


2 400 40  MADE IN SPAIN



329698517

*Supa*  
*2/81*

*32*  
*207*

BIBLIOTECA HOSPITAL REAL  
GRANADA  
Sala: *1*  
Estante: *31*  
Numero: *177*



D. Thomae oper. tom. 8.  
q. disputat. quod licet.

R. 1419

6. 67. n. 2  
R. 13. 351

Tomus Octauus.

D. THOMAE AQVINATIS  
DOCTORIS ANGELICI,

*Complectens*

Quæstiones, quæ disputatæ dicuntur, & Quæstiones  
Quodlibetales, siue Placitorum. S. Tho.

Quarum Articulos, Indices propriis  
appositi locis ostendunt.



DE LA LIBRERIA  
DEL REAL COLEGIO MAYOR  
Reunido de Santa Cruz, y  
Santa Catalina.  
E. C. N.



ROMAE

M. D. LXX.

# ANNOTATIO GENERALIS ET COMPENDIOSA LIBRORVM,

QVAESTIONVM ET MATERIARVM

IN HOC VOLVGINE CONTEN-

TARVM EX ORDINE.

## De potentia Dei.

QVAESTIO PRIMA.



De potentia Dei, habet ar. 7. fol. 1.	ar. 13. fol.	344
De potentia generatiua in diuinis, habet ar. 6.	De charitate. Et habet ar. 13.	360
De creatione, habet ar. 19.	De correctione fraterna. Et habet ar. 2.	273
De creatiōe informis materię, habet ar. 2.	De spe. Et habet ar. 4.	276
De conseruatione rerum inesse, habet ar. 10.	De virtutibus cardinalibus. Et habet ar. 4.	279
De miraculis, habet ar. 10.		
De simplicitate diuinę essentię, habet ar. 11.		
De his quę relatiue dicuntur de Deo, habet artic. 4 fol.		
De personis diuinis, habet ar. 9.		
De processione personarum in diuinis, habet articulos. 5.		

### DE MALO.

Quęstio. 1. De malo in cōmuni. Et habet ar. 5.	99
De peccatis in communi. Et habet ar. 12.	105
De causa peccati. Et habet ar. 15.	116
De peccato originali. Et habet ar. 8.	127
De pōna originalis peccati. Et habet ar. 5.	134
De electione humana. Et habet ar. 1.	138
De veniali peccato. Et habet ar. 12.	141
De vitiis capitalibus. Et habet ar. 4.	151
De inani gloria. Et habet ar. 3.	156
De inuidia. Et habet ar. 3.	158
De accidia. Et habet ar. 4.	160
De ira. Et habet ar. 5.	162
De auaritia. Et habet ar. 4.	165
De gula. Et habet ar. 4.	168
De luxuria. Et habet ar. 4.	171
De dæmonibus. Et habet ar. 12.	173
Qđ. vnica. De spiritualibus creaturis. Et habet artic. 11. quorum tituli ponuntur. fol.	190
Qđ. vnica. De anima. Et habet ar. 21. quorum titulos habes. fol.	308
Qđ. vnica. De vnione verbi, habens ar. 5. fol.	259

### DE VIRTVTIBVS.

Qđ. vnica. De virtutibus in communi. Et habet	
---	--

DE VERITATE.	
Qđ. 1. de veritate, habet ar. 12. fol.	
De scientia Dei, habet ar. 15.	296
De Ideis, habet ar. 8.	309
De verbo, habet ar. 8.	314
De prouidentia, habet ar. 10.	320
De prædeterminatione, habet ar. 6.	327
De libro vitę, habet ar. 8.	333
De cognitione angelorum, habet ar. 17.	335
De cognitione scientię angelicę, habet articulos 7.	350
De mente, habet ar. 13.	355
De magistro, habet ar. 4.	367
De prophetia, habet ar. 14.	370
De raptu, habet ar. 5.	382
De fide, habet ar. 12.	387
De superiori & inferiori ratione, habet articulos 5.	390
De synderesi, habet ar. 3.	401
De conscientia, habet ar. 5.	436
De cognitione primi hominis, habet articulos 8.	407
De cognitione animę post mortem, habet articulos 2.	414
De scientia animę Christi, habet ar. 6.	416
De bono, habet ar. 6.	421
De boni appetitu & uoluntate, habet articulos 15.	425
De uoluntate Dei, habet ar. 8.	435
De libero arbitrio, habet ar. 15.	443
De sensualitate, habet ar. 7.	455
De passionibus animę, habet ar. 10.	459
De gratia, habet ar. 7.	470
De iustificatione impii, habet ar. 9.	476
De gratia Christi, habet ar. 8.	488
Tabula Qđ. S. Tho. de Aquin.	INC.



# INCIPIUNT QVAESTIONES, ET TITVLI SVPER QVAESTIONES

## DE POTENTIA DEI

### QVAESTIO. I.

#### Depotentia Dei absolute.



**V**TRUM in Deo sit potentia.  
Vtrum potentia quae est in Deo sit infinita.  
Vtrum ea quae naturae impossibilia sunt, sint Deo possibilia.  
Vtrum iudicium sit aliquid possibile vel impossibile secundum causas inferiores, an secundum causas superiores.  
Vtrum Deus possit facere quae non facit.  
Vtrum Deus possit facere quae sunt aliis possibilia, ut peccata, anbulare, & huiusmodi.  
Vtrum Deus dicatur omnipotens.

### QVAESTIO II.

**D**e potentia generatiua in diuinis.  
Vtrum in diuinis sit generatiua potentia, vel notionaliter.  
Vtrum potentia generatiua in diuinis dicatur essentialiter, vel notionaliter.  
Vtrum potentia generatiua in actu generationis prodeat per imperium voluntatis.  
Vtrum in diuinis possint esse plures filii.  
Vtrum potentia generandi sub omnipotentia comprehendatur.  
Vtrum potentia generandi, & potentia creandi sint idem.

### QVAESTIO III.

**D**e creatione quae est primus effectus diuinæ potentiae.  
Vtrum Deus possit creare aliquid ex nihilo.  
Vtrum creatio sit mutatio.  
Vtrum creatio sit aliquid in creatura realiter, & si est, quid sit fol.  
Vtrum potentia creandi sit alicui creaturae communicabilis fol.  
Vtrum aliquid possit esse quod non sit a Deo creatum.  
Vtrum vnum sit tantum creationis principium.  
Vtrum Deus operetur in operatione naturae.  
Vtrum Deus operetur in natura creando.  
Vtrum anima rationalis educatur in esse per creationem, vel per feminis traductionem.  
Vtrum anima rationalis sit creata in corpore.  
Vtrum anima sensibilis vel vegetabilis sit per creationem, vel traducatur ex semine.  
Vtrum anima sensibilis, vel vegetabilis sit in semine a principio quando deciditur.  
Vtrum aliquid ens ab alio, possit esse æternum.  
Vtrum id quod est a Deo diuersum in essentia, possit semper fuisse.  
Vtrum res processerint a Deo per necessitatem naturae, vel per arbitrium voluntatis.  
Vtrum ab vno primo possit procedere multitudo.  
Vtrum mundus semper fuit.  
Vtrum angeli sint creati ante mundum visibilem.  
Vtrum potuerint esse angeli ante mundum

### QVAESTIO IIII.

**D**e creatione materiae informis.  
Vtrum creatio materiae informis processerit duratione creationem rerum.  
Vtrum formatio materiae fuerit tota simul vel successiue fol.

### QVAESTIO V.

**D**e conseruatione rerum in esse a Deo.  
Vtrum res conseruentur a Deo in esse, an circumscripta omni Dei actione per se in esse remaneant.  
Vtrum Deus possit alicui creaturae communicare quod per se in esse conseruetur absque Deo.  
Vtrum Deus possit creaturam in nihilum redigere.  
Vtrum aliqua creatura in nihilum sit redigenda.  
Vtrum motus caeli quandoque deficiet.  
Vtrum possit sciri ab hoie quando motus caeli finiatur.  
Vtrum cessante motu caeli elementa remaneant.  
Vtrum cessante motu caeli remaneat actio & passio in elementis.  
Vtrum plantae, & animalia bruta, & corpora mineralia remaneant post finem mundi.  
Vtrum corpora humana maneant motu caeli cessante.

### QVAESTIO VI.

**D**e miraculis.  
Vtrum Deus possit aliquid operari in rebus creatis praeter causas naturales, vel contra naturam, vel contra naturam naturae.  
Vtrum omnia quae facit Deus praeter causas naturales, vel contra naturam naturae possint miracula dici.  
Vtrum creaturae spirituales sua naturali virtute possint miracula facere.  
Vtrum boni angeli, & homines per aliquod donum gratiae possint facere miracula.  
Vtrum daemones operentur ad miracula faciendā.  
Vtrum angeli, vel daemones habeant corpora sibi naturaliter vnita.  
Vtrum angeli, & daemones possint corpus assumere.  
Vtrum angelus, vel daemon per corpus assumptum possint operationes viuens corporis exercere.  
Vtrum operatio miraculi sit attribuenda fidei.  
Vtrum daemones cogantur aliquibus sensibus & corporalibus rebus factis, ac verbis ad miracula faciendā, quae per magicas artes fieri videntur.

### QVAESTIO VII.

**D**e simplicitate diuinæ essentiae.  
Vtrum Deus sit simplex.  
Vtrum in Deo idem sit substantia, vel essentia idem quod esse.  
Vtrum Deus sit in aliquo genere.  
Vtrum bonus, sapiens & homo praedicet de Deo accidens.  
Vtrum praedicta nomina significant substantiam diuinam.  
Vtrum ista nomina sint synonyma.

Vtrum

## INDEX

Vtrum huiusmodi nomina dicantur in creaturis vniuocae, vel æquiuocae.  
Vtrum sit aliqua relatio inter Deum & creaturam fol.  
Vtrum huiusmodi relationes, quae sunt inter creaturas & Deum, sint realiter in ipsis creaturis.  
Vtrum Deus realiter referatur ad creaturam, ita quod ipsa relatio sit res aliqua in Deo.  
Vtrum istae relationes temporales sint in Deo secundum rationem.

### QVAESTIO VIII.

**D**e his quae relatiue dicuntur de Deo ab æterno.  
Vtrum relationes dictae de Deo ab æterno, quae importantur his nominibus, pater & filius, sint relationes reales vel rationis tantum.  
Vtrum relatio in Deo sit idem quod eius essentia.  
Vtrum relationes constituent & distinguant personas & hypostasies.  
Vtrum remota per intellectum relatione remaneat hypostasis in diuinis.

### QVAESTIO IX.

**D**e personis diuinis.  
Quomodo se habeat persona ad essentiam, substantiam, & hypostasim.  
Quid sit persona.  
Vtrum in Deo possit esse persona.  
Vtrum hoc nomen persona in diuinis significet relatum, vel aliquid absolutum.  
Vtrum numerus personarum sit in diuinis.  
Vtrum nomen personae conuenienter possit praedicari pluraliter in diuinis.  
Quomodo termini numerales praedicentur de diuinis personis fol.  
Vtrum in Deo sit aliqua diuersitas.  
Vtrum in diuinis sint tantum tres personae, vel plures, vel pauciores.

### QVAESTIO X.

**D**e processione diuinarum personarum.  
Vtrum sit processio in diuinis personis.  
Vtrum in diuinis sit tantum vna processio, vel plures.  
De ordine processionis ad relationem in diuinis.  
Vtrum Spiritus sanctus procedat a filio.  
Vtrum Spiritus sanctus remaneat a filio distinctus, si non procederet ab eo.

Expliciunt tituli questionum Sancti Thomae de potentia Dei.

## INCIPIUNT QVAESTIONES, ET TITVLI DE MALO SANCTI

THOMAE DE AQUINO ORDINIS PRAEDICATORVM.

### QVAESTIO I.

**D**E MALO.  
Vtrum malum sit aliquid.  
Vtrum sit in bono.  
Vtrum bonum sit causa mali.  
Vtrum malum conuenienter diuidatur in culpam & poenam fol.  
Vtrum habeat plus de ratione mali culpa vel poena.

### QVAESTIO II.

**D**e peccatis.  
Vtrum in quolibet peccato sit aliquis actus.  
Vtrum peccatum consistat in actu voluntatis tantum.  
Vtrum peccatum consistat principaliter in actu voluntatis.  
Vtrum omnis actus sit indifferens.

Vtrum aliqui actus sint indifferentes.  
Vtrum circumstantia det speciem peccati.  
Vtrum aliqua circumstantia aggrauet peccatum.  
Vtrum circumstantia aggrauet in infinitum.  
Vtrum omnia peccata sint paria.  
Vtrum peccatum sit grauius, quod maiori bono opponitur.  
Vtrum peccatum diminuat bonum naturae.  
Vtrum peccatum possit corrumpere totum bonum naturae.

### QVAESTIO III.

**D**e causa peccati.  
Vtrum Deus sit causa peccati.  
Vtrum occasio peccati sit a Deo.  
Vtrum diabolus sit causa peccati.  
Vtrum diabolus possit inducere hominem ad peccatum in deterius persuadendo.  
Vtrum omnia peccata a diabolo suggerantur.  
De causa peccati ex parte hominis peccantis, vtrum ignorantia possit esse causa peccati.  
Vtrum ignorantia sit peccatum.  
Vtrum ignorantia excuset peccatum vel diminuat.  
Vtrum sit possibile, quod aliquis sciet ex infirmitate peccare.  
Vtrum peccata, quae ex infirmitate committuntur, imputantur homini ad culpam.  
Vtrum infirmitas alleuet, vel aggrauet peccatum.  
Vtrum aliquis possit ex malitia, vel ex certa scientia peccare fol.  
Vtrum ille qui peccat ex malitia grauius peccet, quam ille qui peccat ex infirmitate.  
Vtrum omne peccatum ex malitia sit peccatum in Spiritu sanctum.  
Vtrum peccatum in Spiritu sanctum possit remitti.

### QVAESTIO IIII.

**D**e peccato originali.  
Vtrum aliquod peccatum ex origine contrahatur.  
Quid sit peccatum originale.  
Num peccatum originale sicut in subiecto, in carne, vel in anima sit.  
Vtrum peccatum originale per prius sit in potentia animae, quam in essentia.  
Vtrum peccatum originale per prius sit in voluntate, quam in aliis potentis.  
Vtrum peccatum originale ab Adam deriuetur in omnes qui seminaliter ab ipso procedunt.  
Vtrum illi qui nascuntur materialiter tantum de Adam peccatum originale contrahant.  
Vtrum peccatum parentum originaliter in posterore transmittantur fol.

### QVAESTIO V.

**D**e poena originalis peccati.  
Vtrum sit conueniens poena originalis peccati carentia visionis diuinæ.  
Vtrum originali peccato debeat poena sensus.  
Vtrum patiantur afflictionem interioris doloris, qui cum loco originali decedunt.  
Vtrum mors & alii defectus huius vitae sint poena originalis peccati.  
Vtrum mors & huiusmodi sint defectus homini naturales fol.

### QVAESTIO VI.

**D**e electione humana.  
Vtrum homo habeat electionem suorum actuum, aut ex necessitate eligat.

### QVAESTIO VII.

**D**e peccato veniali.  
Vtrum veniale peccatum conuenienter diuidatur contra mortale fol.  
Vtrum diminuat charitatem.  
Vtrum veniale peccatum possit mortale fieri.  
Vtrum circumstantia faciat de veniali mortale.  
Vtrum in ratione superiori possit esse peccatum.  
Vtrum in sensualitate possit esse peccatum veniale.  
Tabula Q6. S. Theac Aquin. A 3 Vtrum

INDEX

Vtrum homo in statu innocentie potuerit peccare venialiter. 147
Vtrum primi motus in infidelibus sint peccata venialia. fol. 148
Vtrum angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. fol. 148
Vtrum peccatum veniale sine charitate puniatur poena eterna. 149
Vtrum aliqua peccata venialia post hanc vitam remittantur in purgatorio. 149
De remissione peccatorum venialium in hac vita. 151

QUESTIO VIII.

De vitis capitalibus, & primo de superbia. 151
Vtrum sint peccata capitalia septem, vel plura vel pauciora. fol. 151
Vtrum superbia sit peccatum speciale. 153
Vtrum superbia sit in irascibili. 154
De speciebus superbiae. 155

QUESTIO IX.

De inani gloria. 156
Vtrum inanis gloria sit peccatum. 156
Vtrum sit peccatum mortale. 157
De filiabus inanis gloriae quae sunt in obedientia, instantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, nouitatum praesumptio. 158

QUESTIO X.

De inuidia. 158
Vtrum inuidia sit peccatum. 158
Vtrum sit mortale peccatum. 159
Vtrum sit vitium capitale. 160.

QUESTIO XI.

De accidia. 160
Vtrum accidia sit peccatum. 160
Vtrum accidia sit speciale peccatum. 161
Vtrum sit peccatum mortale. 161
Vtrum sit vitium capitale. 161

QUESTIO XII.

De ira. 162
Vtrum ira sit mala, & vtrum aliqua ira sit bona. 162
Vtrum aliqua ira possit esse peccatum, an non. 163
Vtrum possit esse peccatum mortale. 163
Vtrum ira possit esse leuius peccatum odio, & inuidia, & huiusmodi. 164
Vtrum possit esse vitium capitale. 165

QUESTIO XIII.

De auaritia. 165
Vtrum auaritia sit vitium speciale. 165
Vtrum sit peccatum mortale. 166
Vtrum sit vitium capitale. 166
Vtrum mutare ad vsuram sit peccatum mortale. 167

QUESTIO XIV.

De gula. 168
Vtrum gula semper sit peccatum. 168
Vtrum sit peccatum mortale. 169
De speciebus gulae. 170
Vtrum gula sit vitium capitale. 170

QUESTIO XV.

De luxuria. 171
Vtrum omnis actus luxuriae sit peccatum. 171
Vtrum actus luxuriae sit peccatum mortale. 172
De speciebus luxuriae, quae sunt, fornicatio, adulterium, incestus, stuprum, raptus, & peccatum contra naturam. 173
Vtrum luxuria sit vitium capitale. 173

QUESTIO XVI.

De daemionibus. 174
Vtrum daemones habeant corpora naturaliter sibi vnita. fol. 174
Vtrum sint naturaliter mali, aut uoluntate. 175
Vtrum diabolus peccando appetit aequalitatem diuinam. 177
Vtrum peccare in potuerit primo instanti suae creationis. 178
Vtrum in eis possit liberum arbitrium reuerti ad bonum post peccatum. 180
Vtrum intellectus angeli post peccatum sit obtenebratus, vel in eo possit cadere error uel deceptio. 182
Vtrum daemones cognoscant futura. 182
Vtrum cognoscant cogitationes cordium. 185
Vtrum possint transmutare corpora transmutatione formalis. fol. 186
Vtrum possint mouere corpora localiter. 187
Vtrum possint immutare partem animae cognoscitiam, quantum ad vim sensitiuam interiorem, uel exteriorem. 188
Vtrum possint immutare intellectum hominis. 189

INCIPIT TABVLA SVPER QVAESTIONIBVS DE SPIRITUALIBVS CREATVRIS, de Anima, de Vnione uerbi incarnati, & de Virtutibus.

QUESTIO I.

De spiritualibus creaturis, & habet. II. articulos. fol. 190
Vtrum substantia spiritualis sit composita ex materia, & forma. 190
Vtrum possit uniri corpori. 192
Vtrum spiritualis substantia quae est anima humana uniat corpori per medium. 194
Vtrum tota anima sit in qualibet parte corporis. 196
Vtrum aliqua substantia spiritualis creata sit non vnita corpori. 197
Vtrum substantia spiritualis ecclesiae corpori uniat. 199
Vtrum corpori aereo uniat. 200
Vtrum omnes angeli differant specie ab inuicem. 200
Vtrum intellectus possibilis sit unus in omnibus hominibus. 202
Vtrum intellectus agens sit unus omnium hominum. 204
Vtrum potentiae animae sint idem quod eius essentia. 205

QUESTIO II.

De anima. Et habet. 21. articulos. 207
Vtrum anima humana possit esse forma. et hoc aliquid. fol. 207
Vtrum sit separata secundum esse a corpore. 210
Vtrum sit una in omnibus. 211
Vtrum necesse sit ponere intellectum agentem. 213
Vtrum intellectus agens sit unus, & separatus. 214
Vtrum anima sit composita ex materia, & forma. 215
Vtrum angelus, & anima differant specie. 216
Vtrum anima rationalis possit uniri corpori humano. 218
Vtrum uniat mater corporali. 220
Vtrum tota sit in toto corpore, & in qualibet parte eius. 221
Vtrum anima rationalis vegetabilis, & sensibilis sit vna substantia. 223
Vtrum anima sit suae potentiae. 224
Vtrum potentiae animae distinguantur per obiecta. 225
Vtrum anima sit immortalis. 227
Vtrum anima separata a corpore possit intelligere. 228
Vtrum anima coniuncta corpori possit intelligere substantias separatas. 230

Vtrum

INDEX

Vtrum anima separata intelligat substantias separatas. fol. 232
Vtrum anima separata intelligat omnia naturalia. 233
Vtrum potentiae sensitiuae remaneant in anima separata. fol. 234
Vtrum anima separata cognoscat singularia. 236
Vtrum pati possit poenam ab igne corporeo. 237.

QUESTIO III.

De unione uerbi incarnati. Et habet quinque articulos. 239
Vtrum unio facta sit in persona uel in natura. 239
Vtrum in Christo sit tantum vna hypostasis uel suppositum aut duo. 240
Vtrum Christus sit unum naturaliter aut duo. 241
Vtrum in Christo sit tantum vnum esse. 243
Vtrum in Christo sit tantum vna operatio. 243

QUESTIO IIII.

De virtutibus in communi. Et habet 13. articulos. fol. 244
Vtrum uirtutes sint habitus. 244
Vtrum definitio uirtutis quam ponit Augustinus. sit conueniens. 245
Vtrum potentia animae possit esse uirtutis subiectum. 247
Vtrum irascibilis, & concupiscibilis possint esse subiectum uirtutis. 247
Vtrum uoluntas sit subiectum uirtutis. 248
Vtrum in intellectu practico sit uirtus sicut in subiecto. fol. 249
Vtrum in intellectu speculativo sit uirtus. 250
Vtrum uirtutes sint in nobis a natura. 251
Vtrum uirtutes acquirantur ex actibus. 252
Vtrum sint aliquae uirtutes ex infusione. 253
Vtrum uirtus infusa augeatur. 255
Vtrum recte uirtutes distinguantur. 256
Vtrum uirtus sit in medio. 258

QUESTIO V.

De uirtutibus theologicis. Et habet 13. articulos. 260
Vtrum charitas sit quid creatum in anima uel sit ipse Spiritus sanctus. 260
Vtrum charitas sit uirtus. 261
Vtrum charitas sit forma uirtutum. 262
Vtrum charitas sit una uirtus. 263
Vtrum charitas sit uirtus distincta ab aliis uirtutibus, uel non. 264
Vtrum charitas possit esse cum peccato mortali. 264
Vtrum obedientia diligenti ex charitate sit rationalis creatura. fol. 265
Vtrum diligere inimicos sit de perfectione consilii. 266
Vtrum sit aliquis ordo diligendorum in charitate. 268
Vtrum possibile sit charitatem esse perfectam in hac uita. fol. 269
Vtrum omnes teneantur ad perfectam charitatem habendam. 270
Vtrum charitas semel habita, possit amitti. 271
Vtrum per unum actum peccati mortalis charitas amittatur. 272

QUESTIO VI.

De correctione fraterna. Et habet 3. articulos. 273
Vtrum correctio fraterna sit in precepto. 273
Vtrum ordo correctionis sit in precepto. 274

QUESTIO VII.

De spe. Et habet 4. articulos. 276
Vtrum spes sit uirtus. 276
Vtrum spes sit in uoluntate sicut in subiecto. 277
Vtrum spes sit prior charitate. 278
Vtrum spes sit solum in uisitoribus. 278

QUESTIO VIII.

De uirtutibus cardinalibus. Et habet 4. articulos. 279
Vtrum prudentia, iustitia, temperantia fortitudo, sint dicenda

de quatuor uirtutes cardinales. 279
Vtrum uirtutes sint connexae. 281
Vtrum omnes uirtutes in uno homine sint aequales. 282
Vtrum uirtutes cardinales remaneant in patria. 283

QVAESTIONVM DE VERITATE DISPVTARVM DIUI THOMAE AQUINATIS TABVLA incipit.

QUESTIO I.

De ueritate. Et habet articulos. 189
Quid sit ueritas. 289
Vtrum ueritas principalis inueniatur in intellectu quam in rebus. 290
Vtrum ueritas sit tantum in intellectu componente, & diuidente. 290
Vtrum sit tantum vna ueritas qua omnia sint uera. 290
Vtrum aliqua ueritas praeter primam sit aeterna. 291
Vtrum ueritas creata sit aeterna. 292
Vtrum ueritas in diuinis dicatur essentialiter uel personaliter. 294
Vtrum omnis ueritas sit a ueritate prima. 294
Vtrum ueritas sit in sensu. 295
Vtrum aliqua res sit falsa. 295
Vtrum falsitas sit in sensu. 296
Vtrum falsitas sit in intellectu. 296

QUESTIO II.

De scientia Dei. Et habet articulos. quindecim. folio. 296
Vtrum in Deo sit scientia. 296
Vtrum Deus cognoscat uel sciat seipsum. 297
Vtrum cognoscat alia a se. 298
Vtrum Deus de rebus propriam habeat cognitionem, & determinatam. 300
Vtrum Deus cognoscat singularia. 301
Vtrum intellectus humanus singularia cognoscat. 303
Vtrum Deus cognoscat singulare nunc esse, uel non esse. fol. 303
Vtrum Deus cognoscat non entia, & quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt. 303
Vtrum Deus sciat infinita. 304
Vtrum Deus possit facere infinita. 305
Vtrum scientia aequiuoce praedicetur de Deo, & de nobis. fol. 305
Vtrum Deus sciat singularia futura contingentia. 306
Vtrum scientia Dei sit variabilis. 308
Vtrum scientia Dei sit causa rerum. 308
Vtrum Deus sciat mala. 309

QUESTIO III.

De ideis. Et habet articulos. 8. fol. 309
Vtrum ponere sit ideis. 309
Vtrum sit ponere plures ideas. 311
Vtrum ideas pertineant ad speculatiuam uel practica cognitionem. 312
Vtrum malum habeat ideam in Deo. 312
Vtrum materia prima habeat ideam in Deo. 313
Vtrum in Deo sit idea eorum, quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt. 313
Vtrum accidentia habeant ideam in Deo. 313
Vtrum singularia habeant ideam in Deo. 314

QUESTIO IIII.

De uerbo. Et habet articulos. 8. 314
Vtrum uerbum proprie dicatur in diuinis. 314
Vtrum uerbum in diuinis dicatur essentialiter uel personaliter. 315
Vtrum uerbum Spiritus sancti conueniat. 316
Vtrum pater dicat creaturam. 317
Vtrum



I N D E X

Verum hoc nomen verbum importet respectum ad creaturam. fol. 317
Verum res verius sint verba quam in seipsis. 318
Verum verbum sit eorum, quae non sunt, nec erunt, nec fuerunt. fol. 318
Verum omne quod factum est sit vita in verbo. 318

Q V A E S T I O V.

De diuina providentia. Et habet articulos decem. 319
Ad quod attributorum praesidentia reducitur. 319
Verum mundus providentia regatur. 320
Verum diuina providentia ad corruptibilia se extendat. 321
Verum omnes motus & actiones horum inferiorum corporum subdantur providentiae diuinae. 321
Verum humani actus providentia regantur. 322
Verum animalia bruta, & eorum actus diuinae providentiae subdantur. 323
Verum peccatores diuina providentia regantur. 323
Verum tota corporalis creatura gubernetur providentia diuina mediante angelica. 323
Verum diuina providentia disponat corpora inferiora per corpora caelestia. 324
Verum humani actus gubernentur medijs corporibus caelestibus. 326

Q V A E S T I O VI.

De praedestinatione. Et habet articulos sex. 327
Verum praedestinatio pertinet ad scientiam. 327
Verum praesentia meritorum sit causa praedestinationis. fol. 328
Verum praedestinatio habeat certitudinem vel non. 329
Verum numerus praedestinatorum sit certus. 330
Verum praedestinatio sit certa sua praedestinatio. 331
Verum praedestinatio possit iuari precibus sanctorum. 332

Q V A E S T I O VII.

De libro vitae. Et habet articulos octo. 332
Verum liber vitae sit aliquid creatum. 332
Verum liber vitae dicatur essentialiter, vel personaliter in diuinis. 333
Verum liber vitae approprietur filio. 334
Verum liber vitae sit idem quod praedestinatio. 334
Verum liber vitae dicatur respectu vitae increatae. 334
Verum liber vitae dicatur respectu vitae naturae in creaturis. fol. 335
Verum liber vitae dicatur simpliciter respectu vitae gratiae. fol. 335
Verum possit dici liber mortis, sicut dicitur liber vitae. 335

Q V A E S T I O VIII.

De cognitione angelorum. Et habet articulos septem. fol. 335
Verum angeli videant Deum per essentiam. ibidem
Verum intellectus angeli vel hominis beati essentiam diuinam comprehendat. 337
Verum angelus ex proprijs naturalibus possit pertinere ad videndum Deum per essentiam. 337
Verum angelus videns Deum per essentiam omnia cognoscat. fol. 339
Verum visio rerum in verbo sit per aliquas similitudines rerum in intellectu angelico existentes. 340
Verum angelus cognoscat seipsum. 341
Verum vnus angelus intelligat alium. 341
Verum angelus res materiales cognoscat per formas aliquas an per essentiam (ui cognoscentis. 343
Verum formae per quas angeli cognoscunt res materiales sint innatae, vel a rebus acceptae. 343
Verum angeli superiores habeat cognitionem per formas magis vniuersales quam inferiores. 344
Verum angelus cognoscat singularia. 345
Verum angeli cognoscant futura. 146
Verum angeli possint scire occulta cordium. 346
Verum angeli simul multa cognoscant. 347
Verum angeli cognoscant res, discernendo de vno in aliud.

fol. 348
Verum in angelis distingui debeat cognitio matutina a vespertina. 349
Verum cognitio angeli sufficienter per matutinam, vel vespertinam distinguitur vel diuidatur. 350

Q V A E S T I O IX.

De cognitione scientiae angelicae per illuminationes & locutiones. Et habet articulos septem. 350
Verum vnus angelus alium illuminet. 350
Verum inferior angelus illuminetur a superiore, vel quandoque a Deo immediate. 352
Verum vnus angelus alium illuminando eum purget. 352
Verum vnus angelus alii loquatur. 353
Verum inferiores angeli superioribus loquantur. 354
Verum requiratur determinata distantia localis ad hoc, quod vnus angelus alii loquatur. 354
Verum vnus angelus alii possit loqui, ita quod alii locutionem eius non percipient. 354

Q V A E S T I O X.

De mente. Et habet articulos tredecim fol. 355
Verum mens prout est in ea imago Trinitatis sit essentia animae, vel aliqua potentia eius. 355
Verum in mente sit memoria. 356
Verum memoria distinguitur ab intelligentia, sicut potentia a potentia. 359
Verum mens cognoscat res materiales. 357
Verum mens nostra possit materialia in singulari cognoscere. fol. 358
Verum mens humana accipiat cognitionem a sensibus. 358
Verum in mente sit imago Trinitatis secundum quod materialia cognoscit. 359
Verum mens seipsam per essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem. 360
Verum anima cognoscat habitus in ipsa existentes per essentiam suam, vel per aliquam similitudinem. 362
Verum aliquis possit scire se habere charitatem. 362
Verum mens in statu vitae possit videre Deum per essentiam. fol. 364
Verum Deum esse sit per se notum menti humanae, sicut prima principia demonstrationis. 365
Verum, per naturalem potentiam possit cognoscere Trinitatem personarum. 366

Q V A E S T I O XI.

De magistro, & habet articulos quatuor. fol. 367
Verum homo possit docere vel dici Magister, vel solus Deus. 367
Verum aliquis possit dici magister sui ipsius. 368
Verum homo ab angelo doceri possit. 369
Verum docere sit actus vitae contemplatiuae vel actiuae. 370

Q V A E S T I O XII.

De prophetia. Et habet articulos quatuordecim. 278
Verum prophetia sit habitus uel actus. 371
Verum prophetia sit de conclusionibus scibilibus. 372
Verum prophetia sit naturalis. 372
Verum ad prophetiam habendam requiratur dispositio naturalis. 374
Verum ad prophetiam requiratur bonitas morum. 375
Verum prophetae videant in speculo aeternitatis. 375
Verum in reuelatione prophetica imprimantur diuinitus in mente prophetarum nouae rerum species, vel solum intellectuale lumen. 377
Verum omnis reuelatio prophetica fiat angelo mediante. fol. 378
Verum semper quando propheta spiritu prophetic tangitur a sensibus alienetur. 378
Verum prophetia communiter diuidatur in prophetiam praedestinationis, praesentis & comminationis. 378
Verum in prophetia inueniatur immobilis veritas. 379
Verum prophetia quae est per visionem intellectualem tantum, sit eminentior ea quae habet visionem intellectualem humil

I N D E X

simul cum imaginaria. 380
Verum gradus prophetiae distinguantur secundum visionem imaginariam. 381
Verum Moyses fuerit excellentior alijs prophetis. 382

Q V A E S T I O XIII.

De raptu. Et habet articulos quinque. 382
Quid sit raptus. 382
Verum Paulus in raptu viderit Deum per essentiam. 384
Verum intellectus viatoris possit eleuari ad videndum Deum per essentiam sine hoc quod a sensibus abstrahatur. 385
Quanta abstractio requiratur ad hoc, quod intellectus Dei per essentiam videre possit. 385
Quid est illud quod Apollolus circa raptum suum sciuit, & quid nesciuit. 386

Q V A E S T I O XIII.

De fide. Et habet articulos duodecim. 387
Quid sit credere. 387
Quid sit fides. 388
Verum fides sit virtus. 389
In quo sit fides sicut in subiecto. 390
Verum fidei forma sit charitas. 390
Verum fides informis sit virtus. 391
Verum sit idem habitus fidei informis & formatae. 392
Verum obiectum fidei proprium sit veritas prima. 392
Verum fides possit esse de rebus scitis. 393
Verum sit necessarium homini habere fidem. 394
Verum sit necessarium explicite credere. 395
Verum vna sit fides modernorum & antiquorum. 396

Q V A E S T I O XV.

De ratione superiori & inferiori. Et habet articulos quinque. fol. 396
Verum intellectus & ratio sint diuersae potentiae. 396
Verum ratio superior & inferior sint diuersae potentiae. 398
Verum in ratione superiori, vel inferiori possit esse peccatum. fol. 399
Verum delectatio morosa per consensum in delectationem in inferiori parte rationis existens, sine consensu in opus sit mortale peccatum. 400
Verum in ratione superiori possit esse veniale peccatum. 401

Q V A E S T I O XVI.

De synderesi. Et habet articulos tres. fol. 401
Verum synderesis sit potentia uel habitus. 401
Verum synderesis possit peccare. 403
Verum synderesis in aliquo extinguitur. 403

Q V A E S T I O XVII.

De conscientia. Et habet articulos quinque. 403
Verum conscientia sit potentia uel habitus uel actus. 403
Verum conscientia possit errare. 405
Verum conscientia liget. 405
Verum conscientia erronea liget. 406
Verum conscientia in indifferentibus plus liget, quam peccatum praeteritum, vel minus. 407

Q V A E S T I O XVIII.

De cognitione primi hominis. Et habet articulos octo. fol. 417
Verum homo in statu innocentiae cognouit Deum per essentiam. 407
Verum homo in statu innocentiae per creaturas videre Deum. fol. 408
Verum Adam in statu innocentiae fidem de Deo habuit. fol. 409
Verum Adam in statu innocentiae habuit omnium creaturarum notitiam. 409
Verum Adam in statu innocentiae angelos per essentiam vi-

derit. fol. 410
Verum Adam in statu innocentiae errare, vel decipi potuerit. fol. 412
Verum pueri qui ex Adam in statu innocentiae nascerentur plenam rerum omnium scientiam habuissent, sicut & Adam habuit. 413
Verum pueri mox nati in statu innocentiae vsum rationis plenarie habuissent. 413

Q V A E S T I O XIX.

De cognitione animae separate. Et habet articulos duos. fol. 414
Verum anima post mortem possit intelligere. 414
Verum anima separata singularia cognoscere poterit. 416

Q V A E S T I O XX.

De scientia animae Christi. Et habet articulos sex. 416
Verum in Christo sit ponere scientiam creatam. 416
Verum anima Christi videat uerbum per aliquem creatum habitum. 417
Verum Christus scientiam aliam habeat de rebus, quam illa qua cognoscit res in verbo. 418
Verum anima Christi sciat in verbo omnia quae scit uerbum. fol. 418
Verum anima Christi sciat omnia illa quae Deus potest facere. fol. 420
Verum cognitione qua anima Christi scit res in propria natura sciat omnia. 420

Q V A E S T I O XXI.

De bono. Et habet articulos sex. 421
Verum bonum aliquid addat supra ens. 421
Verum ens & bonum conuertantur secundum supposita. fol. 422
Verum bonum secundum rationem sit prius quam uerum. fol. 422
Verum omnia sint bona, bonitate prima. 423
Verum bonum creatum sit bonum per suam essentiam. fol. 424
Verum bonum creaturae sit in modo, specie & ordine, sicut Augustinus dicit. 425

Q V A E S T I O XXII.

De voluntate. Et habet articulos octo. 426
Verum omnia bonum appetant. 426
Verum omnia appetant ipsum Deum. 427
Verum appetitus sit quaedam specialis potentia animae. fol. 427
Verum voluntas in rationalibus sit alia potentia praeter appetitum sensitiuae partis. 428
Verum voluntas aliquid de necessitate velit. 428
Verum voluntas de necessitate velit quicquid uult. 429
Verum aliquis mereatur uolendo id, quod de necessitate uult. 430
Verum Deus possit cogere voluntatem. 430
Verum aliqua creatura possit immutare voluntatem, vel imprimere in ipsam. 431
Verum voluntas & intellectus sint eadem potentia. 431
Verum voluntas sit altior potentia quam intellectus, uel econuerso. 432
Verum voluntas moueat intellectum & alias vires animae. fol. 433
Verum intentio sit actus voluntatis. 433
Verum eodem motu uoluntas velit finem, & intendat ea quae sunt ad finem. 434
Verum electio sit actus voluntatis. 35

Q V A E S T I O XXIII.

De voluntate Dei. Et habet articulos octo. 435
Verum Deo competat uoluntatem habere. 435
Verum voluntas diuina possit distingui per antecedens & consequens. 436
Verum voluntas Dei conuenienter diuidatur per uoluntatem bene-

I N D E X

benepaciti & signi. 437
Vtrum Deus de necessitate velit quicquid vult. 437
Vtrum diuina voluntas rebus volitis necessitatem imponat. fol. 439
Vtrum iustitia in rebus creatis dependeat ex simplici Dei voluntate. 439
Vtrum teneamur voluntatem nostram conformari voluntati diuinae. 440
Vtrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati diuinae in vobis, vt. teneamur velle hoc quod scimus Deum velle. 441

Q V A E S T I O XXIII.

De libero arbitrio. Et habet ar. 17. 442
Vtrum homo sit liberi arbitrii. 442
Vtrum liberum arbitrium sit in brutis. 443
Vtrum liberum arbitrium sit in Deo. 444
Vtrum liberum arbitrium sit potentia vel non. 445
Vtrum liberum arbitrium sit vna potentia, vel plures. fol. 446
Vtrum liberum arbitrium sit voluntas vel potentia alia a voluntate. 446
Vtrum possit esse aliqua creatura, quae liberi arbitrium habeat naturaliter confirmatum in bono. 446
Vtrum liberum arbitrium creaturae possit confirmari in bono per aliquod donum gratiae. 447
Vtrum liberum arbitrium hominis in statu viae possit confirmari in bono. 448
Vtrum liberum arbitrium alicuius creaturae possit esse oblatum in malo, vel immutabiliter firmatum. 448
Vtrum liberum arbitrium hominis in statu viae possit esse oblatum in malo. 450
Vtrum liberum arbitrium in statu peccati mortalis, sine gratia possit vitare peccatum mortale. 451
Vtrum aliquis existens in gratia possit peccatum mortale vitare. 453
Vtrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia. 453
Vtrum homo sine gratia possit se preparare ad gratiam habendam. 454

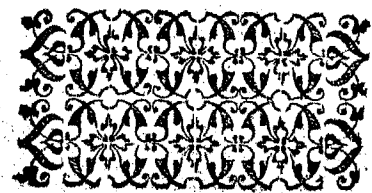
Q V A E S T I O XXV.

De sensualitate. Et habet ar. septem. 454
Vtrum sensualitas sit vis cognitiua vel appetitiua tantum. fol. 454
Vtrum sensualitas sit vna potentia simplex vel diuidatur in plures potentias, scilicet irascibilem & concupiscibilem. fol. 455
Vtrum irascibilis & concupiscibilis sint tantum in appetitu superiori vel inferiori. 456
Vtrum sensualitas obediatur rationi. 457
Vtrum in sensualitate possit esse peccatum. 457
Vtrum concupiscibilis sit magis corrupta & infecta quam irascibilis. 458
Vtrum sensualitas in vita ista curari possit a corruptione praedicta. 458

Q V A E S T I O XXVI.

De passionibus animae. Et habet ar. decem. 459

Explicit Tabula huius libri.



Qualiter anima separata a corpore patiatur. 459
Quomodo anima coniuncta corpori patiatur. 460
Vtrum passio sit tantum in appetitiua sensitua. 461
Secundum quid attenditur contrarietas & diuersitas inter animae passiones. 462
Vtrum spes, timor, gaudium & tristitia sint quatuor principales animae passiones. 463
Vtrum passionibus mereamur. 464
Vtrum passio adiuncta merito diminuat aliquid de merito. fol. 466
Vtrum huiusmodi passiones fuerint in Christo. 466
Vtrum passio doloris fuerit in anima Christi quantum ad superiorem rationem. 467
Vtrum per dolorem passionis qui erat in superiori ratione Christi, impediatur gaudium fruitionis & conuersio. fol. 468

Q V A E S T I O XXVII.

De gratia. Et habet ar. septem. 470
Vtrum gratia sit aliquid creatum positum in anima. 470
Vtrum gratia gratum faciens sit idem quod charitas. 470
Vtrum aliqua creatura possit esse causa gratiae. 471
Vtrum sacramenta nouae legis sint causa gratiae. 472
Vtrum in homine vno sit vna tantum gratia gratum faciens. fol. 474
Vtrum gratia sit in essentia animae sicut in subiecto. 476
Vtrum gratia sit in sacramentis. 476

Q V A E S T I O XXVIII.

De iustificatione impii. Et habet ar. nouem. 477
Vtrum iustificatio impii sit remissio peccatorum. 477
Vtrum peccatorum remissio possit esse sine gratia. 477
Vtrum ad iustificationem impii liberi arbitrii requiratur. 479
Quis motus liberi arbitrii ad iustificationem requiratur. 480
Vtrum in iustificatione impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum. 481
Vtrum gratiae infusio & culpae remissio sint idem. 482
Vtrum remissio culpae naturaliter praecedat infusionem gratiae. fol. 482
Vtrum in iustificatione impii motus liberi arbitrii naturaliter praecedat gratiae infusionem. 483
Vtrum iustificatio impii sit in instanti. 484

Q V A E S T I O XXIX.

De gratia Christi. Et habet ar. octo. 448
Vtrum in Christo sit gratia creata. 448
Vtrum ad hoc quod vnatur humana natura verbo in per se na requiratur habitualis gratia. 485
Vtrum gratia Christi sit infinita. 485
Vtrum gratia capitis conueniat Christo secundum humanam naturam. 486
Vtrum in Christo requiratur aliqua habitualis gratia ad hoc quod sit caput. 487
Vtrum Christus mereri potuerit. 488
Vtrum Christus aliis mereri potuit. 488
Vtrum Christus in primo instanti suae conceptionis mereri potuerit. 489

DIVI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI QVAESTIONES DISPVTATAE DE POTENTIA DEI.



Questio Prima.

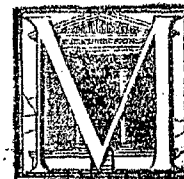
De potentia Dei.

Et habet septem articulos.

- Primo enim quaeritur: Vtrum in Deo sit potentia.
Secundo, Vtrum potentia Dei sit infinita.
Tertio, Vtrum ea quae sunt naturae impossibilia, Deo sint possibilia.
Quarto, Vtrum iudicandum sit aliquid possibile uel impossibile, secundum causas inferiores vel superiores.
Quinto, Vtrum Deus possit facere quae non facit, & dimittere quae facit.
Sexto, Vtrum Deus possit facere quae alii faciunt: vt peccare, ambulare, &c.
Septimo, Vtrum Deus dicatur omnipotens.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum in Deo sit potentia.



Obetur questio de potentia dei. Et primo quaeritur. vtrum in deo sit potentia. Et videtur quod non. Potentia enim est operationis principium: sed operatio dei quae est eius essentia, non habet principium, quia neque est genita, neque procedens. ergo in deo non est potentia.

2 Praet. Omne perfectissimum est deo attribuendum fm Ansel. ergo quod respicit aliquid perfectius non debet deo attribui: sed ois potentia respicit se perfectius, scilicet passiuam formati: & actiuam operationem. ergo potentia deo attribui non potest.
3 Praet. Potentia est principium transmutandi in aliud fm qd est aliud: fm Philos. in 3. Meta. sed principium relatio quaedam est: & est relatio dei ad creaturas: prout significatur in potentia creandi vel mouendi. Nulla autem talis relatio est in deo secundum rem: sed solum secundum rationem. ergo potentia non est in deo fm re.
4 Praet. Habitus est perfectior potentia: ut pote operanti propinquior. sed habitus non ponitur in deo. ergo nec potentia.
5 Praet. Nihil debet in deo significari per quod derogetur eius primitiae, vel simplicitati. Sed deus in quantum est simplex & primum agens agit per essentiam suam: ergo non debet significari agere per potentiam: qd saltem secundum modum significandi super essentiam addit.
6 Praet. Secundum Philos. in 3. Phy. In perpetuis non differt esse & posse: multo minus ergo in diuinis:
B sed vbi est eadem res: debet esse idem nomen a digniori sumptum. Dignius autem est essentia quam potentia: quia potentia essentiae aduenit: ergo in deo debet nominari essentia tantum, non autem potentia.
7 Praet. Sicut materia prima est pura potentia: ita deus est purus actus. Sed prima materia fm essentiam suam considerata, est denudata ab ois actu. ergo deus in essentia sua consideratus, est absque omni potentia.
8 Praet. Omnis potentia ab actu separata est imperfecta: & ita cum nihil imperfectum deo conueniat: talis potentia in deo esse non potest. Si ergo in deo est potentia: oportet quod semper sit actui coniuncta. Et ita potentia creandi est coniuncta actui semper, & sic sequitur quod ab aeterno creauit res: quod est haereticum.
9 Praet. Quando aliquid sufficit ad aliquid agendum: superflue aliquid superaddit: sed essentia dei sufficit ad hoc quod deus per eam aliquid agat. ergo superflue ponitur in eo potentia per quam agat. Sed dices, quod potentia non est aliud quam essentia secundum rem: sed solum secundum modum intelligendi.
10 Sed contra. Omnis intellectus cui non respondet aliquid in re, est cassus & vanus:
11 Praet. Praedicamentum substantiae est nobilius alijs praedicamentis, sed deo non attribuitur: vt Aug. dicit. multo ergo minus praedicamentum qualitatis: Sed potentia est in secunda specie qualitatis: ergo deo attribui non debet. Sed dices, quod potentia quae deo attribuitur non est qualitas: sed dei essentia, sola ratione differens.
12 Sed contra. Aut isti rationi aliquid responderet in re, aut nihil. Si nihil, ratio vana est. Si autem aliquid in re ei responderet: sequitur quod aliquid in deo sit potentia praeter essentiam: sicut ratio potentiae est praeter rationem essentiae.
13 Praet. Secundum Philosophum: omnis potestas, & omne effectiuum est propter aliud eligendum: nullum autem huiusmodi deo conuenit: quia ipse non est propter aliud: ergo potentia deo non conuenit.
14 Praet. Virtus a Dionysio in lib. celestium hierar. ponitur media inter substantiam & operationem. Sed deus non agit per aliquod medium. ergo non agit per virtutem: & ita nec per potentiam. & sic potentia non est in deo.
15 Praet. Secundum Philosophum in 12. Meta. potentia actiua quae soli deo potest competere, est principium transmutationis in aliud: secundum quod est aliud: Sed deus agit sine transmutatione sicut patet in creatione. ergo deo potentia actiua attribui non potest.
16 Praet. Phil. ibidem dicit, quod eiusdem est potentia actionis & passionis: sed potentia passionis deo non conuenit: ergo nec potentia actionis.
17 Praet. Philo. ibidem dicit, quod potentia actiua est contraria priuatio. Sed contraria nata sunt fieri circa idem. Cum ergo in deo nullo modo sit priuatio, non erit ibi potentia.
18 Praet. Magister dicit. 1. di. 2. quod agere non proprie

Lib. 7. de Trinit. Cap. 5. tomo 3.
lib. 4. topic. cap. 5. circa medium.
cap. 11. circa medium
Lib. 9. ca. 2. & lib. 5. ca. 17.
lib. 2. di. 1. 1. paraph. 6.
A prie

prie competit deo: sed ubi non est actio: ibi non potest esse potentia actiua nec passiu: ut pater: ergo nulla.

SED CONTRA, Est quod dicitur in Mal. 88. Potens domine &c.

¶ 1 Præter. Matthæi. 3. Potens est Deus de lapidibus istis &c.

¶ 3 Præter. Omnis operatio ab aliqua potetia procedit: sed deo maxime conuenit operari: ergo deo maxime potentia conuenit.

RESPON. Ad huius quæstionis euidentiam sciendum: quod potetia dicitur ab actu: actus autem est duplex. s. primus: qui est forma: & secundus, qui est operatio: & sicut ut ex communi hominum intellectu: nomen actus primo fuit attributum operationi: sic enim quasi omnes intelligunt actum. secundo autem exinde fuit translatum ad formam: in quantum forma est principium operationis, & finis: unde & similiter duplex est potentia, una actiua, cui respondet actus qui est operatio: & huic primo nomen potentie videtur fuisse attributum: alia est potetia passiu, cui respondet actus primus, qui est forma: ad quam similiter videtur secundario nomen potentie deuolurum: sicut autem nihil patitur nisi ratione potentie passiu: ita nihil agit, nisi ratione actus primi: qui est forma. Dicitur enim quod ad ipsum primo nomen actus ex actione deuenit: deo autem conuenit esse actum purum & primum: unde ipsi conuenit maxime agere, & suam similitudinem in alias diffundere: & ideo ei maxime conuenit potetia actiua: nam potetia actiua dicitur s. m. q. est principium actionis. Sed & sciendum, quod intellectus noster deum exprimere nititur sicut aliquid perfectissimum. Et quia in ipsum deuenire non potest nisi ex effectuum similitudine: neque in creaturis inuenit aliquid summe perfectum, quod omnino imperfectione careat: id est ex diuersis perfectionibus i creaturis repertis, ipsum nititur designare: quamuis cuilibet illarum perfectionum aliquid desit, ita tamen quod quicquid alicui istarum perfectionum imperfectionis adiungitur, totum a deo amoueat. Verbi gratia: esse significat aliquid completum & simplex: sed non subsistens: substantia autem aliquid subsistens significat: sed alij subiecta. Ponimus ergo in deo substantiam & esse: sed substantiam ratione subsistentie, non ratione substandi: esse vero ratione simplicitatis, & complementi, non ratione inheretie: q. alteri inhaeret. Et similiter attribuimus deo operationem ratione ultimi complementi: non ratione eius in q. operatio transit. Potentiam vero attribuimus ratione eius quod permanet, & quod est principium eius: non ratione eius, quod per operationem completur.

AD PRIMVM ergo dicendum quod potetia non solum est operationis principium: sed etiam effectus: unde non oportet quod si potetia in deo ponitur, que sit effectus principium, quod essentia diuina que est operatio: sit aliquod principium. Vel dicendum & melius, quod in diuinis inuenitur duplex ratio. Una realis, illa, scilicet qua persone adinuicem distinguuntur, ut paternitas & filiatio: alias persone diuina non realiter, sed ratione distinguuntur, ut Sabellius dixit. Alia rationis tantum, que significatur, cum dicitur, quod deus operatur per essentiam suam. Propositiones enim quas habuimus designant. Et hoc ideo contingit, quia cum attribuitur deo operatio, secundum suam rationem, que requirit aliquod principium,

Prima par. q. 25. a. 1. Et s. d. 42. q. 1. art. 1. Primo contra Gen. ca. 16. & 2. ca. 7.

D. 494.

attribuitur ei relatio existentis a principio, unde ista relatio non est nisi rationis tantum. Est autem de ratione operationis habere principium: non de ratione essentia, unde licet essentia diuina non habeat aliquod principium neque re, neque ratione, tamen operatio diuina habet aliquod principium secundum rationem.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod licet omne perfectissimum sit deo attribuendum, non tamen oportet quod omnino illud, quod deo attribuitur, sit perfectissimum, sed oportet quod sit conueniens ad designationem perfectissimi: ad quod competit aliquid ratione suæ perfectionis, quod habet aliquid se perfectius: cui tamen deest illa, quam aliud habet.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod potentia dicitur principium, non quia sit ipsa relatio, quam significat nomen principii, sed quia est id, quod est principium.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod habitus nunquam est in potentia actiua, sed solum in passiu, & ea est perfectior: talis autem potentia deo non attribuitur.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, q. ista sunt impossibilia, quod deus ponatur agere per essentiam suam, & quod non sit in deo potentia: hoc enim qd est actionis principium, potentia est: unde essentia diuina ex hoc ipso quod ponitur deus per ipsam agere, ponitur esse potentia. Et sic ratio potentie in deo non derogat neque simplicitati neque primitiæ eius, quia non ponitur quasi aliquid additum essentia.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod cum dicitur quod in per petuis non differt esse & posse, intelligitur de potentia passiu, & sic nihil facit ad propositum: quia talis potentia non est in deo. Tamen, quia verum est, quod potentia actiua est idem in deo, quod eius essentia, ideo dicendum, quod licet essentia diuina & potentia sint idem secundum rem, tamen quia potetia maxime modum significandi addit, ideo speciale nomen requirit. nam nomina respondent intellectibus secundum philosoph. 1. Periherm.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa probat, quod in deo non sit potentia passiu, & hoc concedimus.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod potentia dei semper est coniuncta actui, id est, operationi (nam operatio est diuina essentia) sed effectus sequuntur secundum imperium voluntatis & ordinem sapientie. Unde non oportet quod semper sit coniuncta effectui, sicut nec quod creaturæ fuerint ab eterno.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod essentia dei sufficit ad hoc, q. per eam deus agat, nec tamen superfluit potentia: quia potentia non intelligitur quasi quedam res addita supra essentiam, sed superaddit secundum intellectum solum relationem principii, ipsa enim essentia ex hoc quod est principium agendi, habet rationem potentie.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod intellectui respondet aliquid in re dupliciter. Vno modo immediate, quando videlicet, intellectus concipit formam rei alicuius extra animam existentis, ut hominis, vel lapidis. Alio modo mediate, quando videlicet, aliquid sequitur actum intelligendi, & intellectus reflexus supra ipsum considerat illud. Unde res respondent illi considerationi intellectus mediate, id est, mediante intelligentia rei, verbi gratia, intellectus intelligit naturam animalis in homine, in equo, & multis aliis speciebus, ex hoc sequitur quod intelligit eam ut genus. Huius intellectui, quo intellectus intelligit genus, non respondet aliqua res extra immediate quod sit genus: sed intelligentia, ex qua consequitur ista

D. 280.

D. 1034

Lib. 1. per her in principio.

intentio, respondet aliqua res. Et similiter est de relatione principii quam addit potentia supra essentiam. Nam ei respondet aliquid in re mediate, & non immediate. Intellectus enim noster intelligit creaturam cum aliqua relatione & dependentia ad creatorem, & ex hoc ipso, quia non potest intelligere aliquid relatum alteri, nisi e contrario reintelligat relationem ex opposito: ideo intelligit in deo quadam relationem principii, que consequitur modum intelligendi, & sic refertur ad rem mediate.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod potentia que est in secunda specie qualitatis, non attribuitur deo, hæc enim est creaturarum, que non immediate per formas suas essentielles agunt, sed mediantibus formis accidentalibus: deus autem immediate agit per suam essentiam.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod diuersis rationibus attributorum, respondet aliquid in re diuina, scilicet vnum & idem. Quia rem simplicissimam, que deus est, propter eius incomprehensibilitatem, in intellectu noster cogitur diuersis formis representare, & ita ista diuersa formæ, quas intellectus concipit de deo, sunt quidem in deo sicut in causa veritatis, in quantum ipsa res, que deus est, est representabilis per omnes istas formas, sunt tamen in intellectu nostro sicut in subiecto.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod philosophus intelligit de potentia actiua & effectiua & huiusmodi, que sunt in artificialibus & in rebus humanis. nam nec etiam in rebus naturalibus verum est, quod potentia actiua sit semper propter suos effectus. Ridiculosum enim est dicere, quod potentia solis sit propter vermes, qui eius virtute generantur, multo minus diuina potentia est propter suos effectus.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod potentia dei non est media secundum rem, quia non distinguitur ab essentia, nisi ratione: & ex hoc habetur, quod significatur ut medium: deus autem non agit per medium realiter differens a seipso, unde ratio non sequitur.

AD 15<sup>m</sup> dicendum, quod duplex est actio. Una que est cum transmutatione materie. Alia est que materiam non presupponit, ut patet in creatione. Et utroque modo deus agere potest, ut infra patebit. Unde patet quod deo recte potentia actiua potest attribui, licet non semper agat transmutando.

AD 16<sup>m</sup> dicendum, quod philosophus non loquitur vniuersaliter, sed particulariter, quando scilicet aliquid mouet seipsum, sicut animal. Quando autem aliquid mouetur ab altero, tunc non est eadem potentia passionis & actionis.

AD 17<sup>m</sup> dicendum, quod potentia dicitur esse contraria priuatio, scilicet impotentia, non tamen de contrarietate scienda est circa deum, quia nihil quod est in deo habet contrarium, cum non sit in genere.

AD 18<sup>m</sup> dicendum, quod agere non remouetur a deo simpliciter, sed per modum rerum naturalium que agunt & patiuntur simul.

ARTICVLVS II.

Vtrum sit infinita.

Secundo queritur de potentia dei. Vtrum sit infinita. Et videtur quod non, quia ut dicitur in

9. Metaphysic. Frustra esset in natura aliqua potentia actiua, cui non responderet aliqua passiu, sed potentia infinita diuina non responderet aliqua passiu in natura: ergo frustra esset diuina potentia infinita.

¶ 2 Præter. Philosophus probat in 8. Physico. non esse potentiam infinitam in magnitudine infinita, quia sequeretur quod ageret in non tempore. nam maior virtus agit in minori tempore. unde quanto virtus est maior tanto tempus est minus. Sed potentia infinita ad finitam nulla est proportio: ergo nec temporis in quo agit potentia infinita, ad tempus, in quo agit potentia finita. Cuiuslibet autem temporis ad quodlibet tempus est proportio: ergo, cum potentia finita moueat in tempore, potentia infinita mouebit in non tempore. Eadem ratione si potetia dei est infinita, semper operabitur in non tempore, quod falsum est. Sed dices, quod voluntas diuina non determinat quanto tempore velit effectum suum compleri. & sic non oportet quod potentia diuina semper agat in non tempore.

¶ 3 Sed contra, voluntas diuina non potest immutare eius potentiam, sed de ratione potentie infinite est quod agat in non tempore, ergo hoc per voluntatem diuinam immutari non potest.

¶ 4 Præter. Omnis potentia manifestatur per suum effectum, sed deus non potest facere effectum infinitum, ergo potentia dei non est infinita.

¶ 5 Præter. Potentia proportionatur operationi, sed operatio dei est simplex: ergo & potetia. Simplex autem & infinitum adinuicem repugnat: ergo ut prius.

¶ 6 Præter. Infinitum est passio quantitatis, ut philosophus dicit in 1. Physicorum. Sed deus est absque quantitate & magnitudine: ergo eius potentia non potest esse infinita.

¶ 7 Præter. Omne quod est distinctum est finitum, sed potentia dei est distincta a rebus aliis: ergo est finita.

¶ 8 Præter. Infinitum dicitur per remotionem finis: finis autem est triplex, scilicet magnitudinis ut punctus: perfectionis ut forma, intentionis ut causa finalis. Hæc autem duo vltima cum sint perfectionis, a deo remoueri non debent: ergo diuina potentia non debet dici infinita.

¶ 9 Præter. Si potentia dei est infinita, hoc non potest esse, nisi quia est effectuum infinitorum: sed multa alia sunt, que habent effectus infinitos in potentia, ut intellectus qui potest intelligere infinita in potentia, & sol qui potest producere effectus infinitos. si ergo potentia dei dicatur infinita, pari ratione & multæ alie erunt infinitæ, quod est impossibile.

¶ 10 Præter. Finis est quoddam ad nobilitatem pertinens. Sed omne quod est huiusmodi, rebus diuinis debet attribui: ergo potetia diuina debet dici finita.

¶ 11 Præter. Infinitum secundum philosophum in 3. Physicorum est partis & materie, que imperfectionis sunt & deo non conueniunt: ergo nec infinitum est in potentia diuina.

¶ 12 Præter. Secundum philosophum. 1. Physicorum terminus neque finitus neque infinitus est. Sed diuina potentia est omnium rerum terminus: ergo non est infinita.

¶ 13 Præter. Deus agit tota potentia sua. Si ergo potentia eius est infinita, semper effectus eius erit infinitus, quod est impossibile.

Text. 1. & 10.

Text. 79.

Text. 15.

Text. 66.

Text. 18.



li. 1. orthod. fidei ca. 17. a medio.

li. 8. de tria.

Vide p. par. q. 2. art. 2. i. d. 43. q. 1. ar. 1. 4. co. tra Genitil. cap. 44. 12. Metap. loc. 6 in fine. o. puf. 3. c. 19.

SED CONTRA est, quod dicit Damasc. quod infinitum est quod neque tempore, neque loco, neque comprehensione finitur: hoc autem conuenit diuinae potentiae: ergo diuina potentia est infinita. ¶ 2 Præter. Hila. dicit. Deus immensæ virtutis, viuens potestas quæ nusquam non adit, nec vsquam desit: omne autem immensum est infinitum: ergo potentia Dei est infinita.

RESPONDEO dicendum, quod infinitum dicitur dupliciter. Vno modo priuatiue, & sic dicitur infinitum, quod natum est habere finem, & non habet: tale autem infinitum non inuenitur nisi in quantitativis. Alio modo dicitur infinitum negatiue, id est, quod non habet finem. Infinitum primo modo acceptum Deo conuenire non potest, tum quia Deus est absque quantitate, tum quia omnis priuatio imperfectionem designat, quæ longe a Deo est. Infinitum autem dictum negatiue continet Deo quantum ad omnia quæ in ipso sunt: Quia nec ipse aliquo finitur nec eius essentia, nec sapientia, nec potentia, nec bonitas: vnde omnia in ipso sunt infinita. Sed de infinitate eius potentia specialiter sciendum est, quod cum potentia actiua sequatur actum, quantitas potentia sequitur quantitatem actus. vnumquodque enim tantum abundat in virtute agendi, quantum est in actu. Deus autem est actus infinitus, quod patet, ex hoc quod actus non finitur nisi dupliciter. Vno modo ex parte agentis, sicut ex voluntate artificis recipit quantitatem & terminum pulchritudo domus. Alio modo ex parte recipientis: sicut calor in lignis terminatur, & quantitatem recipit secundum dispositionem lignorum. Ipse autem diuinus actus non finitur ex aliquo agente, quia non est ab alio, sed est a seipso, neque finitur ex alio recipiente, quia cum nihil potentia passiuæ ei admisceatur, ipse est actus purus non receptus in aliquo. est enim Deus ipsum esse suum in nullo receptum. Vnde patet quod Deus est infinitus, quod sic videri potest. Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem: quia est receptum in natura speciei humanæ, & simile est de esse equi, vel cuiuslibet creature: esse autem Dei cum non sit in aliquo receptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se habet: & sic sicut esse in vniuersali acceptum ad infinita se potest extendere, ita diuinum esse infinitum est. & ex hoc patet quod virtus vel potentia sua actiua, est infinita. Sed sciendum, quod quamuis potentia habeat infinitatem ex essentia, tamen ex hoc ipso quod comparatur ad ea, quorum est principium, recipit quandam modum infinitatis, quem essentia non habet. Nam in obiectis potentia, quædam multitudo inuenitur, in actione etiam inuenitur quædam intentio secundum efficaciam agendi. Et sic potest potentia actiua attribui quædam infinitas secundum conformitatem ad infinitatem quantitatis, & continuæ, & discretæ. Discretæ quidem, secundum quod quantitas potentia attenditur secundum multa vel pauca obiecta, & hæc vocatur quantitas extensiuæ. Continue vero, secundum quod quantitas potentia attenditur in hoc quod remisse vel intense agit: & hæc vocatur quantitas intensiuæ. prima autem quantitas conuenit potentia respe-

ctu obiectorum, secunda vero respectu actionis. Istorum enim duorum actiua potentia est principium, vtroque autem modo diuina potentia est infinita. Nam numquam tot effectus facit, quin plures facere possit, nec vnquam ita intense operatur, quin intensius operari possit. Intentio autem in operatione diuina non est attendenda secundum quod operatio est in operante, quia sic semper est infinita, cum operatio sit diuina essentia, sed attendenda est secundum quod attingit effectum: sic enim a Deo mouentur quædam efficacius, quædam minus efficaciter.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod nihil, quod est in Deo, potest dici frustra, quia frustra est, quod est ad aliquem finem, quem non potest attingere: Deus autem, & quæ in ipso sunt, non sunt ad finem, sed sunt finis. Vel dicendum, quod Philosophus loquitur de potentia actiua naturali. Res enim naturales coordinatæ sunt adinuicem, & etiam omnes creature, Deus autem est extra hunc ordinem: Ipse enim est ad quem totus hic ordo ordinatur, sicut ad bonum extrinsecum, vt exercitus ad ducem: secundum Philosophum in 12. Metaphysicorum. Et ideo non oportet vt ei quod est in Deo, aliquid in creaturis respondeat.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod secundum Comment. in 8. Physicorum demonstratio illa de proportionem temporis & potentia mouentis, procedit de potentia infinita in magnitudine, quæ proportionatur infinito temporis cum sint vnus generis determinati, scilicet continuæ quantitatis, non autem tenet de infinito extra magnitudinem, quod non est proportionale infinito temporis, vt pote alterius rationis existens. Vel dicendum, vt tactum est in obiciendo, quod Deus, quia agit voluntarie, mensurat motum eius quod ab eo mouetur, sicut vult.

AD TERTIUM dicendum, quod licet voluntas Dei non possit mutare eius potentiam, potest tamen determinare eius effectum. Nam voluntas potentiam mouet.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod ipsa ratio facti vel creati repugnat infinito. Nam ex hoc ipso quod fit ex nihilo, habet aliquem defectum: & est in potentia, non actus purus. Et ideo non potest æquari primo infinito, vt sit infinitum.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod infinitum priuatiue dictum, quod est passio quantitatis, repugnat simplicitati, non autem infinitum quod est negatiue dictum.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod illa ratio procedit de infinito priuatiue dicto.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod aliquid potest esse distinctum dupliciter. Vno modo per aliud sibi adiunctum, sicut homo distinguitur per rationalem distinctum, sicut homo distinguitur per rationalem distinctum, quia illud adiunctum determinat ipsum ad aliquid. Alio modo per seipsum. Et sic Deus est distinctus ab omnibus rebus, & hoc eo ipso, quia nihil addi ei est possibile. vnde non oportet quod sit finitus, neque ipse, neque aliquid quod in ipso significatur.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod finis cum sit perfectionis, Deo nobilissimo modo attribuitur, scilicet, vt ipse essentialiter sit finis, non denominatiue finitus.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod sicut in quantitativis potest

Tex. 51. & 53.

Com. 79.

considerari infinitum secundum vnâ dimensionem, & non secundum aliam, & iterum infinitum secundum omnem dimensionem: ita & in effectibus. Possibile est enim aliquam creaturam posse producere effectus infinitos quantum est de se, secundum aliquid, vt pote secundum numerum in eadem specie, & sic omnium illorum effectuum natura est finita, vt pote ad vnâ speciem determinata, vt si accipiamus homines vel asinos infinitos. Non est autem possibile vt sit aliqua creatura quæ possit in effectus infinitos omnibus modis, & secundum numerum & secundum speciem, & secundum genera, sed hoc solius Dei est. Et ideo sola eius potentia est simpliciter infinita.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, sicut ad octauum.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit de infinito priuatiue dicto.

Et similiter dicendum ad 12.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod Deus semper agit tota sua potentia: sed effectus terminatur secundum imperium voluntatis, & ordinem rationis.

ARTICVLVS III.

Verum ea, quæ sunt nature impossibilia, sint Deo possibilia.

Glossa ordinaria sup illud. Contra naturam in secus.

TERTIO queritur: Verum ea, quæ sunt nature impossibilia, sint Deo possibilia. Et videtur quod non. Dicitur enim quædam glo. Rom. 1. quod Deus cum sit actor nature, non potest facere contra naturam: sed ea, quæ sunt impossibilia nature, sunt contra naturam: ergo Deus ea facere non potest.

¶ 2 Præter. Sicut omne in natura necessarium est demonstrabile, ita omne impossibile in natura est improbabile per demonstrationem: sed in omni conclusionem demonstrationis includitur demonstratio principii: in omnibus autem demonstrationis principii includitur hoc principium, quod affirmatio & negatio non sunt simul vera, ergo istud principium includitur in quolibet impossibili nature. Sed Deus non potest facere quod negatio & affirmatio sint simul vera, vt respondens dicebat: ergo nullum impossibile in natura potest facere.

¶ 3 Præter. Sub Deo sunt duo principia, ratio & natura: sed Deus ea quæ sunt impossibilia rationis facere non potest, sicut quod genus non prædicetur de specie, ergo nec illa quæ sunt impossibilia nature.

¶ 4 Præter. Sicut se habet falsum & verum ad cognitionem, ita se habet possibile & impossibile ad operationem: sed illud quod est falsum in natura, Deus scire non potest. ergo quod est impossibile in natura Deus non potest operari.

¶ 5 Præter. Quando est simile de vno & omnibus: quod probatur de vno intelligitur de omnibus esse probatum. Sicut si probatur de vno triangulo demonstrato quod habeat tres æquales duobus rebus, de omnibus intelligitur esse probatum. Sed similis ratio videtur de omni impossibili: quod Deus illud possit & non possit: tum ex parte facientis: quia diuina potentia infinita est: tum ex parte facti: quia omnis res habet potentiam obedientiæ ad Deum: quod si aliquid impossibile est nature quod facere non possit, vt respondens dicebat: videtur quod nullum impossibile facere possit.

¶ 6 Præter. Prima Timothee, 5. dicitur. Fidelis Deus qui seipsum negare non potest. Negaret autem seip-

Glossa inter linearis ibi. Ambros. super hunc locum Pauli, tom. 5.

sum: vt dicit glossa si promissum non impletur. Sicut autem promissum Dei est a Deo, ita omne verum est a Deo: qui vt dicit glossa. Ambros. Coriath. 12. super illud. Nemo potest dicere Dominus Iesus. Omne verum a quocumque dicatur a Spiritu sancto est. ergo non potest facere contra aliquod verum. Faceret autem contra verum si faceret aliquid impossibile. ergo Deus non potest facere aliquid impossibile in natura.

¶ 7 Præter. Ansel. dicit quod minimum inconueniens Deo est impossibile: Sed inconueniens esset quod affirmatio & negatio essent simul vera: quia intellectus esset ligatus. ergo Deus non potest facere hoc. Et ita non potest facere omnia impossibilia in natura.

¶ 8 Præter. Nullus artifex potest operari contra artem suam: quia principium suæ operationis est ars. Sed Deus faceret contra artem suam si faceret aliquid impossibile in natura: quia natura ordo, secundum quem illud est impossibile, est secundum artem diuinam: ergo Deus &c.

¶ 9 Præter. Magis est impossibile quod est impossibile per se, quam quod est impossibile per accidens. Sed Deus non potest facere quod est impossibile per accidens, scilicet quod id quod fuit non fuerit, vt patet per Hierony. qui dicit: quod cum cætera Deus possit, non potest facere virginem de corrupta: & per August. contra faustum, & per Philosophum in 5. Ethicorum. ergo Deus non potest facere id quod est impossibile per se in natura.

SED CONTRA est quod dicitur Lucæ 1. Non erit impossibile apud Deum omne verbum.

¶ 2 Præter. omnis potentia, quæ potest facere hoc & non illud, est potentia limitata: si ergo Deus potest facere possibilia in natura, & non impossibilia, vel hæc impossibilia, & non illa, vt quod Dei potentia sit limitata, quod est contra supra determinata. ergo &c.

¶ 3 Præter. Omne illud, quod non limitatur per aliquid, quod est in re, per nihil quod est in re impediri potest: sed Deus non limitatur per aliquid quod est in re, ergo per nihil quod est in re potest impediri, & ita veritas huius principii, affirmatio & negatio non possunt esse simul, non potest impedire quin Deus possit facere. Et pari ratione de omnibus aliis.

¶ 4 Præter. Priuationes non suscipiunt magis & minus: sed impossibile dicitur secundum priuationem potentia, si ergo vnum impossibile est quod Deus facere potest, vt cæcum illuminare: videtur pari ratione quod potest facere omnia.

¶ 5 Præter. Omne quod resistit alicui, resistit in ratione alicuius oppositionis: sed potentia diuina nihil est oppositum: vt ex supra dictis patet: ergo ei nihil potest resistere. Et ita potest facere omnia impossibilia.

¶ 6 Præter. Sicut cæcitas opponitur visioni, ita virginitas partui, sed Deus fecit quod virgo manens virgo pareret: ergo pari ratione potest facere quod cæcus manens cæcus videat, & potest facere quod affirmatio & negatio sint simul vera, & per consequens omnia impossibilia.

¶ 7 Præter. difficilius est coniungere formas substantiales disparatas, quam formas accidentales, sed Deus coniunxit in vnum formas substantiales maxime disparatas, scilicet diuinam & humanam, quæ differunt secundum creatum & increatum. ergo multo amplius potest coniungere duas formas accidentales in vnum, vt faciat quod idem sit album & nigrum. Et sic idem quod prius.

¶ 8 Præter. Posito quod a diffinito remoueatur aliquid quod

Lib. 1. Cur Deus homo ca. 20. circa princip.

Ad Euthym. chm de eussioita virginitatis aliquantulum a principio tom. 1. cap. 5. in principio

ca. 2. in fin.



quod cadat in eius diffinitione, sequitur contraria esse simul, sicut quod homo non sit rationalis, sed terminari ad duo puncta est in diffinitione lineae rectae: ergo si quis hoc remoueat a linea recta, sequitur quod duo contraria sint simul: sed Deus hoc fecit, quando intrauit ianuis clausis ad discipulos, tunc enim fuerunt duo corpora simul, & sic sequitur, quod duae lineae fuerunt terminatae ad duo puncta tantum, & vnaquaeque ad duo puncta: ergo Deus potest facere quod affirmatio & negatio sint simul vera, & per consequens potest facere omnia impossibilia.

Text. 17. Vide. 1. p. q. 25. ar. 2. 3. 4.

RESPONDEO dicendum, quod secundum Philosophum in 5. Metaphysic. possibile & impossibile dicuntur tripliciter. Vno modo secundum aliquam potentiam actiuam vel passiuam, sicut dicitur homini possibile ambulare secundum potentiam gressiuam: volare vero impossibile. Alio modo non secundum aliquam potentiam, sed secundum seipsum, sicut dicimus possibile quod non est impossibile esse, & impossibile dicimus, quod necesse est non esse.

Tertio modo dicitur possibile secundum potentiam mathematicam, quae est in geometricis, prout dicitur linea potentia commensurabilis, quia quadratum eius est commensurabile. Hoc autem possibile praetermissio, circa alia duo consideremus. Sciendum est ergo, quod impossibile, quod dicitur secundum nullam potentiam, sed secundum seipsum, dicitur ratione discoharentiae terminorum. Omnis autem discoharentia terminorum, est in ratione alicuius oppositionis: in omni autem oppositione includitur affirmatio & negatio ut probatur. 10. Metaphysic. vnde in omni tali impossibili implicatur affirmatioem & negationem esse simul. hoc autem nulli actiuae potentiae attribui potest, quod sic patet. Omnis actiua potentia consequitur actualitatem & entitatem eius cuius est: vnuquodque autem agens est natum agere si bi simile, vnde omnis actio actiuae potentiae terminatur ad esse. Et si enim aliquando sit per actionem non esse, ut in corruptione patet, tamen hoc non est, nisi in quantum esse vnius non compatitur esse alterius, sicut esse calidi non compatitur esse frigidi: & ideo calor ex principali intentione generat calidum, sed quod corrumpat frigidum, hoc est ex consequenti. hoc autem quod est affirmationem & negationem esse simul, rationem entis habere non potest, nec etiam non entis, quia esse tollit non esse, & non esse tollit esse: vnde nec principaliter, nec ex consequenti potest esse terminus alicuius actionis potentiae actiuae.

Li. 10. co. 15.

Impossibile vero, quod dicitur secundum aliquam potentiam, potest attendi dupliciter: vno modo propter defectum ipsius potentiae ex seipsa, quia videlicet ad illum effectum non potest se extendere, ut pote quando non potest agens naturale transmutare aliquam materiam. Alio modo ab extrinseco, ut pote cum potentia alicuius impeditur vel ligatur. Sic ergo aliquid dicitur impossibile fieri tribus modis. Vno modo propter defectum actiuae potentiae, siue in transmutando materiam, siue in quocunque alio. Alio modo propter aliquod resistens vel impediens. Tertio modo propter hoc, quod id quod dicitur impossibile fieri, non potest esse terminus actionis. Ea ergo quae sunt impossibilia in natura primo vel secundo modo, Deus facere potest. Quia eius potentia cum sit infinita, in nullo defectum patitur: nec est aliqua materia quam transmutare non possit ad libitum: eius enim potentiae resisti non potest. Sed id, quod tertio

modo dicitur impossibile, Deus facere non potest: cum Deus sit actus maxime & principale ens. Vnde eius actio non nisi ad ens terminari potest principaliter, & ad non ens consequenter. Et ideo non potest facere quod affirmatio & negatio sint simul vera: nec aliquid eorum, in quibus hoc impossibile includitur. Nec hoc dicitur non posse facere, propter defectum suae potentiae, sed propter defectum possibili, quod a ratione possibili deficit, propter quod dicitur a quibusdam, quod Deus potest facere, sed non potest fieri.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod verbum Augustini, in gloss. illa non est intelligendum quod Deus non possit facere aliter quam natura faciat, cum ipse frequenter faciat contra consuetum cursum naturae, sed quia quicquid in rebus facit, non est contra naturam, sed est eis natura, eo quod ipse est conditor & ordinator naturae. Sic enim in rebus naturalibus videtur, quod quando aliquod corpus inferius a superiori mouetur, est ei ille motus naturalis, quamuis non videatur conueniens motui, quem naturaliter habet ex seipso, sicut mare mouetur secundum fluxum & refluxum a luna, & hic motus est ei naturalis, ut Commen. dicit in tertio Coe. & Mundi, licet aqua secundum seipsam motus naturalis sit ferri deorsum, & hoc modo omnes creaturae quasi pro naturali habent quod a Deo in eis sit. Et propter hoc in eis distinguitur potentia duplex: Vna naturalis, ad proprias operationes vel motus. Alia quae obediens dicitur, ad ea quae a Deo recipiunt.

D. 917.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod in quolibet impossibili implicatur affirmationem & negationem esse simul secundum hoc quod est impossibile, sed ea quae sunt impossibilia propter defectum potentiae naturalis, ut caecum, videntem fieri, vel aliquid huiusmodi, cum non sint impossibilia secundum seipsa, non implicent huiusmodi impossibile secundum seipsa, sed per comparisonem & potentiam naturalem cui sunt impossibilia. Ut si dicamus, natura potest facere caecum videntem; implicatur praedictum impossibile: quia naturae potentia est terminata ad aliquid, ultra quod est id quod ei attribuitur.

3. de coelo comen. 20. 2. medio. D. 736.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod impossibilia rationalis Philosophiae non sunt secundum aliquam potentiam, sed secundum seipsa. Quia ea quae sunt in rationali philosophia, non sunt applicata ad materiam, vel ad aliquas potentias naturales.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod est falsum in natura, est falsum simpliciter: & ideo non est simile. AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod non est eadem ratio de omni impossibili: quia quaedam sunt impossibilia per se, quaedam per respectum ad aliquam potentiam, ut supra dictum est. Nec hoc quod dissimiliter se habent ad diuinam potentiam, impedit infinitatem diuinae potentiae, uel obedientiam creaturae.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod Deus, id quod iam uerum est non destruit: quia non facit, ut quod uerum fuit, non fuerit, sed facit quod aliquid non sit uerum, quod aliis uerum esset. Sicut cum suscitatur mortuum, facit quod non sit uerum eum esse mortuum, quod aliter uerum esset. Vel aliter dicendum, quod non est simile: quia ex hoc, quod Deus non impletur promissum, sequeretur eum non esse ueracem. Ex hoc autem quod aliquem suum effectum destruit, hoc non sequitur: quia non ordinauit, ut suus effectus perpetuo maneret: sicut ordinauit quod promissum impletur.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod non potest facere affirmationem & negationem esse simul. Non quia affirmatio & negationem esse simul. Non quia affirmatio & negationem esse simul. Non quia affirmatio & negationem esse simul.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod ars Dei non solum se extendit ad ea quae facta sunt, sed ad multa alia. Vnde quando in aliquo mutat cursum naturae: non propter hoc contra artem suam facit. AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod Sortem non cucurrisse si cucurrit, dicitur impossibile per accidens: eo quod Sortem currere vel non currere, quantum est in se, est contingens: sed per implicationem huius quod est praeteritum non fuisse: sit impossibile per se. Et ideo dicitur impossibile per accidens, quasi per aliud adueniens. Hoc autem adueniens est impossibile secundum seipsam. Et plane implicat contradictionem: Dicere enim quod fuit, & non fuit, sunt contradictoria. Quod sequitur si fiat quod praeteritum non fuerit. AD PRIMVM vero quod in contrarium obiicitur dicendum, quod verbum dicitur non solum quod ore profertur, sed quod mente concipitur. Hoc autem quod est affirmationem & negationem esse simul veram: non potest mente concipi: ut probatur 4. Metaphysic. & per consequens nec aliquid eorum in quibus hoc includitur. Cum enim contrariae opinioniones sint quae sunt contrariorum, secundum Philosophum: sequitur eundem simul habere contrarias opinioniones: & ita non est contra verbum Angelis, si dicitur quod Deus non potest praedictum impossibile.

Ad 1. con.

lib. 4. co. 9.

in corp. art. circa finem.

in corp. art.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod potentia Dei non potest praedictum impossibile: quia deficit a ratione possibili. Et ideo potentia Dei non dicitur limitari. quamuis hoc non possit.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod Deus dicitur hoc non posse. non a libero arbitrio quasi impeditus, ut dictum est: sed quia hoc non potest esse terminus actionis alicuius actiuae potentiae. AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod priuatio non recipit magis & minus secundum se. Potest tamen recipere secundum causam. Sicut aliquis dicitur magis caecus, qui habet oculum erutum: quam cuius vitus impeditur propter aliquem humorem impediendum. Et similiter dicitur magis impossibile: quod est secundum seipsum impossibile: quam quod est simpliciter impossibile. AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod sicut iam dictum est: Deus non dicitur hoc non posse, quod non impediatur ab aliquo, sed rationibus praedictis. AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod uirginitas non opponitur partui, sicut caecitas uisui, sed opponitur virili commitioni, sine qua natura partum facere non potest. Deus autem potest. AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod illa opposita, creatum & increatum, non fuerunt in Christo secundum idem; sed secundum diuersas naturas. Vnde non sequitur quod Deus non potest facere opposita in esse, eadem secundum idem. AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod quando Christus intrauit ianuis clausis: & duo corpora fuerunt simul, non est aliquid factum contra geometriae principia. Nam ad duo puncta diuersorum corporum ex vna parte, non terminabatur vna linea, sed duae. Quamuis enim duae lineae mathematicae non sint distinguibiles nisi secundum situm, ita quod intelligi non potest duas lineas tales simul esse, tamen duae lineae naturales distinguuntur in subiecto. Ita quod, posito quod duo corpora sint simul: sequitur, quod duae lineae sint simul, & duo puncta, & duae superficies.

ARTICVLVS IIII.

Primum sit indicandum aliquid possibile, uel impossibile, secundum causas inferiores, uel superiores.

Quarto quaeritur. Vtrum sit indicandum aliquid possibile vel impossibile secundum causas inferiores, aut secundum causas superiores. Et videtur quod possibile vel impossibile secundum causas inferiores, est secundum causas superiores. Quia sicut dicit quaedam glossa. 2. col. 10. Stultitia sapientium mundi fuit, quia iudicauerunt possibile & impossibile secundum quod videbant in rerum natura: ergo non est iudicandum de possibili & impossibili secundum causas inferiores, sed secundum superiores.

Glossa inter linearis ibi

¶ 2. Praet. Secundum Philosophum in 10. Metaphysic. illud quod est primum in omni genere, est mensura omnium quae sunt illius generis: sed diuina Potentia est prima potentia. ergo secundum eam debet aliquid iudicari possibile & impossibile.

Tex. co. 1.

¶ 3. Praet. Quanto causa magis influit in effectum, tanto secundum eam magis debet iudicium sumi, sed causa prima magis influit in effectum, quam causa secunda: ergo secundum causam primam magis debet iudicari de effectu. Effectus ergo iudicandi sunt possibili vel impossibiles secundum causas superiores.

¶ 4. Praet. Illuminare caecum est impossibile, secundum causas inferiores, & tamen hoc est possibile, cum quandoque fiat. ergo non est iudicandum si aliquid impossibile sit secundum causas inferiores, sed secundum superiores.

¶ 5. Praet. Mundum fore fuit possibile, antequam mundus esset: non autem fuit possibile secundum causas inferiores: ergo idem quod prius.

SED CONTRA. Secundum illam causam effectus deberet iudicari possibilis, a qua recipit possibilitatem: sed effectus recipit possibilitatem vel contingentiam, aut etiam necessitatem a causa proxima, non autem a remota: sicut meritum recipit contingentiam a libero arbitrio, quod est causa proxima, non autem necessitatem a praedestinatione diuina, quae est causa remota, ergo secundum causas inferiores, quae sunt proxima, debet iudicari aliquid possibile vel impossibile.

¶ 2. Praet. Quod est possibile secundum causas inferiores, est etiam possibile secundum causas superiores, & ita est possibile secundum omnem modum: sed quod est possibile secundum omnem modum, est possibile simpliciter: ergo secundum causas inferiores est aliquid indicandum possibile simpliciter.

¶ 3. Praet. Causae superiores sunt necessariae: si ergo secundum eas essent iudicandi effectus, omnes effectus erunt necessarii: quod est impossibile.

¶ 4. Praet. Deo sunt omnia possibilis: si ergo secundum ipsum possibile & impossibile iudicetur omnino, nihil est impossibile: quod est inconueniens.

¶ 5. Praet. Nominibus utendum est secundum quod plures utuntur: sed de potentia hoc modo homines loquuntur, quod sint ita ordinate, potentia, dispositio, necessitas, & actus: haec autem inueniuntur in causis inferioribus, non superioribus: ergo non est iudicandum de possibilitate rerum secundum causas superiores, sed secundum inferiores.

RESPONDEO dicendum, quod iudicium de possibili & impossibili potest considerari dupliciter. Vno modo ex parte iudicantium. Alio modo ex parte eorum

de quo iudicatur. Quantum ad primum, sciendum est, quod si sunt duae scientie, quarum una considerat causas altiores, & alia minus altas, iudicium in utraque non eodem modo sumetur, sed secundum causas, quas utraque considerat, ut patet in medico & astrologo, quorum astrologus considerat causas superiores, medicus autem causas proximas. Unde medicus dabit iudicium de sanitate vel morte infirmi secundum causas proximas, id est, virtutem naturae, & virtutem morbi: astrologus vero secundum causas remotas, scilicet secundum positionem siderum. Eodem modo est in proposito. Est enim duplex sapientia, scilicet mundana, quae dicitur Philosophia, quae considerat causas inferiores. Causas causas, & secundum eas iudicat. Et diuina, quae dicitur Theologia, quae considerat causas superiores, id est, diuinas, secundum quas iudicat. Dicuntur autem superiores causas, diuina attributa, ut sapientia, bonitas, & voluntas diuina, & huiusmodi. Sciendum tamen, quod ista quaestio frustra mouet de effectibus, qui non possunt esse nisi superiorum causarum, id est, quos solus Deus facere potest. illos enim non conuenit dici possibiles, vel impossibiles secundum causas inferiores. Sed haec quaestio mouetur de illis effectibus, qui sunt causarum inferiorum. Hi enim effectus sunt inferiorum & superiorum: sic enim potest in dubitationem verti. Similiter etiam ista quaestio non habet locum in illis possibilibus & impossibilibus, quae non dicuntur secundum aliquam potentiam, sed secundum seipsa. Effectus autem causarum secundarum, de quibus est quaestio, secundum iudicium Theologi, dicuntur possibiles & impossibiles secundum causas superiores: secundum autem iudicium Philosophi, dicuntur possibiles vel impossibiles secundum causas inferiores. Si autem consideretur istud iudicium quantum ad naturam eius, de quo iudicatur, sic patet quod effectus debent iudicari possibiles vel impossibiles secundum causas proximas, cum actio causarum remotarum, secundum causas proximas determinetur, quas praecipue effectus imitantur. & ideo secundum eas praecipue iudicium de effectibus sumitur. Et hoc patet etiam per simile de potentia passiva. Nam materia non dicitur proprie loquendo in potentia ad aliquid, quae est remota, sicut terra ad scipsum, sed quae est propinqua vno motore potens exire in actum, ut patet per Philosophum 9. Meta. sicut aurum est potentia sciphus, sola arte educente in actum. Et similiter effectus in quantum est ex sui natura, non nisi propinquis causis possibiles vel impossibiles dicuntur.

r. Metaph. tex. 17. to. 3

lib. 9. co. 1. & 12.

Ad primum dicendum, quod sapientes mundi propter hoc stulti vocantur, quia quae secundum causas inferiores sunt impossibilia, simpliciter & absolute impossibilia iudicabant, etiam Deo.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod comparatio possibilis ad potentiam, non est sicut mensurati ad mensuram, sed sicut obiecti ad potentiam. Contingit tamen diuinam potentiam omnium potentiarum esse mensuram.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod licet causa prima maxime influat in effectum, tamen eius influenza per causam proximam determinatur & specificatur, & ideo eius similitudinem imitatur effectus.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod quantum illuminare caecum sit Deo possibile, non tamen potest dici omnino possibile.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod mundum fore, fuit possibile respectu causarum superiorum. Unde hoc non pertinet ad quaestionem praesentem. Et praeterea, istud dicitur,

Mundum fore, est possibile, non solum secundum diuinam potentiam actiuam, sed secundum seipsum, quia termini non sunt dissonantes.

Ad primum contrarium.

Ad primum quod in contrarium obiicitur dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad naturam effectus, de quo iudicatur.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod licet illud quod est possibile secundum causas inferiores, sit etiam possibile secundum superiores: non tamen est ita de impossibili: immo magis est contrarium: unde non sequitur quod iudicium debeat sumi vniuersale sicut vniuersaliter secundum causas inferiores de possibili & impossibili.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod non iudicantur aliquae impossibilia vel impossibilia secundum aliquas causas, quia sunt similes illis causis in possibilitate vel in impossibilitate, sed quia causis illis sunt possibiles vel impossibiles.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod secundum considerationem Theologi, omnia illa quae non sunt in se impossibilia, possibilia dicuntur: sed illud, Omnia possibilia sunt credenti: & non est impossibile apud Deum omne verbum.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod licet omnia illa in causis superioribus non inueniantur, tamen causis superioribus sunt subiecta. Et praeterea, obiectio illa procedit de potentia passiva, non de actiua: de qua nunc loquimur.

ARTICVLVS V.

Utrum Deus possit facere quae non facit.

Quinto quaeritur. Utrum Deus possit facere quae non facit, & dimittere quae facit. Et vbi non, Deus non potest facere nisi quod praescit se facturum: sed non praescit se facturum nisi quod facit. Ergo Deus non potest facere nisi quod facit. Sed dicit respondens, quod ratio ista procedit de potentia in ordine ad praescientiam, non de potentia absoluta.

¶ 2 Sed contra. immobilia sunt diuina humanis: sed apud nos quae fuerunt, non possunt non fuisse: et ergo multo minus quae Deus praesciuit, non potest non praesciuisse: sed praescientia manet non potest alia facere. Ergo Deus absolute loquendo, non potest alia facere quam quae facit.

¶ 3 Praet. Sicut diuina natura est immutabilis, & ita diuina sapientia: sed ponentes Deum agere ex necessitate naturae, ponebant eum non posse alia quam quae facit. Ergo & similiter nos debemus ponere qui dicimus Deum agere secundum ordinem sapientiae. Sed dicit respondens, quod ratio ista procedit de potentia regulari per sapientiam, non de potentia absoluta.

¶ 4 Sed contra. Illud quod non potest fieri secundum ordinem sapientiae, absolute homini Christo impossibile dicitur: quamuis illud potuerit de potentia absoluta. Dicitur enim Ioan. 8. Si dixeris, quod non noui eum, ero similis vobis mendax. Poterat enim Christus haec verba pronuntiare, sed quia contra ordinem sapientiae erat, dicitur absolute, quod Christus non potuerit mentiri: ergo multo amplius quod non est secundum ordinem sapientiae: absolute loquendo, Deus non potest.

¶ 5 Praet. In Deo duo contradictoria simul esse non possunt: sed absolutum & regulatum contradictionem implicat. Nam absolutum est, quod secundum se considerat. Illud vero quod regulatur, ordinem ad aliud habet: ergo in Deo non debet poni potentia absoluta & regulari.

¶ 6 Praet. Potentia & sapientia Dei sunt aequales, vna ergo aliam non excedit: potentia ergo absque sapientia esse non potest, & ita potentia diuina semper est sapientia regulari.

¶ 7 Praet. Quod Deus fecit est iustum: sed non potest facere

facere nisi iustum: ergo non potest facere nisi quod se agit, vel facit.

¶ 8 Praet. Bonitatis diuinae est, ut non solum se comunicet: sed ordinatissime se comunicet. Sic ergo ea quae sunt a Deo, ordinate sunt. Sed praeter ordinem Deus facere non potest. Ergo non potest facere alia quam quae fecit.

¶ 9 Praet. Deus non potest facere nisi quod vult: quia in agentibus per voluntatem, potentia sequitur voluntatem, velut imperantem. Sed non vult nisi quae facit. Ergo non potest facere nisi quod facit.

¶ 10 Praet. Deus cum sit sapientissimus operator, nihil agit sine ratione. Rationes autem quibus Deus agit. Dionys. 5. cap. de diu. no. dicit esse productiuas existentium. Existentia autem sunt, quae sunt. Et sic Deus rationes non habet nisi eorum quae sunt. Ergo non potest facere nisi ea quae facit.

cap. 5. a medio illius.

¶ 11 Praet. Secundum Philosophos, res naturales sunt in primo motore qui Deus est: sicut artificia in artifice: & sic Deus operatur tanquam artifex. Sed artifex non operatur sine forma vel idea sui operis. Dominus enim quae est materia, est a domo quae est in mente artificis secundum Phil. Sed Deus non habet ideas nisi eorum quae fecit, vel facit, vel facturum est. Ergo praeter hoc, Deus nihil agere potest.

2. de generatione animalium cap. 1. non remouere a sua.

¶ 12 Praet. Augustinus in libro de Symbolo dicit. Hoc solum Deus non potest, nisi quod non vult. Sed non vult nisi quae facit, ergo non potest nisi quae facit.

¶ 13 Praet. Deus mutari non potest: ergo non se habet ad vtrumlibet contrarium, & sic sua potentia est determinata ad vnum. Ergo non potest facere nisi quae facit.

¶ 14 Praet. Quicquid Deus facit aut dimittit, facit aut dimittit optima ratione. Sed Deus non potest facere aliquid aut dimittere nisi optima ratione. Ergo non potest facere nec dimittere nisi quod facit aut dimittit.

¶ 15 Praet. Optimi est optima adducere secundum Platonem, & sic Deus cum sit optimus, optimam facit: sed optimam cum sit superlatiuum, vno modo est. Ergo Deus non potest facere alio modo, vel alia quam quae facit.

Sed contra est quod dicit Christus Deus & homo Matt. 26. An possum rogare patrem: Poterat ergo Christus aliquid quod non faciebat.

¶ 2 Praet. Ephe. 3. dicitur. Ei qui potest omnia facere superabundanter quam intelligimus aut petimus. non tamen omnia facit. Ergo potest alia facere quam quae facit.

¶ 3 Praet. Potentia Dei est infinita. Hoc autem non esset, si determinaretur ad ea tantum quae facit. Ergo potest alia facere quam quae facit.

¶ 4 Praet. Hug. de sancto Vict. dicit, quod omnipotentiae Dei non adaequatur opus. Ergo potentia excedit opus, & ita plura potest facere quam quae facit.

¶ 5 Praet. Potentia Dei est actus non finitus, quia non per aliquid finitur: hoc autem non esset, si limitaretur ad ea quae facit. Ergo idem quod prius.

Prima p. q. 25. art. 5. 1. d. 43. q. 2. Secundo contra a. 23. v. 6. q. 30. & lib. 3. cap. 98.

De his opinionibus videtur de primam parte. q. 19. art. 2.

Respondens. Dicendum, quod hic error. scilicet Deum non posse facere nisi quae facit, duorum fuit. Primo fuit quorundam Philosophorum dicentium Deum agere ex necessitate naturae. Quod si esset, cum natura sit determinata ad vnum, diuina potentia ad alia agenda se extendere non posset quam ad ea quae facit. Secundo fuit quorundam Theologorum considerantium ordinem diuinae iustitiae & sapientiae, secundum quem res sunt a Deo, quem Deum praetere non posse dicebant. Et incidebant in hoc, ut dicerent quod Deus non potest facere nisi quae facit. Et imponitur hic error magistro Petro Almaraco. Harum ergo positionum veritate inquiramus vel salutatem. Et primo prima. Quod, nisi Deus

non agat ex necessitate naturae, planum est videre. Omne enim agens, agit propter finem, quia omnia operantur bonum. Actio autem agentis ad hoc quod sit conueniens fini, oportet quod ei adaptetur & proportionetur: quod non potest fieri nisi ab aliquo intellectu, qui finem & rationem finis cognoscat, & proportionem finis ad id quod est ad finem, aliter conuenientia actionis ad finem casualis esset. Sed intellectus praordinans in finem, quandoque quidem est coniunctus agenti vel mouenti, ut homo in sua actione: quandoque separatus, ut patet in sagitta, quae ad determinatum finem tendit, non per intellectum sibi coniunctum, sed per intellectum hominis ipsam dirigentem. Impossibile est autem id, quod agit ex naturae necessitate, sibi ipsi determinare finem, quia quod est tale, est ex se agens, & quod est agens vel motum ex seipso, in ipso est agere vel non agere, moueri vel non moueri: ut dicitur. 8. Physic. & hoc non potest competere ei quod ex necessitate mouetur, cum sit determinatum ad vnum. Unde oportet quod omni ei quod agit ex necessitate naturae, determinetur finis ab aliquo quod sit intelligens. Propter quod dicitur a Philosophis, quod opus naturae, est opus intelligentiae. Unde, si aliquando aliquod corpus naturale adiungitur alicui intellectui: sicut in homine patet, quantum ad illas actiones quibus intellectus illius finem determinat, obedit naturae voluntati, sicut ex motu locali hominis patet: quantum vero ad illas actiones, in quibus ei finem non determinat, non obedit, sicut in actu nutrimenti & augmenti. Ex his ergo colligitur, quod id, quod ex necessitate naturae agit, impossibile est esse principium agens, cum determinetur sibi finis ab alio. Et sic patet, quod impossibile est Deum agere ex necessitate naturae, & ita radice primae positionis falsa est. Sic autem restat inuestigare de secunda positione. Circa quod sciendum est, quod dupliciter dicitur aliquis non posse aliquid, vno modo absolute, quando scilicet aliquid principiorum, quod sit necessarium actioni, ad actionem illam non se extendit, ut si pes sit contractus, homo non potest ambulare. Alio modo ex suppositione posito. n. opposito alicuius actionis, actio fieri non potest: non enim possum ambulare dum sedeo. Cum autem Deus sit agens per voluntatem & intellectum, ut probatum est, oportet in ipso tria actionis principia considerare. Et primo intellectum: secundo voluntatem: tertio potentiam naturae. Intellectus ergo voluntatem dirigit, voluntas vero potentiae imperat, quae exequitur. Sed intellectus non mouet nisi in quantum proponit voluntati suae appetibile: unde totum mouere intellectum est in voluntate. Sed dupliciter dicitur Deum absolute non posse aliquid. Vno modo quando potentia Dei non se extendit in illud, sicut dicimus, quod Deus non potest facere quod affirmatio & negatio sint simul vera, ut ex supra dictis patet. Sic autem non potest dici, quod Deus non potest facere nisi quod facit. Constat enim, quod potentia Dei ad multa alia potest se extendere. Alio modo, quando voluntas Dei ad illud se extendere non potest. Oportet enim, quod qualibet voluntas habeat aliquem finem, quem naturaliter velit: & cuius contrarium vel le non possit. Sicut homo naturaliter & de necessitate vult beatitudinem, & miseriam velle non potest. Cum hoc autem, quod voluntas velit necessario finem suum naturalem, vult etiam de necessitate ea, sine quibus finem habere non potest, si hoc cognoscat. & haec sunt quae sunt commensurata fini. Sicut si volo vitam, volo cibum. Ea vero, sine quibus finis haberi potest, quae non sunt

In isto art.

art. 5. huius quaest.



sunt fini commensurata, nō de necessitate vult. Finis ergo naturalis diuinae voluntatis, est eius bonitas, quā non velle non potest. Sed fini huic non commensuratur creatura, ita quod sine his diuina bonitas manifestari non possit, quod Deus intendit ex creaturis. Sicut enim manifestatur diuina bonitas per res quae nunc sunt, & per hunc rerum ordinem, ita potest manifestari per alias creaturas, & alio modo ordinatas, & ideo diuina voluntas absque prauidicio bonitatis iustitiae, & sapientia, potest se extendere in alia quā quae facit. Et in hoc fuerunt decepti errantes, Aestima uerunt enim ordinem creaturarum esse quāsi commensuratum diuinae bonitati, quasi absque eo esse nō posset. Patet ergo quod absolute Deus non potest facere alia quā quae fecit. Sed quia ipse non potest facere, quod contradictoria sunt simul vera, ex suppositione potest dici, quod Deus non potest alia facere quā quae fecit, supposito enim, quod ipse non velit alia facere, vel quod praesciuerit se non alia facturum, non potest alia facere, ut intelligatur composita, non diuisim.

Ad primum ergo dicendum, quod haec locutio, Deus non potest facere nisi quod praescit se facturum, est duplex: quia exceptio potest referri ad potentiam, quae importatur per ly potest, vel ad actum, quae importatur per ly facere. In primo modo, tunc locutio est falsa. Plura enim potest facere quā praesciat se facturum: & in hoc sensu ratio procedebat. Si autem secundo modo, sic locutio est vera, & est sensus, quod non potest esse quod aliquid fiat a Deo, & non sit a Deo praescitum. Sed hic sensus non est ad propositum.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod in Deo non cadit praeteritum & futurum: sed quicquid est in eo, est totum in praesenti aternitatis. Nec praeteritum vel futurum in eo uerbum significatur, nisi per respectum ad nos: unde non habet hic locum obiectio de necessitate praeteriti. Nihilominus dicendum est, quod obiectio non est ad propositum: quia praescientia non commensuratur potentiae faciendi, de qua est quaestio: sed solum diuinae actioni, ut dictum est.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod illi qui dicebant Deū agere ex necessitate naturae, ponebant positionē de qua agitur non solum ratione immutabilitatis naturae, sed ratione determinationis naturae ad unum. Sapientia autem diuina non est determinata ad unum: sed se habet ad multa facienda: unde non est simile.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod Christus non poterat uelle dicere illa uerba absolute: quae mendacium important sine prauidicio suae bonitatis. Sic autem non est in proposito: ut ex dictis patet. Et ideo non sequitur.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod absolutum & regulatum non attribuuntur diuinae potentiae: nisi ex nostra consideratione: quae potentiae Dei in se considerat quae absoluta dicitur, aliquid attribuit: quod nō attribuit ei secundum quod ad sapientiam comparatur: prout dicitur ordinata.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod potentia Dei nunquam est in re sine sapientia: sed a nobis consideratur sine ratione sapientiae.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod Deus fecit, quicquid est iustum in actu, nō autem quicquid est iustum in potentia: potest enim aliquid facere, quod nunc non est iustum: quia non est, tamen si esset, faceret iustum.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod diuina bonitas potest se commutare ordinate, non solum isto modo, quo res operatur, sed multis aliis.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod licet Deus non velit facere

re nisi quae facit, potest tamen alia uelle. Et ideo absolute loquendo, potest alia facere. Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod rationes illas, de quibus Dionysius loquitur, intelligit esse productiuas existētiū absolute, non solum autem eorū, quae nūc sunt in actu.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod in hac quaestione uersatur, utrum eorum, quae nec sunt, nec erunt, quae tamen Deus facere potest, sit idea. Videtur dicendum, quod si idea secundum completam rationem accipiatur, scilicet secundum quod idea nominat formam artis, non solum intellectu excogitatur, sed etiam per uoluntatem ad opus ordinatam, sic praedicta non habent ideam. Si uero accipiatur secundum imperfectam rationem, prout scilicet est solum excogitata in intellectu artificis, sic habet ideam. Patet enim in artifice creato, quod excogitat aliquas operationes quae nunquam operari intendit. In Deo uero quicquid ipse cognoscit, est in eo per modum excogitari: cum in ipso non differat cognoscere actu & habitu. Ipse enim nouit totam potentiam suam: & quicquid potest. Unde omnium quae potest, habet rationes quae si excogitatas.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod intelligendum est hoc Deum non posse: quod non uult se posse. Et sic non facit ad propositum.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod licet Deus sit immutabilis, tamen eius uoluntas non est determinata ad unum in his quae faciendae sunt. & ideo habet liberū arbitriū.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod optima ratio, qua Deus, omnia facit, est sua bonitas, & sua sapientia, quae manerent etiam si alio uel alio modo faceret.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod facit, est optimum per ordinem ad Dei bonitatem. Et ideo quicquid aliud est ordinabile ad eius bonitatem, secundum ordinem suae sapientiae, est optimum.

ARTICVLVS VI.

Utrum Deus possit facere quae sunt alijs possibilia.

Extorquetur: utrum Deus possit facere quae sunt alijs possibilia, ut peccare, ambulare, et huiusmodi. Et uideatur quod sic. Quia Augustinus dicit, quod melior est natura, quae potest peccare, quā quae peccare non potest: sed omne quod est optimum, est Deo attribuendum. ergo Deus potest peccare.

2<sup>a</sup> Praet. illud, quod est laudabilitatis, nō debet Deo subtrahi: sed in laudem uiri dicitur Eccl. 3. 1. Qui potuit transgredi & non est transgressus: ergo posse transgredi & non transgredi Deo debet attribui.

3<sup>a</sup> Praet. Philosophus dicit, potest Deus & studiosus, praua agere: ergo Deus potest peccare.

4<sup>a</sup> Praet. Quicumque consentit in peccatum mortale, peccat mortaliter, quicquidque praecipit peccatum mortale, consentit, immo quodammodo principaliter facit. Cum ergo Deus praeeperit peccatum mortale, Abraham scilicet, quod interficeret filium innocētem, & Osee, quod acciperet mulierem fornicariam: & faceret ex ea filios fornicationis, & Semey, ut malediceret David, ut habetur 2. Reg. 16. quem constat peccasse ex poena sibi inflata 2. Reg. 12. Videtur, quod ipse peccauerit mortaliter.

5<sup>a</sup> Praet. Quicumque cooperatur peccanti mortaliter, ipse peccat mortaliter. Sed Deus cooperatur peccanti mortaliter. Ipse enim operatur in omni operatione, & per consequens in omni eo qui mortaliter peccat, ergo Deus peccat.

enchiridii. Ca. 105. tomo 3.

lib. 4. topic. cap. 5. in medio.

In li. de gra. & li. arb. ca. 21. to. 7.

6<sup>a</sup> Praet. August. in lib. de natura & libero arbitrio, & habetur in glo. Ro. 1. Quod Deus operatur in cordibus hominū, inclinādo uoluntates eorū in quodcūque uoluerit, siue in bonū siue in malū. Sed inclinare uoluntatē hoīs in malū, est peccatum: ergo Deus peccat.

7<sup>a</sup> Praet. Homo factus est ad imaginē Dei, ut habetur Gen. 1. Sed quod inuenit in imagine, oportet inueniri in exemplari. Hominis autē uoluntas est ad utrumlibet. ergo & uolūtas Dei, & ita potest peccare & non peccare.

8<sup>a</sup> Praet. Quicquid potest uirtus inferior, potest & superior. Sed homo cuius uirtus est inferior diuina uirtute, potest ambulare, peccare, & alia huiusmodi facere, ergo & Deus.

9<sup>a</sup> Praet. Tunc aliquis omittit, quando non facit bona quae potest. Sed Deus potest multa bona facere, quae non facit, ergo omittit, & ita peccat.

10<sup>a</sup> Praet. Quicumque potest prohibere peccatum, & non prohibet, uidetur peccare. Sed Deus potest prohibere omnia peccata: cum ergo non prohibeat, uidetur quod peccet.

11<sup>a</sup> Praet. Amos. 3. habetur, non est malum in ciuitate quod Deus non faciat. Hoc autem non potest intelligi de malo poenae. Nam dicitur Sapient. 1. Quod Deus mortem non fecit, ergo oportet intelligi de malo culpae, & sic Deus est actor mali culpae.

Contra Iaco. 1. dicitur: Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt ullae, sed peccata sunt tenebrae spirituales: ergo peccatum in Deo esse non potest.

2<sup>a</sup> Praet. Princeps propriis legibus restrictus nō tenetur: sed omne peccatum est contra legem diuinam, ut Augustinus dicit: ergo Deus peccato astringi non potest.

Respondens dicendum, quod sicut supra dictum est, Deum absolute aliquid non posse, dicitur dupliciter. Uno modo ex parte uoluntatis. Alio modo ex parte potentiae. Ex parte siquidem uoluntatis, Deus non potest facere quod non potest uelle, cum autē nulla uoluntas possit uelle contrarium eius, quod naturaliter uult, sicut uolūtas hominis non potest uelle miseriam, constat quod uoluntas diuina non potest uelle contrarium suae bonitatis, quā naturaliter uult: peccatum autē est defectus quidam a diuina bonitate. Unde Deus nō potest uelle peccare. Et ideo absolute concedendum est, quod Deus peccare non potest. Ex parte uero potentiae, dicitur, Deum non posse aliquid dupliciter. Uno modo ratione ipsius potentiae. Alio modo ratione possibilitatis. Potentia siquidem eius quantum in se est, cum sit infinita, in nullo deficiens inuenitur, quod ad potentiam pertineat. Sed quaedam sunt quae secundum nomen potentiam important, quae secundum re sunt potentiae defectus: sicut multae negationes sunt, quae in affirmationibus includuntur: ut cum dicitur posse deficere, uidetur secundum modum loquendi, quaedam potentia importari, cum magis potentiae defectus importetur. Et propter hoc, potentia aliqua dicitur esse perfecta, secundum Philosoph. 5. Meta. quando ista non potest. Sicut enim illae affirmationes habent uim negationum secundum rem, ita istae negationes habent uim affirmationum. Et propter hoc, dicimus Deum non posse deficere, & per consequens nō posse moueri: quia motus & defectus quaedam imperfectionem important, & per consequens nō posse eum ambulare, nec alios actus corporeos exercere, qui sine motu non fiunt. Ratione uero possibilis dicitur Deum aliquid non posse facere, quia id contradictionem implicat, ut ex praedictis patet. & per hunc modum dicitur, quod non potest facere alium Deum aequalem sibi, impli

Li. 22. contra faustū cap. 27. Tom. 6.

Prima. q. 25. 3. 2. contra gent. ca. 22. 25. art. praecedenti.

Lib. 5. Text. 17.

art. 5. huius quaest.

atur. n. contradictio ex eo quod factum oportet esse in potentia aliquo modo, cum recipiat esse ab alio, & sic non potest esse actus purus, quod est proprium ipsius Dei. Ad primum ergo dicendum, quod illa comparatio non est intelligenda uniuersaliter, sed solum inter hominem & animalia bruta.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod id quod dicitur in laudem hominis, non semper est congruum laudi diuinae, imo esset blasphemia, ut si dicerem Deum penitere, & huiusmodi. Aliquid enim ut dicit Dionysius, est in inferiori natura laudabile, quod in superiori natura vituperatur.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod uerbum Philosophi est intelligendum sub conditione uoluntatis. Haec enim conditionalis est uera, Deus potest praua agere si uult. nil enim prohibet conditionalem esse ueram, licet antecedens & consequens sint impossibilia, ut patet in hac. Si homo uolat, habet alas.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod nihil prohibet aliquem actū qui in se esset peccatum mortale, aliquā circumstantia addita fieri uirtuosum. Occidere enim hominem absolute peccatum mortale est, sed ministro iudicis occidere hominem propter iustitiam ex praedicto iudicis, non est peccatum, sed actus iustitiae. Sicut autem princeps ciuitatis habet dispoñere de hominibus quantum ad uitam & mortem, & alia quaecumque pertinent ad finem sui regiminis, qui est iustitia. Itā Deus habet omnia in sui dispositione dirigere ad finem sui regiminis, quod est eius bonitas. Et ideo licet occidere filium innocētem, de se possit esse peccatum mortale, tamen si hoc fiat ex praedicto Dei propter finem, quem Deus prauidit & ordinauit: licet etiam sit homini ignotus non est peccatum, sed meritum. Et similiter etiam dicitur de fornicatione Osee, cum constet Deum esse ordinatorem totius humanae generationis: quam uis quidam dicant, quod hoc non acciderit secundum ueritatem rei: sed secundum uisionem prophetiae. De praedicto autem Semey est dicendum aliter. Dicitur enim Deus dupliciter praecipere. Uno modo loquendo spiritualiter uel corporaliter per substantiam creatā, & sic praecipit Abraham & Prophetis. Alio modo inclinādo, sicut dicitur praecipisse uermi, ut comederet haederam, Ionae primo. Et per hunc modum praecipit Semey ut malediceret David: in quantum cor eius inclinauit, & hoc per modum qui infra dicitur.

Cap. 4. de di. ui. no. part. 4. a medio.

Leg. 4. 3. 2. 2. r. ca. de Abraham & ibidem ad secundum de Osee. D. 967.

D. 4.

In solutione ad 6. a. g.

in corp. art. & ad 1. a. g.

in corp. art.

A 9

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod licet Deus possit multa bona facere: quae non facit: non tamen omittit: quia non debet illa facere, quod requiritur ad rationem omissionis.

Et similiter dicendum est ad 10. nam non est reus peccati, qui peccatum non impedit: nisi quod impedire debet.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod verbum Amos intelligitur de malo poenae. Quod autem dicitur Sapientiae primo, Deus mortem non fecit, intelligitur quantum ad ipsam causam mortis, quae est meritum culpae, vel quantum ad primam naturae institutionem, qua fecit hominem suo modo immortalem.

ARTICULVS VII.

Vtrum Deus sit omnipotens.

Septimo quaeritur, quare Deus dicatur omnipotens. Et videtur, quod dicatur omnipotens, quia simpliciter omnia possit. Sicut enim Deus dicitur omnipotens, ita dicitur omnisciens: sed dicitur omnisciens, quia simpliciter omnia scit, ergo & omnipotens dicitur, quia simpliciter omnia potest.

¶ 2<sup>a</sup> Praeterea. Si non ideo dicatur omnipotens, quia simpliciter omnia possit: tunc haec distributio importaria, non est absoluta, sed accommodata. Talis autem distributio non est vniuersalis, sed determinatur ad aliquid, ergo diuina potentia esset ad aliquid determinata, & non esset infinita.

SED CONTRA. Deus non potest facere, sicut dicitur, ut affirmatio, & negatio sint simul verae: nec potest peccare, nec mori. Haec autem includuntur in hac distributione, si absolute sumatur: ergo non debet absolute sumi, & ita Deus non potest dici omnipotens, quia omnia possit absolute.

¶ 1<sup>a</sup> Item videtur quod dicatur omnipotens, quia potest omnia quae vult. Dicit enim Augustinus in enchirid. Non ob aliud vocatur omnipotens, nisi quia quicquid vult, potest.

SED CONTRA. beati possunt quicquid volunt, aliter voluntas eorum non esset perfecta: non ramen dicuntur omnipotentes: ergo hoc non sufficit ad rationem omnipotentiae, quod Deus possit quicquid vult.

¶ 2<sup>a</sup> Praeterea. Voluntas sapientis non est de impossibilibus: unde nullus sapiens est omnipotens: ergo idem quod prius.

¶ 3<sup>a</sup> Item videtur quod dicatur omnipotens, quia possit omnia possibilium. Dicit enim omnisciens, quia scit omnia scibilia: ergo pari ratione dicitur omnipotens, quia potest omnia possibilium.

SED CONTRA. si dicitur omnipotens, quia potest omnia possibilium, aut hoc est, quia potest omnia possibilium sibi, aut quia potest omnia possibilium naturae. Si quia potest omnia possibilium naturae, tunc eius omnipotentia naturae potentiam non excedit, quod est absurdum: si vero quia potest omnia possibilium sibi, tunc pari ratione quilibet dicitur omnipotens, quia quilibet potest omnia possibilium sibi.

¶ 2<sup>a</sup> Et praeterea est ibi quaedam expositio per circumlocutionem, quae non est conueniens.

¶ 3<sup>a</sup> Item quaeritur quare Deus dicitur omnipotens, & omnisciens, & non omnivolens.

RESPON. Dicendum, quod quidam volentes rationem omnipotentiae assignare, quaedam acceperunt, quae ad rationem omnipotentiae non pertinent, sed magis sunt causa omnipotentiae, vel pertinentia ad perfectionem omnipotentiae, vel pertinentia ad rationem potentiae, vel ad modum habendi potentiam.

Quidam autem dixerunt, quod ideo Deus est omnipotens, quia habet potentiam infinitam. Qui non dicunt rationem omnipotentiae, sed causam, sicut animarationalis est causa hominis, sed non est eius definitio. Quidam vero ideo dixerunt Deum omnipotentem, quia non potest aliquid pati: nec potest deficere, nec aliquid potest in ipsum, & alia huiusmodi quae ad perfectionem potentiae pertinent. Quidam etiam dixerunt, quod ideo dicitur omnipotens, quia potest quicquid vult: & hoc habet a se & per se, quod pertinet ad modum habendi potentiam. Haec autem rationes omnes ideo sunt insufficientes: quia praetermittunt rationes operationum ad obiecta, quas implicat omnipotentia. Et ideo dicendum est, quod accipienda est aliqua trium viarum, quae tactae sunt in obiectando, & dicuntur comparatione ad obiecta. Dicendum ergo est, quod sicut supra dictum est, potentia Dei, quantum est de se, ad omnia illa obiecta se extendit, quae contradictione non implicant. Nec etiam instantia de illis est, quae defectum importat, vel corporalem motum, quia posse ea, Deo est non posse. Ea vero quae contradictione implicant, Deus non potest, quae quidem sunt impossibilia secundum se. Relinquitur ergo, quod Dei potentia ad ea se extendat, quae sunt possibilium secundum se. Haec autem sunt quae contradictionem non implicat. Constat ergo quod Deus ideo dicitur omnipotens, quia potest omnia quae sunt possibilium secundum se. Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur omnisciens, quia scit omnia scibilia: falsa autem quae non sunt scibilia, nescit. Impossibilia autem secundum se comparantur ad potentiam, sicut falsa ad scientiam.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procederet, si distributio terminaretur infra genus possibilium hoc modo, quod non se extenderet ad omnia possibilium. Ad illud, quod quaeritur de alia ratione omnipotentiae, dicendum, quod posse quicquid vult facere, non est sufficiens ratio omnipotentiae, sed est sufficiens signum omnipotentiae. Et sic intelligendum est verbum August. Ad illud quod arguitur de tertia ratione dicendum, quod Deus dicitur omnipotens, quia potest omnia possibilium absolute, & ideo obiectio non recte procedit de possibilibus Deo vel naturae. Ad illud, quod ultimo quaeritur, dicendum quod in his, quae aguntur per voluntatem, ut dicitur 9. Metaph. potentia & scientia determinatur ad opus per voluntatem, & ideo scientia & potentia in Deo quasi non determinata, vniuersaliter pronuntiantur, ut cum dicitur omnisciens vel omnipotens: sed voluntas qua determinat, non potest esse omnium, sed eorum tantum ad quae potentiam & scientiam determinant. Et ideo Deus non potest dici omnivolens.

tionem omnipotentiae, sed causam, sicut animarationalis est causa hominis, sed non est eius definitio. Quidam vero ideo dixerunt Deum omnipotentem, quia non potest aliquid pati: nec potest deficere, nec aliquid potest in ipsum, & alia huiusmodi quae ad perfectionem potentiae pertinent. Quidam etiam dixerunt, quod ideo dicitur omnipotens, quia potest quicquid vult: & hoc habet a se & per se, quod pertinet ad modum habendi potentiam. Haec autem rationes omnes ideo sunt insufficientes: quia praetermittunt rationes operationum ad obiecta, quas implicat omnipotentia. Et ideo dicendum est, quod accipienda est aliqua trium viarum, quae tactae sunt in obiectando, & dicuntur comparatione ad obiecta. Dicendum ergo est, quod sicut supra dictum est, potentia Dei, quantum est de se, ad omnia illa obiecta se extendit, quae contradictione non implicant. Nec etiam instantia de illis est, quae defectum importat, vel corporalem motum, quia posse ea, Deo est non posse. Ea vero quae contradictione implicant, Deus non potest, quae quidem sunt impossibilia secundum se. Relinquitur ergo, quod Dei potentia ad ea se extendat, quae sunt possibilium secundum se. Haec autem sunt quae contradictionem non implicat. Constat ergo quod Deus ideo dicitur omnipotens, quia potest omnia quae sunt possibilium secundum se. Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur omnisciens, quia scit omnia scibilia: falsa autem quae non sunt scibilia, nescit. Impossibilia autem secundum se comparantur ad potentiam, sicut falsa ad scientiam.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procederet, si distributio terminaretur infra genus possibilium hoc modo, quod non se extenderet ad omnia possibilium. Ad illud, quod quaeritur de alia ratione omnipotentiae, dicendum, quod posse quicquid vult facere, non est sufficiens ratio omnipotentiae, sed est sufficiens signum omnipotentiae. Et sic intelligendum est verbum August. Ad illud quod arguitur de tertia ratione dicendum, quod Deus dicitur omnipotens, quia potest omnia possibilium absolute, & ideo obiectio non recte procedit de possibilibus Deo vel naturae. Ad illud, quod ultimo quaeritur, dicendum quod in his, quae aguntur per voluntatem, ut dicitur 9. Metaph. potentia & scientia determinatur ad opus per voluntatem, & ideo scientia & potentia in Deo quasi non determinata, vniuersaliter pronuntiantur, ut cum dicitur omnisciens vel omnipotens: sed voluntas qua determinat, non potest esse omnium, sed eorum tantum ad quae potentiam & scientiam determinant. Et ideo Deus non potest dici omnivolens.

QVAESTIO II.

De potentia generatiua in diuinis.

Et habet sex articulos.

¶ Primo enim quaeritur: vtrum in diuinis sit generatiua potentia.

¶ Secundo, Vtrum potentia generatiua in diuinis dicitur essentialiter vel notionaliter.

¶ Tertio, Vtrum potentia generatiua in actu generationis procedat per imperium voluntatis.

¶ Quarto, Vtrum in diuinis possint esse plures filii.

¶ Quinto, Vtrum potentia generandi sub omnipotentia comprehendatur.

¶ Sexto, Vtrum potentia generandi, & potentia creati sint idem.

ARTIC.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum in diuinis sit potentia generatiua.

Prima par. q. 41. art. 4. Et 1. dist. 7. q. 1. art. 1.

QVAESTIO est de potentia generatiua in diuinis. Et circa hoc primo quaeritur, vtrum in diuinis sit generatiua potentia. Et videtur quod non. Omnis enim potentia vel est actiua vel passiuua: sed in diuinis non potest esse potentia passiuua aliqua, nec ibi generatiua potentia potest esse actiua: quia sic filius esset actus vel factus, quod est contra fidem, ergo in diuinis non est potentia generatiua.

¶ 2<sup>a</sup> Praeterea. Secundum Philosophum in libro de somno & vig. Cuius est potentia, eius est actio: sed generatio non est in diuinis: ergo nec generatiua potentia, probatio media. Vbi cumque est generatio, ibi est communicatio naturae & receptio eiusdem. Sed cum recipere sit materia vel passiuua potentia, quae in diuinis non est: receptio Deo competere non potest, ergo in diuinis non potest esse generatio.

¶ 3<sup>a</sup> Praeterea. Generans oportet esse distinctum a genito, non autem secundum illud, quo generans communicat genito, quia in hoc potius conueniunt. ergo debet esse in genito aliquid aliud ab eo quod est ibi per generationem communicatum. Et ita oportet omnino genitum esse compositum: ut videtur. In diuinis autem non est aliqua compositio, ergo non potest esse genitus Deus: & sic non est ibi generatio: & ita ut prius.

¶ 4<sup>a</sup> Praeterea. Nihil imperfectionis est Deo attribuendum. Sed omnis potentia respectu sui actus, imperfecta est, tam actiua quam passiuua, ergo potentia generatiua in Deo ponenda non est. Sed dicit respondens, quod hoc est verum de potentia non coniuncta actui.

¶ 5<sup>a</sup> Sed contra. Omne quod perficitur per alterum: est minus perfectum eo, per quod perficitur. Sed potentia coniuncta actui perficitur per actum, ergo actus est ea perfectior: & sic etiam potentia actui coniuncta, respectu actus imperfecta est.

¶ 6<sup>a</sup> Praeterea. Natura diuina est efficacior in agendo quam natura creata. Sed in creaturis inuenitur natura aliqua quae non operatur per aliquam potentiam mediam, sed per seipsam: sicut Sol illuminat aerem: & anima viuificat corpus, ergo multo fortius diuina natura non per aliquam potentiam: sed per seipsam est principium generationis: & ita in diuinis non est ponenda potentia generatiua.

¶ 7<sup>a</sup> Praeterea. Generatiua potentia, aut attestatur dignitati aut indignitati. Non autem attestatur dignitati, quia sic in superioribus creaturis esset magis quam in inferioribus. In angelis & caelestibus corporibus, magis vel potius quam in animalibus & in plantis, ergo attestatur indignitati: & sic non est in Deo ponenda.

¶ 8<sup>a</sup> Praeterea. In rebus inferioribus duplex inuenitur generatiua potentia, scilicet completa: ut in his quorum generatio est per sexuum commixtionem, & incompleta, quae est sine sexuum commixtione, ut in plantis. Cum ergo completa Deo non attribuat, quia non potest poni in diuinis sexuum commixtio: videtur quod nullo modo sit ibi potentia generatiua.

¶ 9<sup>a</sup> Praeterea. Sub potentia non cadit nisi possibile, cum potentia respectu possibilis dicatur. Sed generatione est in diuinis, non est possibile vel contingens, cum sit aeternum, ergo respectu eius, potentia in diuinis dici non potest: & sic non est ibi generatiua potentia.

¶ 10<sup>a</sup> Praeterea. Potentia Dei cui sit infinita, non finitur, neque ad actum, neque ad obiectum. Sed si sit in Deo potentia generatiua, eius actus erit generatio, effectus vero filius.

ergo potentia patris non se habet tantum ad unum filium generandum, sed ad plures, quod est absurdum.

¶ 1<sup>a</sup> Praeterea. Secundum Auicennam, quando res aliqua habet aliquid tantum ab altero, et secundum se considerata, attribuitur oppositum eius: sicut aer qui non habet lumen nisi ab alio, secundum se considerata, est tenebrosus. Et per hunc modum omnes creaturae quae habent ab alio esse, veritatem, & necessitatem, secundum se consideratae, sunt non entes, falsa, & impossibiles: sed nihil tale potest esse in diuinis, ergo non potest ibi esse aliquid, qui tantum habeat esse ab altero, & ita non potest ibi esse aliquid genitus, & per consequens nec generatio, nec generatiua potentia.

¶ 2<sup>a</sup> Praeterea. In diuinis filius non habet aliquid, nisi quod a patre accipit, aliter sequeretur quod esset ibi compositio: sed a patre accepit essentiam, ergo in filio non est nisi essentia. Si ergo est ibi generatio, vel filius est genitus, oportebit essentiam esse genitam, quod est falsum: quia sic essentia distingueretur in diuinis.

¶ 3<sup>a</sup> Praeterea. Si pater generat in diuinis, oportet quod ei conueniat secundum suam naturam: sed eadem est natura in Patre, & Filio, & Spiritu sancto. Ergo eadem ratione & Filius, & Spiritus sanctus generabit, quod est contra fidei documenta.

¶ 4<sup>a</sup> Praeterea. Natura, quae perpetuo & perfecte in vno supposito inuenitur, non conuenit alteri supposito: sed natura diuina perfecte inuenitur in patre & perpetuo, cum sit incorruptibilis, ergo alteri supposito non communicatur, & ita non est ibi generatio.

¶ 5<sup>a</sup> Praeterea. Generatio est species mutationis: sed in diuinis non est aliqua mutatio, ergo nec generatio, ergo nec generatiua potentia.

CONTRA. Secundum Philosophum in 4. Metaph. Perfectum vnumquodque est, quando potest alterum tale facere quale ipsum est: sed Deus pater est perfectus, ergo potest alterum talem facere qualis ipse est, & sic potest filium generare.

¶ 2<sup>a</sup> Praeterea. Aug. dicit, quod si pater generare non potuit, impotens fuit: sed in Deo nullo modo est impotentia.

ergo potuit generare, & sic est ibi potentia generandi. RESPON. Dicendum, quod natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde vnumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est, quam communicare illud, per quod agens est actu, secundum quod est possibile: natura autem diuina maxime, & purissime actus est. Unde & ipsa seipsam communicat quantum possibile est. Communicat autem seipsam, per solam sui similitudinem creaturis, quod omnibus patet. Nam quilibet creatura est ens secundum similitudinem ad ipsam: sed fides catholica est alium modum communicationis ipsius ponit, prout ipsa met communicatur communicatione quasi naturali: ut sicut ille, cui communicatur humanitas, est homo, ita ille, cui communicatur deitas, non solum sit Deo similis, sed vere sit Deus. Oportet autem circa hoc aduertere, quod natura diuina a formis materialibus in duobus differt, primo quidem per hoc, quod formae materiales non sunt subsistentes, unde humanitas in homine non est idem quod homo qui subsistit, deitas autem est idem quod Deus. Unde ipsa natura diuina est subsistens. Aliud est, quod nulla forma, vel natura creata est suum esse, sed ipsum esse Dei est eius natura & quidditas, et inde est, quod proprium nomen ipsius est, qui est, ut pater Exo. 3. quia sic denominatur, quasi a propria sua forma. Forma ergo in istis

art. 3. & 5. huius quae.

ca. 96. in fi. tom. 3.

art. 3. & 5. huius quae.

Ad 2. 2.

Enchiridii cap. 96. in fine tom. 3. Ad 1. 1. Ad ultimum.

li. 9. co. 3. 4. & 10. to. 3.

Prima par. q. 25. art. 3.

D. 460.

D. 117.

D. 461.



istis inferioribus, quia per se non subsistit, oportet quod in eo, cui communicatur, sit aliquid aliud, propter quod forma vel natura subsistentiam recipiat: & haec est materia quae subsistit formis materialibus & naturis. Quia vero natura materialis vel forma, non est suum esse, recipit esse per hoc, quod in alio suscipitur. Vnde secundum quod in diuersis est, de necessitate habet diuersum esse. vnde humanitas non est vna in Sorte & Platone secundum esse, quamuis sit vna secundum propriam rationem. In communicatione vero, qua diuina natura communicatur, quia ipsa est per se subsistens, non requiritur aliquid materiale, per quod subsistentiam recipiat. Vnde non recipit in aliquo quasi in materia, vt sic genit<sup>o</sup> ex materia & forma inueniatur compositus. Et quia iterum ipsa essentia est suum esse, non accipit esse per se posita, in quibus est. vnde per vnum & idem esse est in coicantes, & in eo cui communicatur: & sic manet eadem secundum numerum in vtroque. Huius autem communicationis exemplum in operatione intellectus congruentissime inuenitur. Nam ipsa diuina natura spiritalis est: vnde per exempla spiritalia melius manifestatur. Cum enim alicuius rei extra animam per se subsistens noster intellectus concipit quid dicitur, sit quaedam communicatio rei quae per se existit, prout a re exteriori intellectus noster eius formam aliquo modo recipit. quae quidem forma intelligibilis, in intellectu nostro existens, aliquo modo a re exteriori progreditur. Sed quia res exterior diuersa a natura intelligentis est: aliud est esse formae intellectu comprehensa, & rei per se subsistentis. Cum vero intellectus noster sui ipsius quidditatem concipit, vtrumque seruat, quia videlicet & ipsa forma intellecta ab intelligente in intellectu aliquo modo progreditur, cum intellectus eam format: & vnitatis quaedam seruat inter formam conceptam, quae progreditur, & rem vnde progreditur, quia vtrumque habet intelligibile esse. nam vnum est intellectus, & aliud est intelligibilis forma, quae dicitur verbum intellectus. Quia tamen intellectus noster non est secundum suam essentiam in actu perfecto intellectualitatis, nec idem est intellectus hominis, quod humana natura, sequitur quod verbum praedictum & si sit in intellectu, & ei quodammodo conforme, non tamen sit idem quod ipsa essentia intellectus, sed eius expressa similitudo. Nec iterum in conceptione huiusmodi formae intelligibilis, natura humana communicatur, vt generatio proprie dici possit, quae communicationem naturae importat. Sicut autem in nostro intellectu seipsum intelligente inuenitur quoddam verbum progrediens, eius a quo progreditur similitudinem gerens, ita & in diuinis inuenitur verbum similitudinem eius a quo progreditur habens. Cuius processio in duobus verbi nostri processione superat, primo in hoc, quod verbum nostrum est diuersum ab essentia intellectus, vt dictum est: intellectus vero diuinus, qui in perfecto actu intellectualitatis est secundum suam essentiam, non potest aliquam formam intelligibilem recipere, quae non sit sua essentia. Vnde verbum eius vnius essentiae cum ipso est, & iterum ipsa diuina natura eius intellectualitas est. Et sic communicatio, quae fit per modum intelligibilem, est etiam per modum naturae, vt generatio dici possit, in quo secundo processione verbi nostri Dei verbum excedit. Et hunc modum generationis Augustinus assignat in libro de trinitate. Quia vero de diuinis loquimur secundum

modum nostrum: quem intellectus noster caput ex rebus inferioribus, ex quibus scientiam sumit: ideo sicut in rebus inferioribus cuiusque attribuitur actio, attribuitur aliquod actionis principium, quod potentia nominatur: & in diuinis, quamuis in Deo non sit differentia potentiae & actionis, sicut in rebus creatis. Et propter hoc generatio in Deo posita, quae per modum actionis significatur, oportet ibi concedere potentiam generandi, vel potentiam generatiuam. Ad primum ergo dicendum quod potentia, quae in Deo ponitur, nec proprie actiua, nec passiuia est, cum in ipso non sit nec praedicamentum actionis, nec passionis: sed sua actio est sua substantia: sed ibi est potentia per modum potentiae actiuae significata. Nec tamen oportet quod filius sit actus vel factus, sicut nec oportet quod proprie sit ibi actio vel passio. Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod cum recipere terminetur ad habere, sicut ad finem, dupliciter dicitur aliquid esse recipiens, sicut dupliciter est habens. Habet enim vno modo materia formam suam, & subiectum accidens, vel qualitercunque habitum est extra essentiam habentis. Habet autem alio modo suppositum naturam, vt hic homo humanitatem, quae quidem non est extra essentiam habentis, immo est eius essentia, Sortes enim est vere id quod homo est. Genitus ergo in humanis etiam non recipit formam generantis, sicut materia formam, vel sicut subiectum accidens, sed sicut suppositum vel hypostasis habet naturam speciei: & similiter est in diuinis. Vnde non oportet quod sit in Deo genito aliqua materia vel subiectum naturae diuinae, sed quod ipse filius subsistens sit qui naturam diuinam habeat. Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod Deus genitus non distinguitur a Deo generante per aliquam essentiam additam, cum sicut dictum est, non requiratur aliqua materia in qua recipiatur natura diuina. Distinguitur autem per ipsam relationem, quae est ab alio habere naturam, ita quod in filio ipsa relatio filiationis tenet locum omnium principiorum indiuiduantium in rebus creatis. Propter quod dicitur proprietas personalis. Ipsa autem natura diuina tenet locum naturae speciei. Quia tamen ipsa relatio secundum rem a natura diuina non differt: non sit ibi aliqua compositio, sicut apud nos, ex principio speciei & ex indiuiduantibus quaedam compositio relinquatur. Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit, quando potentia illa ab actu differt: siue sit coniuncta actui siue non. hoc autem non habet locum in diuinis. Et sic pater solutio ad 5. Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod omne illud, quod est principium actionis vt quo agitur, habet potentiam rationem: siue sit essentia, siue aliquid accidens medium, puta qualitas quaedam inter essentiam & actionem. In creaturis tamen corporalibus, vel uiu vel numquam inuenitur aliqua actio alicuius naturae substantialis: nisi mediante aliquo accidente, Sol enim mediante luce quae in ipso est illuminat. Quia vero anima viuificat corpus, est per essentiam animae. Sed viuificare licet per modum actionis dicatur: non tamen est in genere actionis, cum sit actus primus, magis quam secundus. Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod in creaturis non potest esse generatio, sine diuisione essentiae vel naturae secundum esse, cum natura non sit suum esse, & ideo in creaturis est generatio cum aliqua indignitate. Et propter hoc in creaturis nobilioribus non coepit generatio.

Sed in

Sed in Deo potest esse generatio huiusmodi, sine huiusmodi, vel alia imperfectione, & ideo nihil prohibet generationem ibi ponere. Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod illa ratio procedit de generatione materiali. vnde ad propositum, locum non habet. Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod est obiectum potentiae actiuae vel passiuae: cuius actio vel passio est cum motu, oportet esse possibile & contingens: cum omne mobile huiusmodi sit. Talis autem non est potentia generatiua in Deo, vt dictum est. vnde ratio non sequitur. Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod filius Dei non se habet ad potentiam generatiuam, sicut effectus, cum eum genitum, non factum, confiteamur. Si tamen esset effectus, potentia generantis non finiretur ad ipsum, quamuis alius generari filius non possit: quia ipse infinitus est. Quia autem alius filius in diuinis esse non potest, contingit, quia ipsa filiatione est proprietate personalis ipsius, & hoc quo, vt ita dicam, indiuiduatur. Cuilibet autem indiuiduo, principia indiuiduantia sunt soli sibi: aliam sequeretur quod persona vel indiuiduum esset communicabile ratione. Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod verbum illud Auic. intelligendum est, quando id quo recipitur ab alio: non idem numero est in recipiente & dante: sicut accidit in creaturis respectu Dei. Vnde omne receptum in creatura, est quasi vanitas respectu esse diuini: quia creatura non potest esse recipere secundum illam perfectionem, qua in Deo est: sed filius in diuinis accipit a patre eandem naturam numero, quam pater habet: & ideo non procedit. Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod filius non habet aliquid realiter diuisum ab essentia qua a patre recipit: sed hoc ipso quod a patre recipitur, in ipso esse relatione, qua ad patrem referatur: & per quam ab eo distinguitur. Ipsa tamen relatio realiter ab essentia non differt. Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod licet eadem natura sit in patre & filio: est tamen secundum alium modum existendi. Cum alia relatione. Et ideo non oportet quod quicquid conuenit patri per naturam suam, conueniat filio. Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod creaturae, per hoc quod participant naturam speciei, pertingunt ad diuinam similitudinem: vnde quod aliquod suppositum creatum subsistat in natura creata, est ordinatum ad alterum tanquam ad finem. Et ideo ex quo sufficienter peruenit ad finem per vnum indiuiduum, secundum perfectam & propriam participationem naturae speciei: non oportet aliud indiuiduum in illa natura subsistere. Sed natura diuina est finis, & non propter aliquem finem. Fini autem congruit, vt comunicetur secundum omnem possibilem modum. Vnde quauis ibi in vno supposito perfecte & proprie inueniatur: nihil prohibet quin etiam inueniatur in alio. Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod generatio est species mutationis ex parte illa, qua natura per generationem comunicata recipitur in aliqua materia, quae est materia actionis subiectum. Hoc autem non accidit in diuina generatione. Ideo ratio non sequitur.

In corp. ar. & ad 1. & 7. argum.

D. 200.

In cor. art.

In cor. art.

Cap. 14. 15.

positas. 5. Metaph. sed principium in diuinis respectu diuinae personae, notionaliter dicitur. Cum ergo potentia generandi hoc modo principium importet, videtur quod notionaliter dicatur. Sed dicitur quod significat simul essentiam & notionem. 2. Sed contra. In diuinis, secundum Boetium, sunt haec duo praedicamenta, substantia, ad quam pertinet essentia: & ad aliquid, ad quod pertinent notionalia. Non potest autem aliquid esse in duobus praedicamentis, quia homo albus non est aliquid unum, nisi per accidens, vt habetur 5. Metaph. ergo potentia generandi non potest in sua ratione vtrumque complecti, scilicet, substantiam & notionem. 3. Praet. Principium in diuinis distinguitur ab eo, cuius est principium. Sed essentia non debet distinguere: ergo non coepit ei ratio principii, & ita potentia, quae rationem principii includit, non significat essentiam. 4. Praet. In diuinis, quod est proprium, est relatiuum & notionale, quod vero est commune, est essentiale & absolutum. Potentia autem generandi non est communis patri & filio, sed propria patri: ergo dicitur relatiue, siue notionaliter, non essentialiter, nec absolute. 5. Praet. Propriae actionis est principium propria forma non communis, sicut homo per intellectum intelligit. Nam haec actio est sibi propria respectu animalium aliorum, sicut & forma rationalitatis sine intellectualitatis. Sed generatio est propria operatio patris in quantum est pater: ergo eius principium est paternitas, quae est propria forma patris, & non deitas, quae est forma communis. Paternitas vero ad aliquid dicitur: ergo potentia generandi non solum quantum ad rationem principii, sed etiam quantum ad id quod est principium, dicitur ad aliquid. 6. Praet. Sicut potentia generandi realiter ab essentia diuina non differt, ita nec etiam paternitas, sed hoc non obstante paternitas dicitur tantum ad aliquid, ergo nec propter hoc debet dici, quod potentia generandi, cum relatione significet essentiam. 7. Praet. In diuinis tria inuenimus, quae rationem principii habent, scilicet, potentiam, scientiam, & voluntatem, quae essentialiter dicuntur in Deo: sed scientia, & voluntas non simul significantur cum aliqua relatione vel notione in diuinis: ergo pari ratione nec potentia. Et sic non potest dici, quod potentia generandi significet simul essentiam ex parte potentiae, & notionem ex parte generationis, sed videtur quod significet tantum notionem per rationes inductas. SED CONTRA est, quod Magister dicit 7. dist. primi sententiarum, quod potentia generandi in patre est ipsa diuina essentia. 2. Praet. Nil dicit, quod pater generat uirtute naturae diuinae: ergo ipsa natura est generationis principium: & sic rationem potentiae habet. 3. Praet. Dam. dicit, quod generatio est opus naturae existens: & sic idem quod prius. 4. Praet. In diuinis est tantum vna potentia. Sed potentia creandi dicitur essentialis, ergo & potentia generandi. RESPON. dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam, n. dixerunt quod potentia generandi in diuinis est tantum ad aliquid. Et mouebantur hac ratione. Quia potentia secundum suam rationem est principium quoddam: principium autem relatiue dicitur, & est notionale, si referatur ad diuinam potentiam, & non ad creaturas. Sed in hac ratione videtur fuisse decepti propter duo. Primo, quia licet potentia conueniat rationi principii, quod in genere relationis est, tamen illud quod

Tex. 17.

In lib. de Trin.

Tex. 7.

lib. i. dist. 7.

Ex li. de sy nodis a meo dieo illius & per totum li. li. 2. ca. 17. lib. 1. ca. 8.

D. 200.

ARTICVLVS II.

Vtrum potentia generatiua in diuinis dicatur essentialiter, vel notionaliter. Secundo quaeritur. Vtrum potentia generatiua in diuinis dicatur essentialiter, vel notionaliter. Et videtur quod notionaliter tantum. Potentia enim rationem principii habet, vt patet per distinctiones

quod est principium actionis vel passionis, non est re-  
latio, sed aliqua forma absoluta. & id est essentia po-  
tentia. & inde est quod Philosophus ponit potentiam  
non in genere relationis, sed qualitatis, sicut & scien-  
tiam: quamvis utriusque aliqua relatio accidat. Secun-  
do, quia ea quae in diuinis important principium res-  
pectu operationis, non dicuntur notionaliter, sed solu  
ea quae dicunt principium respectu eius: quod est ope-  
rationis terminus. principium enim quod notionaliter  
dicitur in diuinis, est respectu personae subsistentis:  
operatio autem non significatur ut subsistens. vnde  
ea, quae respectu operationis rationem principii habent,  
non oportet in diuinis notionaliter dici, alias vo-  
luntas, & scientia, & intellectus, & omnia huiusmodi  
notionaliter dicerentur. Potentia autem, licet sit prin-  
cipium quandoque & actionis & eius natura, quod est per  
actionem productum, tamen vnum accidit ei, alterum  
vero competit ei per se. non enim potentia actiua sem-  
per per suam actionem, aliquam rem producit, quae  
sit terminus actionis, cum sint multae sequentes quae  
non habent aliquid operatum, vt Philosophus dicit  
1. Ethic. ca. 1. & 2. to. 5. lect. 15.  
D. 984.  
1. Ethic. ca. 1. & 2. to. 5. lect. 15.  
D. 984.  
Lib. de Synodis circa med.

neratur, sed generans quidem per generationem di-  
stinguitur a genito, cum nulla res generet seipsam.  
Sed id quo generans generat, non distinguitur, sed  
est commune utrique, vt dictum est. Vnde non oportet  
naturam diuinam distingui, sicut potentia genera-  
di, cum potentia sit principium, vt quo.  
Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod ratione relationis impli-  
cita, potentia generandi non est comunis, sed propria.  
Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod in qualibet generatione  
principium generationis principaliter non est aliqua  
forma indiuidualis, sed forma quae pertinet ad natu-  
ram speciei. Item, non oportet quod genitum simile-  
tur generanti, quantum ad conditiones indiuiduales,  
sed quantum ad naturam speciei. Paternitas autem non  
est in patre per modum formae speciei, sicut humani-  
tas in homine, sic. n. in eo est diuina natura, sed est in  
eo, vt ita dicam sicut principium indiuiduale, est. n.  
proprietates personalis. Et ideo non oportet quod sit ge-  
nerationis principium principaliter, sed quodammodo  
cointellectu ratione supradicta. aliter sequeretur quod pa-  
ter per generationem non solum deitatem, sed pater-  
nitatem communicaret, quod est inconueniens.  
Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod potentia generandi est  
idem realiter cum natura diuina, ita quod natura in-  
cluditur in ratione ipsius, non autem sic est de pater-  
nitate, vnde non est simile.  
Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod scientia uel voluntas non  
est principium generationis, cum generatio sit naturae,  
quae in quantum est actionis principium, ratione po-  
tentiae habet. Et inde est, quod potentia significatur  
cum eo quod est ad aliquid in diuinis, non autem  
scientia, uel voluntas. Ad ea autem, quae sunt in con-  
trarium, de facili patet responsio ex praedictis.

ARTICVLVS III.

Utrum potentia generatiua in actu generationis, procedat per imperium voluntatis.

Tertio queritur: utrum potentia generatiua, in actu  
generationis procedat per imperium voluntatis.  
Et videtur quod sic. Hyl. n. dicit, quod non natu-  
rali ductus necessitate pater genuit filium: sed si non  
genuit voluntate, genuit naturali necessitate, quia agens  
vel est voluntarium, vel naturale: ergo pater genuit fi-  
lium uoluntate. Et sic potentia generatiua per imperium  
uoluntatis exit in actum generandi. Sed dicebat, quod  
pater non genuit filium neque uoluntate procedente,  
neque uoluntate consequente, sed concomitante.  
¶ 2 Sed contra. Videtur quod haec ratio sit insuffi-  
ciens. Cum enim quicquid est in Deo, sit aeternum,  
nihil quod est in Deo, potest tempore precedere  
aliquid in Deo existens, & tamen inuenitur quod  
aliquid habet ad aliud rationem principii, sicut volun-  
tas Dei ad electionem, qua eligit iustos, ex hoc solo quod  
ab intellectu procedit: ergo quamuis uoluntas gene-  
rationis filii tempore non precedat, nihilominus,  
ut uidetur, potest poni principium generationis filii,  
ex hoc quod procedit ab intellectu.  
¶ 3 Præter. Filius procedit per actum intellectus, cum  
procedat vt verbum. verbum enim intellectuale non est,  
nisi cum intelligimus aliquid cogitantes, vt Augusti-  
nus dicit. 9. de trim. sed uoluntas est principium intel-  
lectualis operationis: imperat enim actui intellectus  
sicut & aliarum potentiarum, ut Anselmus dicit. In-  
telligo enim quia uolo, sicut & ambulo, quia uolo, ser-  
go uoluntas est principium processionis filii. Sed di-

in corp. art.

in corp. art.

In lib. de Syn. i med.

Lib. 4. ca. 9. a med. to. 3.

In lib. de similitud. ca. 2. p. 2.

ces, quod in humanis uerum est quod uoluntas impe-  
rat actum intellectus, non autem in diuinis.  
¶ 4 Sed contra, praedestinatio quodammodo est actus  
intellectus. Dicimus enim quod Deus praedestina-  
uit Petrum: quia uoluit, secundum illud Roma. 9.  
Cuius uult miseretur, & quem, & c. ergo non so-  
lum in humanis, sed etiam in diuinis uoluntas impe-  
rat actum intellectus.  
¶ 5 Præter. Secundum Philosophum 8. Physico. quod  
mouetur ex seipso, potest moueri & non moueri: &  
eadem ratione quod agit ex seipso, agere potest & non  
agere: sed natura non potest agere & non agere, cum  
sit determinata ad vnum. ergo non agit ex seipso, sed  
quasi mota ab alio. hoc autem in diuinis esse non po-  
test. Nulla ergo actio in diuinis est a natura, & sic  
nec generatio. Et ita generatio est a uoluntate, cum  
omnia agentia reducuntur in naturam, uel uolunta-  
tem, vt patet secundo Physico.  
¶ 6 Præter. Si actio naturae precedat actionem uolun-  
tatis, sequitur inconueniens, quod scilicet ratio uolun-  
tatis tollatur. Nam, cum natura sit determinata  
ad vnum, si uoluntatem moueat, eam ad vnum tan-  
tum mouebit: quod est contra rationem uoluntatis,  
quae secundum quod huiusmodi, libera est. Si uero  
uoluntas naturam moueat, neque tollatur ratio natu-  
rae, neque uoluntatis, quia quod se habet ad plura  
nihil prohibet quod ad unum moueat. ergo ratioabi-  
liter actio uoluntatis procedit actionem naturae, magis  
quam econuerso. Sed generatio filii est pura actio  
sive operatio. ergo est a uoluntate.  
¶ 7 Præter. In psalmo dicitur. Dixit & facta sunt: quod  
Augustinus exponit, id est uerbum genuit in quo erat  
vt fierent. Sic ergo processio uerbi a patre, est ratio crea-  
turae producendae. si ergo filius non procedit a patre  
per imperium uoluntatis, sed naturae, uidetur sequi  
quod omnes creaturae a Deo naturaliter, & non so-  
lum uoluntarie procedant: quod est erroneum.  
¶ 8 Præter. Hila. dicit in libro de synodis, Si quis nol-  
te patre natum dicat filium: anathema sit. non ergo pa-  
ter genuit filium inuoluntate, & sic idem quod prius.  
¶ 9 Præter. Ioann. 2. dicitur. Pater diligit filium, & om-  
nia dedit in manu sua, quod secundum vnam gloriam  
exponitur de datione generationis aeternae. Dilectio  
ergo patris ad filium est signum potius quam ratio genera-  
tionis aeternae: sed dilectio est a uoluntate: ergo uolun-  
tas est principium generationis filii.  
¶ 10 Præter. Dionys. in libro de di. no. dicit, quod diui-  
n<sup>o</sup> amor non permittit ipsum sine germine esse. Ex quo  
etiam uidetur idem. scilicet quod amor sit ratio generationis.  
¶ 11 Præter. Positio ad quam non sequitur aliquod in-  
conueniens, siue error, potest poni in diuinis: sed si  
ponatur quod pater genuerit filium uoluntate, non  
sequitur aliquod inconueniens. Neque enim sequi-  
tur quod filius non sit aeternus, vt uidetur, neque quod  
non sit consubstantialis, aut aequalis patri, quia Spiritus  
sanctus qui procedit per modum uoluntatis coe-  
ternus est, coaequalis, & consubstantialis patri & filio.  
ergo uidetur quod non sit erroneum dicere quod pa-  
ter genuit filium uoluntate.  
¶ 12 Præter. Uoluntas quilibet non potest non uelle  
suum ultimum finem: sed finis diuinae uoluntatis est  
communicatio suae bonitatis, quae maxime fit per ge-  
nerationem. ergo uoluntas patris non potest non uelle  
le generationem filii: uoluntate ergo genuit filium.  
¶ 13 Præter. Humana generatio a diuina extrahitur, se-  
cundum illud Ephe. 3. Ex quo omnis paternitas in cae-

Tex. 34. & 39.

Lib. 2. ca. 45. & 49.

Li. 2. de gene ad literam cap. 6. & 7.

Circa med. libri.

Ca. 4. parte 1. a medio.

lo & in terra no. Sed humana generatio subiacet im-  
perio uoluntatis, aliter in actu generationis peccatum  
non esset. ergo etiam diuina: & sic idem quod prius.  
¶ 14 Præter. Omnis actio naturae immutabilis est neces-  
saria. Sed natura diuina omnino est immutabilis. Si er-  
go generatio sit operatio naturae & non uoluntatis,  
sequitur quod sit necessaria. Ita quod pater genuit filium  
necessitate: quod est contra August. ad Orosium.  
¶ 15 Præter. Augustinus dicit quod filius est consilium  
de consilio, & uoluntas de uoluntate. Sed haec prae-  
positio de denotat principium. ergo uoluntas est prin-  
cipium generationis filii: & sic idem quod prius.  
Sed contra est, quod Augustinus dicit in li-  
bro ad Orosium. Pater neque uoluntate, neque neces-  
sitate genuit filium.  
¶ 2 Præter. Summa diffusio uoluntatis est per modum  
amoris: Filius autem non procedit per modum amo-  
ris: sed potius Spiritus sanctus. ergo uoluntas non est  
principium generationis filii.  
¶ 3 Præter. Filius procedit a patre: ut splendor a luce,  
secundum illud Hebraeorum. 1. Qui cum sit splendor  
gloriae, & figura substantiae & c. sed splendor non pro-  
cedit a luce uoluntate mediata. ergo nec filius a patre.  
R E S P O N. Dicendum, quod generatio filii po-  
test se habere ad uoluntatem, ut uoluntatis obie-  
ctum. Pater enim & filium uoluit, & filii genera-  
tionem ab aeterno, nullo autem modo uoluntas esse  
potest diuinae generationis principium: quod sic  
pater, uoluntas in quantum uoluntas, cum sit libera,  
ad utrumlibet se habet. Potest enim uoluntas agere  
uel non agere, sic uel sic facere, uelle & non uelle.  
Et si respectu alicuius hoc uoluntati non conueniat,  
hoc accidit uoluntati non in quantum uoluntas est,  
sed ex inclinatione naturali, quam habet ad aliquid,  
sicut ad finem ultimum, quem non potest non uelle,  
sicut uoluntas humana non potest non uelle beatitu-  
dinem, nec potest uelle miseriam. Ex quo pater, quod  
omne illud, cuius uoluntas est principium quantum  
in se est, possibile est esse uel non esse, & esse tale uel  
tale, & tunc uel nunc. Omne autem illud, quod sic se  
habet, est creatum: quia in eo quod increatum est, non  
est potestas ad esse uel non esse, sed per se necesse est  
esse, ut A uicenn. probat. Si ergo ponitur filius uolun-  
tate genitus, necessario sequetur ipsum esse creaturam.  
Et propter hoc Arriani, qui ponebant filium creaturam,  
dicebant eum esse genitum uoluntate. Catholici  
autem dicunt filium non natum uoluntate, sed natum  
a natura. Natura enim ad vnum determinata est. Et secun-  
dum hoc, ex hoc, quod filius est a patre genitus natum  
a natura, oportet quod ipse non possit esse non genitus,  
& quod non possit esse alio modo quam est, aut patri non  
consubstantialis, cum quod naturaliter procedit, pro-  
cedat in similitudinem eius a quo procedit. Et hoc  
est, quod Hyl. dicit in lib. de syn. Omnibus creaturis  
substantiam Dei uoluntas attribuit, sed naturam filio  
dedit perfecta natiuitas. & ideo talia sunt dicta, qua  
lia Deus esse uoluit. Filius autem talis est, qualis est Deus.  
Sicut autem dictum est, uoluntas, licet respectu aliquorum ad  
utrumlibet se habeat, tamen respectu finis ultimi, natura-  
lem inclinationem habet. Et similiter in intellectu res-  
pectu cognitionis principiorum primorum, natura  
le quendam motum habet. Principium autem diuinae cog-  
nitionis est ipse Deus, qui est finis suae uoluntatis. vnde  
illud quod procedit in Deo per actum intellectus co-  
gnoscentis seipsum, realiter procedit, & similiter quod  
procedit per actum uoluntatis diligens seipsam.

ca. 7. i prin- cipio. to. 4. 15. de trin. ca. 20.

Hicli. in- scribitur Dialog 65. quæst.

Vide. 1. p. p. q. 27. art. 4. & in ref. ad primum

8. metaph. cap. 4.

Post med. libri non parum.



Et propter hoc, cum filius procedat ut verbum per actum intellectus diuini, in quantum pater cognoscit seipsum: & Spiritus sanctus per actum voluntatis, in quantum pater diligit filium: sequitur quod tam filius quam Spiritus sanctus, naturaliter procedant, & ex hoc vterius quod sint consubstantiales, & coaeternales, & coeterni patri & sibi inuicem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Hil. loquitur de necessitate quae importat violentiam, quod pater per hoc quod subdit, non naturali necessitate ductus, cum vellet generare filium.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod respectu nullius rei est in Deo voluntas antecedens: quia quicquid aliquando Deus vult, ab aeterno voluit: concomitans vero est respectu omnium bonorum quae sunt in ipso quam in creaturis. Vult enim se esse, & creaturam esse. Sed procedens vel antecedens tempore quidem non est nisi respectu creaturae: quae ab aeterno non fuit. Praecedens vero intellectu est respectu actuum aeternorum, qui significantur ad creaturas terminari: sicut dispositio, praedestinatio, & huiusmodi. Generatio vero filii, neque est creatura, neque ad creaturam significatur terminari. Vnde respectu eius non est voluntas procedens, nec tempore, neque intellectu, sed solum voluntas concomitans.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod sicut actus intellectus videtur sequi actum voluntatis, in quantum a voluntate imperatur, ita e converso actus voluntatis videtur sequi actum intellectus, in quantum per intellectum praesentatur voluntati suum obiectum: quod est bonum intellectum. Vnde esset procedere in infinitum, nisi esset ponere statum, vel in actu intellectus, vel in actu voluntatis. Non autem potest status poni in actu voluntatis, cum obiectum praesupponatur ad actum: vnde oportet ponere statum in actu intellectus, qui naturaliter intellectum consequitur: ita quod a voluntate non imperatur. Et per hunc modum procedit filius Dei, ut verbum, secundum actum intellectus diuini: ut ex dictis patet.

In corp. ar.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod actus intellectus diuini naturalis est: secundum quod ad ipsum Deum terminatur, qui est principium suae cognitionis. Secundum vero quod significatur ad creaturas terminari, ad quas sic se habet quodammodo ut intellectus non ster ad conclusiones: non naturaliter ab intellectu progreditur, sed voluntarie. Et ideo in diuinis aliqui actus intellectus significantur ut imperati a voluntate.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod quo ad ea, ad quae natura potest se extendere secundum propria principia essentialia, non indiget ut ab alio determinetur, sed ad ea tantum, ad quae propria principia non sufficiunt. Vnde Philosophi non sunt ducti ut ponerent opus naturae, opus intelligentiae, ex operibus, quae competunt calido & frigido secundum seipsa, quia in has, etiam ponentes res naturales, ex necessitate materiae acciderent, omnia naturae opera reducebant. Ducti sunt autem ex illis operationibus, ad quas non possunt sufficere virtus calidi & frigidi, & huiusmodi qualitatum: sicut ex membris ordinatis in corpore animalis tali modo, quod natura saluatur. Quia ergo naturae diuinae secundum se opus est generatio, non oportet quod ad hanc actionem ab aliqua voluntate determinetur. Vel dicendum, quod natura determinatur ab aliquo, ut in finem. Illi autem naturae, quae est finis, & non ad finem, non competit ab aliquo determinari.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod in diuersis considerado,

Factio voluntatis actione naturae praecedit. Vnde totius naturae inferioris actio ex voluntate gubernantis procedit. Sed in eodem oportet quod actio naturae procedat actione voluntatis. Natura enim secundum intellectum praecedit voluntatem, cum natura intelligatur esse principium quo res subsistit, voluntas vero ultimum quo ad finem ordinatur. nec tamen sequitur quod tollatur ratio voluntatis. Quamuis enim ad inclinationem naturae voluntas ad aliquid vnum determinetur, quod est ultimus finis a natura intentus, respectu tamen aliorum, indeterminata manet: sicut patet in homine, qui naturaliter vult beatitudinem & de necessitate, non autem alia. Sic ergo in Deo naturae actio, actio nem voluntatis praecedit naturae & intellectu. nam generatio filii est ratio omnium eorum, quae per voluntatem producuntur, scilicet creaturarum.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod licet in verbo Dei a patre genito fuerit ut omnes creaturae fierent, non tamen oportet si verbum naturaliter procedit, quod creaturae etiam naturaliter procedant, sicut nec sequitur, si intellectus noster principia naturaliter cognoscit, quod naturaliter cognoscat ea quae ex principii consequuntur. Eo enim quod naturaliter habemus, voluntas vult ad utramque partem.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod pater voluntarie genuit, sed in hoc non designatur nisi voluntas concomitans.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod si verbum illud de generatione aeterna intelligatur, dilectio patris ad filium non est intelligenda ut ratio illius dationis, qua pater filio aeternaliter omnia dat, ut signum. Similitudo enim ratio est amoris.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod Dionysius loquitur de productione creaturae, non de generatione filii.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod Spiritus sanctus procedere dicitur per modum voluntatis, quia procedit per actum, qui naturaliter est a voluntate, scilicet per hoc quod pater amat filium, & e converso. Ipse enim amor est Spiritus sanctus, sicut filius est verbum quo pater dixit seipsum.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod ex illa etiam ratione non sequitur nisi quod pater generationem filii velit, quod pertinet ad voluntatem concomitantem, quae respicit generationem sicut obiectum, non sicut id cuius sit principium.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod humana generatio fit per virtutem naturalem, scilicet, generatiua potentiam, mediante potentia motiua, quae imperio subiacet voluntatis, non autem generatiua potentia. Hoc autem non accidit in diuinis, & ideo non est simile.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod Aug. non intendit negare necessitatem immutabilitatis, de qua ratio procedit: sed necessitatem coactionis.

AD 15<sup>m</sup> dicendum, quod cum dicitur filius esse voluntas de voluntate, intelligitur esse de patre, qui est voluntas. Vnde haec praepositio, De, notat generationis principium, quod est generans: non id quo generatur, de quo est praesens quaestio.

ARTICVLVS IIII.

Utrum in diuinis possint esse plures filij.

QVARTO quaeritur, utrum in diuinis possint esse plures filii. Et videtur quod sic. Operatio enim naturae, quae conuenit vni supposito, conuenit etiam omnibus suppositis eiusdem naturae. Sed generatio secundum Damascenum, est opus naturae, & conuenit patri, ergo etiam filio & Spiritus sancto, qui sunt supposita eiusdem naturae: sed filius non generat seipsum

Li 2. ca. 29.

ipsum. Nam secundum Augustinum, nulla res potest generare seipsum, ergo generat alium filium, & sic in diuinis possunt esse plures filij.

¶ 2<sup>a</sup> Praet. Totam virtutem suam, pater in filium transfundit: sed potentia generandi pertinet ad virtutem patris, ergo huiusmodi potentiam habet filius a patre, & sic idem quod prius.

¶ 3<sup>a</sup> Praet. Filius est perfecta imago patris, ad quod requiritur perfecta assimilatio, quae non esset, si filius non quantum ad omnia patrem imitaretur, ergo sicut pater filium generat, ita & filius: & sic idem quod prius.

¶ 4<sup>a</sup> Praet. Perfectior est assimilatio ad Deum secundum conformitatem actionis, quam secundum conformitatem alicuius formae, ut patet per Dionys. 3. Cap. cele. Hierar. sicut Soli magis assimilatur quod lucet & illuminat, quam quod lucet tantum. Sed filius perfectissime assimilatur patri: ergo est ei conformis non solum in potentia, sed etiam in actu generandi: & sic idem quod prius.

Ca. 3. circa med. illius.

¶ 5<sup>a</sup> Praet. Ex hoc contingit quod Deus facta vna creatura potest facere aliam, quia eius potentia neque exhaustur, neque diminuitur in creando: sed similiter potentia patris neque exhaustur, neque diminuitur ex hoc quod generat filium: ergo per hoc, quod generat vnum filium, non prohibetur quin possit alium filium generare: & sic possunt esse plures filii in diuinis. Sed dices, quod ideo non generat alium filium, quia sequeretur inconueniens, quod Augustinus ponit, scilicet, quod infinita esset diuina generatio, si pater plures filios generaret, vel filius patri generaret nepotem, & sic de aliis.

¶ 6<sup>a</sup> Sed contra. In Deo, nihil est in potentia quod non sit in actu: esset enim imperfectus. si ergo est in potentia patris quod plures filios generet, nullo inconuenienti prohibente, erunt plures filii in diuinis.

¶ 7<sup>a</sup> Praet. De natura geniti est ut procedat in similitudinem generantis: sed sicut filius est similis patri, ita & Spiritus sanctus, & ita Spiritus sanctus est filius: & sic sunt plures filii in diuinis.

In monolo. cap. 32.

¶ 8<sup>a</sup> Praet. Secundum Anselmum nihil est aliud dicere patrem filium generare, quam patrem dicere seipsum: sed sicut pater potest dicere seipsum, ita & filius & Spiritus sanctus: ergo pater & filius & Spiritus sanctus possunt filios generare, & sic idem quod supra.

¶ 9<sup>a</sup> Praet. Ex hoc patet de filio generare, quod similitudinem suam in intellectu suo concipit. Sed hoc idem possunt facere filius & Spiritus sanctus: ergo idem quod prius.

¶ 10<sup>a</sup> Praet. Potentia est media inter essentiam & operationem. Sed vna est essentia patris & filii: eademque potentia, ergo & vna operatio: & sic filio conuenit generare: & ita ut prius.

¶ 11<sup>a</sup> Praet. Bonitas est diffusionis principium. Sed sicut est infinita bonitas in patre & filio, ita etiam & Spiritus sancto: ergo sicut pater infinita communicatione suam naturam comunicat, filium generando, ita Spiritus sanctus aliquam diuinam personam producendo. Non enim infinite comunicatur diuina bonitas creaturae, & sic videtur quod possint esse plures filij in diuinis.

¶ 12<sup>a</sup> Praet. Nullius boni sine consortio potest esse iocunda possessio. Sed filiatio est quoddam bonum in filio: ergo videtur oportere ad perfectam iocunditatem filii, esse alium filium in diuinis.

¶ 13<sup>a</sup> Praet. Filius procedit a patre ut splendor a luce, ut patet, Hebraeorum primo. qui cum sit splendor, &c. Sed splendor potest alium splendorem producere: & ille alium: & alius alium, ergo similiter vide-

tur esse in processione diuinarum personarum, quod filius possit alium filium generare: & sic idem ut prius.

¶ 14<sup>a</sup> Praet. Paternitas in patre ad eius dignitatem pertinet: sed eadem est dignitas patris & filij: ergo paternitas conuenit filio, & sic sunt plures filii in diuinis.

¶ 15<sup>a</sup> Praet. Eius est potentia cuius est actus: sed potentia generandi est in filio: ergo filius generat.

SED CONTRA. Illa sunt perfectissima in creaturis, quae ex tota materia sua constant, & sunt eorum in singulis speciebus singula tantum. Sed sicut creaturae materiales indiuiduantur per materiam, ita filij persona constituitur filiatione: ergo, cum Deus filius sit perfectus filius, videtur quod in ipso solo in diuinis filiatio inueniatur.

¶ 2<sup>a</sup> Praet. August. dicit, quod si pater posset generare & non generaret, inuidus esset: sed filius non est inuidus: ergo cum non generet, generare non potest. Et sic non possunt esse plures filii in diuinis.

Li. 3. contra Maximum cap. 7. 18. & 23. to. 6.

¶ 3<sup>a</sup> Praet. Quod perfecte dictum est semel, iterum dici non oportet: sed filius est verbum perfectum, cui nihil deest, secundum August. ergo non oportet esse plura verba in diuinis, & ita nec plures filios.

li. 6 de tri. cap. 10. & lib. 7. ca. 2. to. no. 3.

RESPONDEO. Dicendum, quod in diuinis impossibile est esse plures filios, quod sic patet. Personae namque diuinae cum in omnibus absolutum conueniant, utpote sibi inuicem essentialia, distinguere non possunt nisi secundum relationes, nec secundum alias: nisi secundum relationes originis. Nam aliarum relationum quaedam distinctionem praesupponunt, ut aequalitas, & similitudo: quaedam vero inaequalitate designant, ut dominus, & seruus, & alia huiusmodi. Relationes vero originis ex sui ratione conformitatem important, quia quod oritur ex alio, eius similitudinem retinet in quantum huiusmodi. Non est igitur aliquid in diuinis, quo filij distinguatur ab aliis personis, nisi sola relatio filiationis, quae est eius personae propria: & qua filius non solum est filius: sed est hoc suppositum, vel haec persona. Impossibile autem est quod illud, quo aliquid suppositum est hoc, in pluribus inueniri: quia sic suppositum ipsum esset communicabile, quod est contra rationem indiuidui suppositi, vel personae. Vnde nullo modo potest esse alius filius in diuinis quam vnus. Non enim potest dici quod vna filiatio constituat hunc filium, & alia alium, quia cum filiationes ratione non differant, oporteret quod si materia vel quocumque supposito distinguerentur, quod esset in diuinis materia aut aliquid aliud distinguens quam relatio. Potest autem & alia ratio specialis assignari, quare pater tantum vnum filium generare possit. Natura enim ad vnum determinatur. vnde, cum pater natura generet filium, non potest esse nisi vnus filius a patre genitus. Nec potest dici quod sint plures numero in eadem specie existentes, sicut apud nos accidit, cum ibi non sit materia, quae est principium distinctionis secundum numerum in eadem specie.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod generatio, quamuis in patre sit quodammodo opus naturae diuinae, est tamen eius cum quadam concomitantia personalis proprietatis patris, ut supra dictum est: vnde non oportet quod conueniat filio, in quo natura diuina sine tali proprietate inuenitur.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod pater totam virtutem suam comunicat filio, quae naturam diuinam sequitur absolute. Potentia vero generandi sequitur naturam diuinam cum adiectione proprietatis patris, ut dictum est.

Q. d. S. Tho. B 2 Ad 3<sup>m</sup>

art. 2. huius quaest.





non sunt idem secundum esse.

¶ 4 Præt. Inter ea quæ sunt idem, nõ cadit ordo; sed potentia creandi est prior quàm potentia generandi secundum intellectum, sicut essentialè notionali: ergo prædictæ potentia non sunt idem.

SED CONTRA. In Deo non differt potentia & essentia, sed vna tm est diuina essentia: ergo & vna facti potetia. Non ergo prædictæ potentia distinguuntur.

¶ 2 Præt. Deus non facit per plura quod potest facere per vnum; sed per vnam potentiam Deus potest generare & creare, præcipue cum generatio filii sit ratio productionis creaturæ, secundum illam Augustini expositionem, Dixit & facta sunt, idest, verbum genuit in quo erat, vt fierent, ergo vna tantum potentia est generandi & creandi.

Libr. 2. de genesi ad litera cap. 6. & 7. 10. 3.

Art. præce.

RESPON. dicendum, quod sicut supra dictum est, ea quæ de potentia dicuntur in diuinis, consideranda sunt ex ipsa essentia. In diuinis autem licet vna relatio ab altera distinguatur realiter propter oppositionem relationum, quæ reales in Deo sunt, ipsa tamen relatio non est aliud secundum rem quàm ipsa essentia, sed solum ratione differens, nam relatio ad essentiam oppositionem non habet. Et ideo non est cõcedendum quod aliquid absolutum in diuinis multiplicetur: sicut quidam dicunt, quod in diuinis est duplex esse, essentialè & personale. Omne enim esse in diuinis, essentialè est. nec persona est nisi per esse essentialè. In potentia vero, præter id quod est ipsa potentia, consideratur respectus quidam vel ordo ad id quod potentia subiaceret. Si ergo potentia, quæ est respectu actus essentialis, sicut potentia intelligedi vel creandi, comparatur ad potentiam, quæ est respectu actus notionalis (cuiusmodi est potentia generandi) secundum id quod est ipsa potentia, inuenitur vna & eadem potentia: sicut est vnum & idem esse naturæ & personæ. Sed tamẽ vtrique potetia cointelligitur aliud & aliud respectus, secundum diuersos actus ad quos potentia dicuntur. Sic ergo potentia generandi & creandi est vna & eadem potentia, si consideretur id quod est potentia. Differunt tamen secundum diuersos respectus ad actus diuersos.

D. 945.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod licet in creaturis differant natura, & propositum: in diuinis tamen sunt idem secundum rem. Vel potest dici, quod potentia creandi non nominat propositum siue voluntatem, sed potentiam prout a voluntate imperatur. Potentia autem generandi secundum quod natura inclinatur, agit: hoc autem nõ facit diuersitatem potentia. Nã nihil prohibet aliquã potentia ad aliquẽ actum imperari a voluntate, & ad alium inclinari a natura. Sicut intellectus noscitur ad credendum in inclinatione voluntate, ad intelligendum prima principia ducitur ex natura.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, Quanto aliqua potentia est superior, tanto ad plura se extendit: vnde minus est distinguibilis per diuersitatem obiectorum, sicut imaginatio vna potentia est respectu omnium sensibilium, respectu quorum sensus proprii distinguuntur. Diuina autem potentia est summe eleuata, vnde differentia actuum in ipsa potentia quantum ad id quod est: diuersitatem non inducit; Sed secundum vnam potentiam Deus omnia potest.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod potentia generandi & potentia creandi quantum ad ipsam (ut ita loquar) potetia substantiam, non solũ vniuocantur, sed sunt vniũ. Sed quod analogice dicatur, hoc est ex ordine actus,

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod prædictæ potentia non ordinantur secundum prius & posterius, nisi prout distinguuntur. Vnde ordo earum non attenditur nisi per respectum ad actus. Et ex hoc patet, quod potetia generandi est prior potentia creandi, sicut generatio creatione. Quantum vero ad hoc quod ad essentiam comparantur, sunt idem, & non est in eis ordo.

QVAESTIO III.

De creatione.

Et habet articulos xix:

¶ Primo, in quærit, Vtrum Deus possit aliquid creare.

¶ Secundo, Vtrum creatio sit mutatio.

¶ Tertio, Vtrum creatio sit aliquid realiter in creatura.

¶ Quarto, Vtrum potentia creandi sit creaturæ communicabilis.

¶ Quinto, Vtrum possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum.

¶ Sexto, Vtrum sit vnu tantum creationis principium.

¶ Septimo, Vtrum Deus operetur in operatione naturæ.

¶ Octauo, Vtrum creatio operi naturæ admisceatur.

¶ Nono, Vtrum anima creetur.

¶ Decimo, Vtrum anima sit creata in corpore vel extra corpus.

¶ Undecimo, Vtrum anima sensibilis & vegetabilis sint per creationem.

¶ Duodecimo, Vtrum sint in semine quã descenditur.

¶ Tertiodecimo, Vtrum aliquod ens ab alio, possit esse æternum.

¶ Decimoquarto, Vtrum id quod est diuisum a Deo per essentiam possit semper fuisse.

¶ Quintodecimo, Vtrum res processerint a Deo per necessitatem naturæ.

¶ Sextodecimo, Vtrum ab vno primo possit procedere multitudo.

¶ Septimodecimo, Vtrum mundus semper fuerit.

¶ Octauodecimo, Vtrum angeli sint creati ante mundum visibilem.

¶ Nonodecimo, Vtrum potuerint esse Angeli ante mundum visibilem.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum Deus possit aliquid creare ex nihilo.

QVAESTIO est de creatione, quæ est primus effectus diuine potetie. Et primo queritur, vtrum Deus possit aliquid creare ex nihilo. Et videtur quod non. Deus non potest facere contra communem animi cõceptionem, sicut quod totum non sit maius sua parte; sed sicut dicit Philosophus in 1. Physi. communis conceptio ex sententia Philosophorum fuit, quod ex nihilo nihil fiat: ergo Deus non potest de nihilo aliquid facere.

¶ 1 Præt. Omne quod sit, antequam esset, possibile erat esse: si enim erat impossibile esse, non erat possibile fieri, nihil enim mutatur ad id quod est impossibile. Sed potentia, qua aliquid potest esse, non potest esse nisi in aliquo subiecto: nisi forte ipsa met sit subiectum. nam accidens absque subiecto esse non potest. Ergo omne quod sit, sit ex materia vel subiecto. Impossibile est ergo ex nihilo aliquid fieri.

¶ 2 Præt. In finitã distantiam non contingit pertransire: sed non entis simpliciter ad ens est in finitã distantia quod

Tex. 33.

ergo fieri non potest, præcipue a Deo, qui est purus actus. Et sic quæcumque sunt, fiunt ex præsupposita materia, & non ex nihilo.

Li. 1. co. 48. 1010. 2.

¶ 4 Præt. Philosophus dicit in primo de generatione quod omnifariam dissimile, non agit in omnifariam dissimile. Oportet enim quod agens & patiens conueniant in genere & in materia. Sed non ens simpliciter & Deus in nullo conueniunt. ergo Deus nõ potest agere in non ens simpliciter, & ita non potest facere aliquid de nihilo. Sed dicebat, quod ratio ista procedit de agẽte, cuius actio differt a sua substantia, quam oportet in aliquo subiecto recipi.

6. meta. ca. 2. in fine.

¶ 5 Sed contra. Auicenna dicit, quod si calor esset a materia expoliatus, per seipsum ageret absque materia: & tamen eius actio non esset sua substantia: ergo hoc, quod actio Dei est sua essentia, non est ratio quod materia non indigeat.

¶ 6 Præt. Ex nihilo nihil concluditur: quod est quod dã fieri rationis: sed esse rationis, consequitur esse naturæ. ergo etiam in natura ex nihilo nihil fieri potest.

¶ 7 Præt. Si ex nihilo aliquid fiat, hæc præpositio ex, aut notat causam, aut ordinem. Causam autem non videtur notare nisi efficientem vel materialem. Nihil aut neq; efficiens cã entis esse pot, neq; materia: & sic in proposito nõ denotat cãm. Similiter nec ordinem, quia, vt dicit Boetius, entis ad non ens nõ est aliquis ordo: ergo nullo modo ex nihilo potest aliquid fieri.

Li. 5. co. 17.

¶ 8 Præt. Potentia actiua secundum Philosophum. 5. Metaphysicorum, est principium transmutationis in aliud secundum quod est aliud. Potentia autẽ Dei nõ est nisi potetia actiua: ergo, requirit aliquid subiectum transmutationis: & sic nõ pot ex nihilo aliquid facere.

¶ 9 Præt. In rebus inuenitur diuersitas, prout vna res est alia perfectior, huius aut diuersitatis cã nõ est ex parte Dei, q est vna & simplex: ergo oportet huius diuersitatis cãm assignare ex parte materiae. Oportet ergo ponere res factas esse ex materia, & nõ ex nihilo.

¶ 10 Præt. Quod ex nihilo factum est, habet esse post non esse: est ergo considerare aliquod instans, in quo vltimo non est, ex quo non esse desinit, & aliquod, in quo primo est, ex quo esse incipit. Aut ergo est vnum & idem instans, aut diuersa: si idem, sequitur duo cõtradictoria esse in eodem instanti: si diuersa, cum inter duo instantia sit tempus medium, sequitur aliquid esse medium inter affirmationem & negationem. Nam non potest dici non esse post vltimum instans, in quo non fuit, nec esse ante primum instans, in quo fuit. vtrumque autem est impossibile, scilicet cõtradictionem esse simul & eam habere medium: ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo.

¶ 11 Præt. Quod factum est, necesse est aliquando fieri, & quod creatum est, aliquando creari: aut ergo simul sit & factum est quod creatur, aut non simul: sed non potest dici quod non simul, quia creatura nõ est antequam facta sit. Si ergo fieri eius sit antequam facta sit, oportebit esse aliquod factionis subiectũ, quod est contra creationis rationem. Si autem simul sit & factum est, sequitur quod simul sit, & non sit: quia quod factum est in permanentibus, est, quod autem sit, non est. Hoc autem est impossibile. ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo vel creati.

¶ 12 Præt. Omne agens agit simile sibi: omne autem agens agit secundum quod est in actu. ergo nihil sit, nisi quod est in actu: Sed materia prima non est in actu.

ergo fieri non potest, præcipue a Deo, qui est purus actus. Et sic quæcumque sunt, fiunt ex præsupposita materia, & non ex nihilo.

¶ 13 Præt. Quicquid facit Deus, per ideã operatur, sicut artifex agit artificata per formas artis: sed materia prima non habet ideã in Deo, quia idea forma est & similitudo ideati. Materia autem prima cum intelligatur fm suam essentiam absque omni forma, non potest forma eius esse similitudo. ergo materia prima a Deo fieri non pot, & sic idem quod prius.

¶ 14 Præt. Non potest esse idem perfectionis & imperfectionis principium. in rebus autẽ imperfectio inuenitur, cum rerum quædam aliis potiores sint, quod contingere non pot nisi per inferiorum imperfectionẽ. Cum ergo perfectionis principium sit Deus, oportebit imperfectionem in aliud principium reducere: sed non nisi in materiam. ergo oportebit res ex aliqua materia esse factas, & non ex nihilo.

¶ 15 Præt. Si aliquid fit ex nihilo, aut fit ex eo sicut ex subiecto, sicut statua ex cre, aut sicut ex opposito, sicut figuratum ex infigurato, aut ex composito, sicut statua ex cre infigurato. Sed aliquid non potest fieri ex nihilo sicut ex subiecto, quia non ens nõ potest esse entis mereria. Neque sicut ex composito, quia sic non ens conuerteretur in ens, sicut as infiguratum conuertitur in as figuratum: & ita oporteret aliquid esse commune enti, & nõ enti: quod est impossibile. Neque etiam sicut ex opposito, cum plus differat nõ esse simpliciter & ens: quàm duo entia diuersorum generum: ex quorum vno non fit aliud: sicut figura non fit color, nisi forte per accidens. ergo nullo modo aliquid potest fieri ex nihilo.

¶ 16 Præt. Omne quod est per accidens, reducitur ad per se: sed ex opposito fit aliquid per accidens, ex subiecto autem per se, sicut statua ex infigurato fit per accidens, ex cre autem per se, quia cre accidit esse infiguratum. Si ergo aliquid fiat ex non ente, hoc erit per accidens. ergo oportet quod fiat per se ex aliquo subiecto, & ita non fit ex nihilo.

¶ 17 Præt. Ei quod sit, faciens dat esse: si ergo Deus facit aliquid ex nihilo, Deus alicui dat esse. Aut ergo est aliquid recipiens esse, aut nihil. Si nihil, ergo nihil cõstituitur in esse per illam actionem, & sic nõ fit aliquid. Si aut est aliquid recipiens esse, hoc erit aliud ab eo, quod est Deus: quia nõ est idem recipiens & receptũ. ergo Deo facit ex aliquo præexistẽti, & ita nõ ex nihilo.

SED CONTRA. Gen. 1. In principio creauit Deus celũ & terrã: dicit Glossa. q. creare est ex nihilo facere aliquid. ergo Deus potest facere aliquid ex nihilo.

¶ 2 Præt. Auic. dicit q agẽs, cui accidit agere, requirit materiam in quam agat: sed Deo nõ accidit agere, immo sua actio est sua substantia: ergo nõ requirit materiam, in quã agat, & ita pot ex nihilo aliquid facere.

¶ 3 Præt. Virtus diuina est potentior quàm virtus natura: sed virtus nature facit aliquid ens ex hoc quod erat in potentia. ergo virtus diuina aliquid amplius facit: & ita facit ex nihilo.

RESPON. Dicendum, q tenendum est firmiter, q Deus pot facere aliquid ex nihilo, & facit. Ad cuius euidentia sciẽdũ est, q omne agẽs agit fm quod est actu: vnde oportet, q per illum modum actio alicui agẽti attribuat, quo conuenit ei esse in actu: res autẽ particularis e particulariter in actu: & hoc dupliciter. Primo ex cõparatione sui, quia nõ tota substantia sua est actus, cũ huiusmodi res sint compositæ ex materia & forma: & inde est, quod res naturalis non agit secundum

Q. d. s. Tho. B 4 dum

ex Beda uidef colligi.

6. meta. ca. 2. circa finẽ

1. p. q. 45. 1. 1. 2. Et 1. d. 1. q. 1. art. 2. Et 3. di. 37. q. 1. art. 2. Et 2. contra gẽti. 6. 15. 16.

dum se totam, sed agit per formam suam, per quam est in actu. 2. in comparatione ad ea, quae sunt in actu. Nam in nulla re naturali includuntur actus & perfectiones omnium eorum, quae sunt in actu: sed qualibet illarum habet actum determinatum ad vnum genus, & ad vnam speciem: & inde est, quod nulla earum est actiua entis secundum quod est ens, sed huius entis secundum quod est hoc ens, determinatum in hac vel illa specie: Nam agens agit sibi simile. Et ideo agens naturale non producit simpliciter ens, sed ens praeterflens & determinatum ad hoc vel ad illud, ut puta ad speciem ignis, vel ad albedinem, vel ad aliquid huiusmodi. Et propter hoc, agens naturale agit mouedo. Et ideo requirit materiam, quae sit subiectum mutationis vel motus. Et propter hoc, non potest aliquid ex nihilo facere. Ipse autem Deus e contrario est totaliter actus, & in comparatione sui, quia est actus purus non habes potentiam permittam: & in comparatione rerum, quae sunt in actu, quia in eo est omnium entium origo, unde per suam actionem producit totum ens subsistens nullo praesupposito, ut pote, qui est totius esse principium, & secundum se totum. Et propter hoc ex nihilo aliquid facere potest. Et haec eius actio vocatur creatio. Et inde est, quod in lib. de Causis dicitur, quod esse eius est per creationem, vivere vero & cetera huiusmodi, per informationem. Causalitates enim entis absolute reducuntur in primam causam vniuersalem. Causalitas vero aliorum, quae ad esse superadditur, vel quibus esse specificatur, pertinet ad causas secundas, quae agunt per informationem, quae si supposito effectu causae vniuersalis. Et inde etiam est, quod nulla res dat esse, nisi in quantum est in ea participatio diuinae virtutis. Propter quod etiam dicitur in libro de Causis, quod anima nobilis habet operationem diuinam in quantum dat esse.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ex nihilo nihil fieri Philosophus dicit esse commune animi conceptionem, vel opinionem naturalium, quia agens naturale, quod ab eis consideratur, non agit nisi per motum, unde oportet esse aliquid subiectum motus vel mutationis, quod in agente supernaturali non oportet, ut dictum est.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod antequam mundus esset, possibile erat mundum esse, non tamen oportet quod aliqua materia praexistere in qua potentia fundaretur. Dicitur enim, 5. Metaphysic. aliquid aliquando dici possibile, non secundum aliquam potentiam, sed quia in terminis ipsius enuntiabilis non est aliqua repugnantia, secundum quod possibile opponitur impossibili. Sic ergo dicitur antequam mundus esset, possibile mundum fieri: quia non erat repugnantia inter praedicatum enuntiabile & subiectum. Vel potest dici, quod erat possibile propter potentiam actiuam agentis, non propter aliquam potentiam passiuam materiae. Philosophus autem videtur hoc argum. 7. Metaphysicorum in generationibus naturalibus contra Platonicos, qui dicebant formas separatas esse naturalem generationis principia.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod entis & non entis simpliciter est aliquo modo & semper infinita distantia, non tamen eodem modo. Sed quandoque quidem ex utraque parte infinita, sicut cum comparatur non esse ad esse diuinum, quod infinitum est: ac si comparatur albedo infinita ad nigredinem infinitam, quandoque autem est finita ex vna parte tantum, sicut cum comparatur non esse simpliciter ad esse creatum, quod finitum est: ac si comparatur nigredo infinita, ad al-

In prop. 18.

In prop. 3.

Li. 1. Physic. com. 33.

Tex. 17.

Tex. 46.

bedinem finitam. In illud ergo esse, quod est infinitum, non potest fieri transitus ex non esse: sed in illud esse quod est finitum, talis transitus fieri potest: prout distantia non esse ad illud esse ex vna parte terminatur. quamuis non sit transitus proprie: sic enim est in motibus continuis, per quos transit pars post partem. Sic enim contingit nullo modo infinitum transire.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod cum fit aliquid ex nihilo, non esse siue nihil, non se habet per modum patientis nisi per accidens: sed magis per modum oppositi ad id quod fit per actionem. Nec etiam in naturalibus oppositum se habet per modum patientis nisi per accidens, sed magis subiectum.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod calor si esset expoliatus a materia, ageret quidem sine materia quae requireretur ex parte agentis, sed non sine materia, quae requireretur ex parte patientis.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod concludi se habet in actibus rationis sicut moueri in actibus naturae, eo quod in concludendo ratio ab vno in aliud discurret. Et ideo sicut motus omnis naturalis est ex aliquo, ita & omnis conclusio rationis. Sicut vero intelligere principia, quod est concludendi principium, non est ex aliquo ex quo concludatur, ita creatio quae est omnis motus principium, non est ex aliquo.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod cum dicitur aliquid fieri ex nihilo, duplex est sensus, ut patet per Anf. in suo Monologio. Nam negatio importata in nihilo potest negare praepositionem ex, vel potest includi sub praepositione. Si autem neget praepositionem, adhuc potest esse duplex sensus, vnus ut negatio feratur ad totum: & negetur non solum praepositio, sed etiam verbum, ut sic dicatur aliquid ex nihilo fieri, quia non fit: sicut de tacente possumus dicere, quod de nihilo loquitur, & sic de Deo possumus dicere, quod de nihilo loquitur, quia omnino non fit: quamuis iste modus loquendi non sit consuetus. Alius sensus est, ut verbum remaneat affirmatum, sed negatio feratur solum ad praepositionem: ut ideo dicatur aliquid ex nihilo fieri, quia fit quidem: sed non praexistit aliquid ex quo fiat. Sicut dicimus aliquem tristiari ex nihilo, quia non habet tristitia suae causam, & hoc modo per creationem dicitur aliquid ex nihilo fieri. Si vero praepositio includit negationem, tunc est duplex sensus, vnus verus, & alius falsus. Falsus quidem, si positio importet habitudinem causae (non ens enim esse nullo modo potest causa entis) verus autem, si importet ordinem tantum, ut dicatur aliquid fieri ex nihilo, quia fit post nihil: quod etiam verum est in creatione. Quod autem Boe. dicit, quod non entis ad ens non est ordo, intelligendum est de ordine determinatae proportionis, vel de ordine qui sit realis relatio, quae inter ens & non ens esse non potest, ut Auicem. dicit.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod distinctio illa intelligitur de potentia actiua naturali.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod Deus non producit res ex necessitate naturae, sed ex ordine suae sapientiae. Et ideo diuersitas rerum non oportet quod sit ex materia, sed ex ordine diuinae sapientiae: quae ad complementum vniuersi diuersas naturas instituit.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod cum fit aliquid ex nihilo, esse quidem eius quod fit, est primo in aliquo instanti: non esse autem non est in illo instanti, nec in aliquo reali, sed in aliquo imaginario tantum. Sicut enim extra vniuersum non est aliqua dimensio realis sed imaginaria tantum, secundum quam possumus dicere,

Ca. 5. & 8.

Li. 3. Meta. in fine illi.

In corp. ar.

ARTICVLVS II.

Vtrum creatio sit mutatio.

cre, quod Deus potest aliquid facere extra vniuersum tantum, vel tantum distans ab vniuerso, ita ante principium mundi non fuit aliquid tempus reale, sed imaginariū. Et in illo possibile est imaginari aliquid in stans, in quo vltimo fuit non ens. Nec oportet quod inter ista duo instantia sit tempus mediū, cum tempus verum & tempus imaginarium non continentur.

AD 1<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod fit ex nihilo, simul fit & factum est: & similiter est in omnibus mutationibus momentaneis, simul enim aer illuminatur, & illuminatus est. Ipsum enim factum esse in talibus dicitur fieri, secundum quod est in primo instanti in quo factum est. Vel potest dici, quod id, quod fit ex nihilo dicitur fieri quando factum est non secū dum motum, quod est ab vno termino in alterum, sed secundum effluxum ab agente in factum. Haec. n. duo in generatione naturali inueniuntur. s. transitus de vno termino in alterū, & effluxus ab agente in factum, quorum alterum tantum proprie est in creatione.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod neque materia, neque forma, neque accidens proprie dicuntur fieri, sed id quod fit, est res subsistens. Cum enim fieri terminetur ad esse, proprie ei contenti fieri, cui conuenit per se esse, scilicet rei subsistenti: unde neque materia, neque forma, neque accidens proprie dicuntur creari, sed concreari. Proprie autem creatur res subsistens quaecumque fit: si tamen in hoc vis non fiat. Tunc dicendum, quod materia prima habet similitudinem cum Deo in quantum participat de ente. Sicut. n. lapis est similis Deo in quantum ens, licet non sit intellectus, sicut Deus, ita materia prima habet similitudinem cum Deo in quantum ens, non in quantum est ens actu. Nam ens, commune est quodammodo potentiae & actui.

Et sic etiam patet responsio ad. 13. Nam proprie loquendo materia non habet ideam, sed compositum, cum idea sit forma factiua. Potest tamen dici esse aliquam ideam materiae, secundum quod materia aliquo modo diuinam essentiam imitatur.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod non oportet si duarum creaturarum est aliqua dignior, quod minus digna habeat aliquam imperfectionem. Nam imperfectio designat carentiam alicuius, quod natum est haberi: vel debet haberi. unde & in gloria, quamuis vnus sanctorum alium excedat, nullus tamen imperfectus erit. Si tamen aliqua imperfectio in creaturis sit, non oportet quod sit ex Deo, neque ex materia: sed in quantum creatura est ex nihilo.

AD 15<sup>m</sup> dicendum, quod ex nihilo dicitur aliquid fieri, sicut ex opposito secundum vnum sensum superius expositum. Nec tamen oportet quod ex ente vnus generis fiat ens alterius generis: sicut ex colore & figura. ens enim & non ens non possunt esse simul: calor autem & figura simul esse possunt. Id autem ex quo aliquid fit, debet esse incōtingens ei quod fit, ut dicitur. 1. Physic. s. quod non contingat simul esse.

AD 16<sup>m</sup> dicendum, quod si ly. ex. nominet causam non fit aliquid ex opposito nisi per accidens, ratione scilicet subiecti. Si vero nominet ordinem, tunc fit aliquid ex opposito etiam per se. unde & priuatio dicitur principium esse fiendi, sed non essendi: hoc autem modo dicitur aliquid fieri ex nihilo, ut prius dictum est.

AD 17<sup>m</sup> dicendum, quod Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit. Et sic non oportet quod agat ex aliquo praexistenti.

SECVNDO queritur vtrum creatio sit mutatio. Et videtur quod sic. Mutatio enim secundum nomen suum designat hoc esse post hoc, ut patet 5. Physicorum. Sed hoc habet creatio, nam fit esse post non esse: ergo creatio est mutatio.

2<sup>a</sup> Praet. Omne quod fit, fit aliquo modo ex non ente, quia quod est, non fit. Sicut ergo fit habet generatio secundum quam fit res secundum partem substantiae suae ad priuationem formae, quae est non esse secundum quid, ita se habet creatio, per quam fit secundum totam substantiam suam ad non esse simpliciter: sed priuatio proprie loquendo est terminus generationis: ergo & non esse simpliciter proprie loquendo est terminus creationis: & sic creatio proprie loquendo est mutatio.

3<sup>a</sup> Praet. Quanto est maior distantia inter terminos: tanto maior est mutatio: Maior enim est mutatio de albo in nigrum, quam de albo in pallidum: sed plus distat non ens simpliciter ab ente, quam contrarium a contrario, vel non ens secundum quid ab ente: ergo cum transitus de contrario in contrarium, vel de non ente secundum quid in ens sit mutatio, multo magis transitus de non ente simpliciter in ens quod est creatio, erit mutatio.

4<sup>a</sup> Praet. Quod non similiter habet se nunc & prius, mutatur vel mouetur. Sed quod creatur non similiter se habet nunc & prius, quia prius erat simpliciter non ens, & postea fit ens: ergo quod creatur mouetur vel mutatur.

5<sup>a</sup> Praet. Illud quod exit de potentia in actum, mutatur. Sed quod creatur, exit de potentia in actum, quia ante creationem erat tantum in potentia facientis, postea autem est in actu, ergo quod creatur mouetur vel mutatur. ergo creatio est mutatio.

SED CONTRA species motus vel mutationis sunt sex secundum Philosophum in praedicamentis, nulla autem earum est creatio, ut patet per singula inducenti: ergo creatio non est mutatio.

RESPON. Dicendum, quod in mutatione quolibet requiritur quod sit aliquid idem commune vtrique mutationis termino. Si enim termini mutationis oppositi in nullo eodem conuenirent, non posset vocari transitus ex vno in alterum. In nomine enim mutationis & transitus designatur aliquid idem, aliter se habere nunc & prius: & etiam ipsi mutationis termini non sunt incontinentes: quod requiritur ad hoc ut sint mutationis termini, nisi in quantum referuntur ad idem. Nam duo contraria, si ad diuersa subiecta referantur, contingit simul esse. Quandoque ergo contingit vtrique mutationis termino est vnū commune subiectum actu existens: & tunc proprie est motus, sicut accidit in alteratione, & augmento & diminutione, & loci mutatione. Nam in omnibus his motibus subiectum vnū & idem actu existens, de opposito in oppositum mutatur. Quandoque vero est idem commune subiectum vtrique termino, non quidem ens actu, sed ens in potentia tantum, sicut accidit in generatione & corruptione simpliciter. Formae. n. substantialis & priuationis subiectum, est materia prima, quae non est ens actu. unde nec generatio, nec corruptio proprie dicitur motus, sed mutationes quaedam. Quandoque vero non est aliquod subiectum commune, neque actu, neque potentia existens, sed est idem tempus continuum, in cuius prima parte est vnum oppositum & in secunda aliud, ut cum dicimus hoc fieri ex hoc, post

1. p. q. 45. ar. 2. ad 2. Tex. 7.

In post. pd. de Motu.



post hoc, sicut ex mane fit meridies. Sed hæc non proprie vocatur mutatio, sed per similitudinem, prout ipsum tempus imaginatur quasi subiectum eorum, quæ in tempore aguntur. In creatione autem, non est aliquid commune aliquo prædictorum modorum. Neque enim est aliquid commune subiectum actu existens, neque potentia. Tempus etiam non est idem, si loquamur de creatione vniuersi, nam ante mundum tempus non erat. Inuenitur tamen aliquid commune subiectum esse secundum imaginationem tantum, prout scilicet imaginatur vnum tempus commune dum mundus non erat, & postquam mundus in esse productus est. Sicut enim extra vniuersum non est aliqua realis magnitudo, possumus tamen eam imaginari: ita & ante principium mundi non fuit aliquid tempus, quauis sit possibile ipsum imaginari. Et quantum ad hoc, creatio secundum veritatem proprie loquendo, non habet rationem mutationis: sed solum secundum imaginationem quandam, non proprie, sed similitudinarie.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod mutatio secundum suum nomen designat hoc esse post hoc, circa aliquod idem, vt prædictum est. Hoc autem in creatione non est.

In corp. ar.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod in generatione secundum quam fit aliquid secundum partem substantiæ suæ, est aliquid commune subiectum priuationi & formæ & non est in actu existens. Et ideo sicut proprie ibi accipitur terminus, sic etiam & proprie accipitur ibi transitus, quod in creatione non est, vt dictum est.

In cor. art.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod vbi est maior distantia terminorum, est maior mutatio, supposita identitate subiecti.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod id, quod non similiter se habet nunc & prius, mutatur, supposita consistentia subiecti, aliàs non ens simpliciter mutaretur, quia non ens simpliciter, non similiter se habet nunc & prius, neque dissimiliter. Oportet autem ad hoc quod sit mutatio, quod sit aliquid idem dissimiliter se habens nunc & prius.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod potentia passiva est subiectum mutationis, non autem actiua. Et ideo, quod exit de potentia passiva in actum mutatur, non autem quod de potentia actiua exit. Et ideo non valet obiectio.

ARTICVLVS III.

Vtrum creatio sit aliquid realiter in creatura, & si est, quid sit.

TERCIO queritur, vtrum creatio sit aliquid realiter in creatura: & si est, quid sit. Et videtur quod non sit aliquid reale in creatura: vt enim dicitur in libro de Causis, Omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis: sed actio Dei creantis recipitur simpliciter in non ente, quia Deus creando ex nihilo aliquid facit, ergo creatio nihil reale ponit in creatura.

Propo. 10. in fine.

2<sup>a</sup> Præter. Omne quod est in rerum natura, aut est creator, aut creatura: sed creatio non est creator, quia sic esset ab æterno, nec etiam creatura, quia aliqua creatione crearetur, quæ etiam creatio, aliqua creatione indigeret creari, & sic in infinitum. ergo creatio non est aliquid in rerum natura.

3<sup>a</sup> Præter. Omne quod est, vel est substantia, vel est accidens: sed creatio non est substantia, cum non sit neque materia, neque forma, neque compositum, vt de facili patere potest: nec etiam accidens, quia accidens sequitur suum subiectum: creatio autem est naturaliter prior creato, quod nullum sibi supponit subiectum, ergo creatio non est aliquid in rerum natura.

4<sup>a</sup> Præter. Sicut se habet generatio ad rem generatam, ita se habet creatio ad rem creatam: sed generationis subiectum non est res generata, sed magis terminus, subiectum vero eius est materia prima, vt dicitur in 1. de generat. & corrupt. ergo nec subiectum creationis est res creata. Nec potest dici, quod subiectum eius sit aliqua materia, cum res creata non creetur ex aliqua materia, ergo creatio non habet subiectum aliquid, & ita non est accidens. Constat autem, quod non est substantia, ergo non est aliquid in rerum natura.

li. r. tex. 1. in fine.

5<sup>a</sup> Præter. Si creatio est aliquid in rerum natura, cum non sit mutatio, vt supra dictum est, maxime videtur esse relatio, sed non est relatio, cum in nulla relationis specie contineri possit. Simpliciter enim non enti, ex quo est creatio, ens simpliciter neque supponitur, neque æquatur, ergo creatio non est aliquid in rerum natura.

art. præced.

6<sup>a</sup> Præter. Si creatio importet relationem entis creati ad Deum, a quo esse habet, cum ista relatio semper maneat in creatura, non solum quando incipit esse, sed quando res est, continue aliquid crearetur: quod videretur absurdum, ergo creatio non est relatio, & sic idem quod prius.

7<sup>a</sup> Præter. Omnis relatio realiter in rebus existens, acquiritur ex aliquo, quod est diuersum ab ipsa relatione, sicut æqualitas a quantitate, & similitudo a qualitate. si ergo creatio sit aliqua relatio in creatura realiter existens, oportet quod differat ab eo, ex quo acquiritur relatio. Hoc autem est, quod per creationem accipitur, sequitur ergo, quod ipsa creatio non sit per creationem accepta, & ita sequitur, quod sit aliquid increatum, quod est impossibile.

8<sup>a</sup> Præter. Omnis mutatio reducitur ad illud genus, ad quod terminatur, sicut alteratio ad qualitatem, & augmentum ad quantitatem. Et propter hoc dicitur in 3. Physic. quod quot sunt species entis, tot sunt species motus, sed creatio terminatur ad substantiam, nec tamen potest dici, quod sit in genere substantiæ, vt supra dictum est. ergo non videtur, quod sit aliquid secundum rem.

Tex. 7.

in isto. art. argum. 3.

SED CONTRA. Si creatio non est aliqua res, ergo nec aliquid realiter creatur. Hoc autem apparet esse falsum, ergo creatio aliquid est in rerum natura.

2<sup>a</sup> Præter. Ex hoc Deus est dominus creaturæ, quia eam creando in esse produxit: sed dominium est quedam relatio realiter in creatura existens, ergo multo fortius creatio.

Vide. r. pa. q. 45. artic. 43. d. 40. q. 1. art. 1.

RESPON. Dicendum, quod quidam dixerunt creationem aliquid esse in rerum natura medium inter creatorem, & creaturam. Et quia medium neutrum extremorum est, ideo sequebatur, quod creatio neque esset creator, neque creatura: sed hoc a magistris erroneum est iudicatum, cum omnis res quocumque modo existens non habeat esse, nisi a Deo, & sic est creatura. Et ideo alii dixerunt, quod ipsa creatio non ponit aliquid realiter ex parte creaturæ: sed hoc etiam videtur inconueniens. Nam in omnibus, quæ secundum respectum adinuicem referuntur, quorum vnum ab altero dependet, & non e conuerso, in eo quod ab altero dependet, relatio realiter inuenitur: in altero vero secundum rationem tantum, sicut patet in scientia, & scibili, vt dicit Philosophus in 5. Metaph. Creatura autem secundum nomen refertur ad creatorem. Dependet autem creatura a creatore, & non e conuerso. vnde oportet, quod relatio, qua creatura ad creatorem refertur, sit realis: sed in Deo est relatio secundum rationem tantum. Et hoc expresse dicit Magister in 1. Sent. dist. 30. & ideo dicendum est, quod creatio potest sumi actiue, & passiuè. Si sumatur actiue, sic designat Dei actionem, quæ est eius essentia cum relatione ad creaturam, quæ

Tex. 20. lib. 7. & li. 10. com. 5.

quæ non est realis relatio, sed secundum rationem tantum. Si autem sumatur passiuè accipitur, cum creatio, sicut iam supra dictum est, proprie loquendo non sit mutatio, non potest dici quod sit aliquid in genere passionis, sed est in genere relationis. Quod sic patet. In omni vera mutatione & motu inuenitur duplex processus. Vnus ab vno termino motus in alium, sicut ab albedine in nigredinem. Alius ab agente in patiens, sicut a faciente in factum. Sed hi processus non similiter se habent in ipso moueri, & in termino motus. Nam in ipso moueri, id quod mouetur, recedit ab vno termino motus & accedit ad alterum: quod non est in termino motus, vt patet in eo quod mouetur de albedine in nigredinem, quia in ipso termino motus iam non accedit ad nigredinem, sed incipit esse nigrum. Similiter dum est in ipso moueri, patiens vel factum transmutatur ab agente. Cum autem est in termino motus, non vltius transmutatur ab agente: sed consequitur factum quandam relationem ad agentem, prout habet esse ab ipso: & prout est ei simile quoquo modo, sicut in termino generationis humanæ consequitur natus filiationem. Creatio autem sicut dictum est, non potest accipi vt moueri, quod est ante terminum motus, sed accipitur vt in facto esse, vnde in ipsa creatione non importatur aliquis accessus ad esse, nec transmutatio a creatore, sed solummodo incæptio essendi, & relatio ad creatorem a quo esse habet. Et sic creatio nihil est aliud realiter, quam relatio quedam ad Deum cum nouitate essendi.

art. præced.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in creatione non ens, non se habet sicut recipiens diuinam actionem, sed id quod creatum est, vt supra dictum est. AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod creatio actiue accepta significat diuinam actionem cum quadam relatione cointellecta. & sic est increatum. accepta vero passiuè (sicut dictum est) realiter relatio quedam est, significata per modum mutationis ratione nouitatis vel incæptionis importatæ. Hæc autem relatio, creatura quedam est: accepto communiter nomine creaturæ, pro omni eo quod est a Deo. Nec oportet procedere in infinitum, quia creationis relatio non refertur ad Deum alia relatione reali, sed seipsa. Nulla enim relatio refertur alia relatione, vt Avicenna dicit in sua Metaph. Si vero nomen creaturæ accipiamus magis strictè, pro eo tantum, quod subsistit: quod proprie fit & creatur, sicut proprie habet esse, tunc relatio prædicta non est quoddam creatum, sed concreatum, sicut nec est ens proprie loquendo, sed inherens. Et simile est de omnibus accidentibus.

art. præced.

art. præced. & i cor. art.

In corp. ar.

Lib. 3. cap. 10. & est ultimum a medio illius.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod illa relatio accidens est, & secundum esse suum considerata prout inheret subiecto, posterius est, quam res creata, sicut accidens subiecto, intellectu, & natura posterius est, quamuis non sit tale accidens quod causetur ex principiis subiecti. Si vero consideretur secundum suam rationem prout ex actione agentis innascitur prædicta relatio, sic est quodammodo prior subiecto, sicut ipsa diuina actio, quæ est eius causa proxima.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod in generatione est & mutatio, & relatio, qua refertur genitum ad generans: Ratione ergo mutationis non habet pro subiecto ipsum generatum: sed eius materiam: sed ratione relationis habet subiectum ipsum generatum. In creatio ne vero est relatio, sed non mutatio proprie: vt dictum est, & ideo non est simile.

In corp. ar. & art. præced.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod relatio prædicta non est

intelligenda entis ad non ens, quia talis relatio non potest esse realis, vt Avicenna dicit, sed est entis creati ad creatorem, vnde patet quod est relatio suppositiōnis. AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod creatio importat relationem prædictam cum nouitate essendi, vnde non oportet quod res quandocumque est, creetur, licet semper referatur ad Deum: quamuis non esset inconueniens dicere, quod sicut aer, quando lucet, illuminetur a Sole, ita creatura quædiu habet esse, fiat a Deo, ut etiam Aug. dicit super Gene. ad lit. Sed in hoc non est diuersitas nisi secundum nomen, prout nomen creationis potest accipi cum nouitate, vel sine.

Li. 3. Meta. cap. vlti.

Li. 8. ca. 12. & 10. & li. 2. cap. 12.

AD 7<sup>m</sup> dicendum quod id ex quo acquiritur relatio creationis principaliter est res subsistens, a qua differt ipsa creationis relatio, quæ & ipsa creatura est, & non principaliter, sed quasi secundario, sicut quid concreatum.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod motus reducitur ad genus sui termini, in quantum proceditur de potentia in actum: nam in ipso motu terminus motus est in potentia, & potentia & actus reducuntur ad idem genus. In creatione autem non est exitus de potentia in actum, & ideo non est simile.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum potentia creandi sit alicui creaturae communicabilis, vel etiam actus creationis.

VARIO queritur, vtrum potentia creandi sit alicui creaturæ communicabilis, vel etiam actus creationis. Et videtur quod sic. Eodem enim modo & ordine, quo res exeunt a primo principio, reordinantur in vltimum finem: cum idem sit primum principium, & vltimus rerum finis. Sed inferiores creaturæ ordinantur in Deum, sicut in finem mediantibus superioribus creaturis, quia sicut Dionysius dicit, lex diuinitatis est prima, vltima ad se adducere, ergo & creaturæ inferiores exeunt a primo principio per creationem mediantibus superioribus creaturis, & ita creationis actus creaturæ communicatur.

Celest. Hier. cap. 5. par. 1.

2<sup>a</sup> Præter. Illud quod communicatum creaturæ non trahit ipsam extra terminos creaturæ, est alicui creaturæ communicabile per potentiam creatoris, qui potest etiam noua genera condere creaturarum: sed posse creare, si creaturæ communicaretur, non poneret ipsam extra terminos creaturæ: ergo posse creare est creaturæ communicabile. Probatio mediæ. Illud dicitur extra terminos creaturæ rem aliquam ponere, quod rationi creaturæ repugnat. Possibile autem creare non repugnat rationi creaturæ, nisi propter infinitatem virtutis, quæ videtur ad creationem requiri, non autem requiritur, vt videtur. Nam vnumquodque tantum distat ab vno oppositorum, quantum de natura alterius participat. Tantum enim aliquid est album, quantum distat a nigro. Ens autem creatum finite participat naturam entis, ergo finite distat a non esse simpliciter. Educere autem aliquid in esse ex distantia finita, non demonstrat potentiam infinitam, & sic relinqui quod potentia finitæ possit esse creationis actus. Et sic posse creare rationi creaturæ non repugnat, nec ponit ipsam extra terminos creaturæ. Sed diceretur, quod hoc quod dicitur: quod vnumquodque tantum distat ab vno oppositorum quantum participat de alio, locum habet in illis oppositis, quorum vtrumque est natura quedam, sicut sunt contraria, non autem in illis, quorum alterum tantum est natura,

natura, sicut in priuatione & habitu, affirmatione & negatione. Sed contra: praedicta propositio locum habet in contrariis secundum hoc, quod ad invicem distant, quod quidem eis competit in quantum opposita sunt: sed causa oppositionis in contrariis & radix, est oppositio affirmationis & negationis, ut probatur in 4. Metaphy. ergo in oppositione affirmationis & negationis maxime debet locum habere.

Tex. 27.

Lib. 2. ca. 3. tom. 3.

¶ 4 Præ. Secundum Augustinum super Gene. ad litteram, tripliciter res fieri dicuntur. Vno modo in verbo, alio modo in Angelica cognitione, & tertio modo in propria natura. Propter quod Gen. 1. dicitur. Dixit fiat, & factum est. Modus autem, quo res dicitur in Angelica intelligentia fieri, medius est inter illos duos modos, ergo videtur quod res creatæ procedant ut sint in propria natura a verbo creatoris cognitione Angelica mediante. Et sic videtur quod mediante Angelis res creetur.

¶ 5 Præ. Nihil & aliquid plus distant quam aliquid, & esse, cum nihil & aliquid nihil habeat commune, aliquid autem sit entis pars. Deus autem facit creando, ut quod nihil erat, aliquid fiat, & per consequens quod nulla potentia fiat aliqua potentia: ergo multo amplius facere potest quod aliqua potentia terminata, cuiusmodi est potentia creaturæ fiat omnipotentia, cuius est creare. Et sic communicari potest creaturæ quod creetur.

Li. 4. ca. 22. tom. 3.

¶ 6 Præ. Lux spiritualis est nobilior & potentior quam corporalis: sed lux corporalis seipsam multiplicat: ergo Angelus, qui est lux spiritualis secundum Augustinum super Gene. ad litteram, potest seipsam multiplicare: sed hoc non potest facere nisi creando: ergo Angelus potest creare.

Tex. 26. 27. & 32.

¶ 7 Præ. Cum formæ substantiales non generentur, eo quod solum compositum generatur, ut probat Philosophus in 7. Metaphy. non possunt deduci in esse nisi per creationem: sed natura creata disponit materiam ad formam: ergo ministerio aliquid operatur ad creationem. Et sic communicari potest creaturæ, quod habeat in creatione ministerium.

Tract. 27. in Ioanem 2. medio.

¶ 8 Præ. Opus iustificationis est nobilius quam creationis, cum gratia sit supra naturam. Vnde & Augustinus dicit, quod maius est iustificare spiritum quam creare calum & terram: sed in iustificatione impii ministerium exhibet creatura: sacerdos, n. scilicet, ut minister iustificare siue peccata remittere: ergo multo magis potest creatura ministerium exhibere in creationis actu.

li. 7. co. 28.

¶ 9 Præ. Oportet omne factum simile esse agenti, ut probatur in 7. Metaphy. sed creatura corporalis non est similitudo Deo, neque specie, neque genere, ergo non potest a Deo per creationem procedere nisi mediante aliqua creatura, quæ sit similis saltem in genere. Et sic videtur quod res corporales creentur a Deo mediante superioribus creaturis.

Prop. 19.

¶ 10 Præ. in lib. de Causis dicitur, quod illa, quæ est intelligentia secunda, non recipit ex bonitatibus primis, quæ procedunt ex causa prima, nisi mediante intelligentia superiori: sed de primis bonitatibus est ipsum esse. ergo intelligentia secunda non recipit esse a Deo, nisi mediante intelligentia prima. Et sic videtur quod Deus actum creationis alicui creaturæ coicet.

Prop. 3.

¶ 11 Præ. In eodem lib. dicitur, quod intelligentia scit quod sub se est, per modum substantiæ suæ, in quantum est ei causa: sed una intelligentia, cognoscit intelligentiam aliam, quæ est sub ipsa: ergo, est eius causa. Sed non causatur nisi per creationem, cum non

fit composita: ergo intelligentia creare potest.

Ex cap. 16.

¶ 12 Præ. August. dicit in lib. de immortalitate animæ, quod creatura spiritualis communicat corporali speciem & esse. & sic videtur quod creaturæ corporales creentur mediantibus spiritualibus.

¶ 13 Præ. Duplex est cognitionis genus. Vna liquidum cognitio est ad rem. Et alia quæ est a rebus. Angelus autem cognoscit res corporales non cognitione quæ est a rebus, cum careat potentia sensibilibus, quibus mediantibus pervenit cognitio sensibilibus ad intellectum: ergo cognoscit res cognitione quæ est ad res, quæ est similis divinæ cognitioni. Sicut ergo Deus per suam scientiam est causa rerum, ita & scientia Angeli rerum causa esse videtur.

¶ 14 Præ. Duplex est modus, quo res in esse exeunt. Vnus secundum quod exeunt de puro non esse in esse, quod fit per creationem. Alius secundum quod exeunt de potentia in actum: virtus autem materialis, quæ est rerum naturalium, potest res producere modo secundo, extrahendo res de potentia in actum, ergo virtus immaterialis, quæ est potentior, qualis est virtus angeli, potest aliquid producere in esse modo primo, quod est maioris virtutis, scilicet de puro non esse in esse, quod est creare. Et sic videtur quod Angelus possit creare.

¶ 15 Præ. In finito non est maius aliquid, sed infinitæ potentie est educere aliquid de nihilo in esse, aliud nihil prohiberet creaturas creare. Nulla ergo potentia potest esse maior quam ista. Et sic non est maius facere creaturam ex nihilo, & dare ei potentiam creandi quam creare. Primum autem Deus potest, ergo & secundum.

¶ 16 Præ. Quanto maior est resistentia patientis ad agens, tanto maior est difficultas in agendo, sed contrarium magis resistit, quam non ens. non ens enim agere non potest, sicut agit contrarium. Cum ergo creatura possit aliquid ex contrario facere, videtur quod multo magis possit aliquid facere ex nihilo, quod est creare: ergo potest creatura creare.

Sed contra. ens & non ens in infinitum distans: sed operari aliquid ex distantia infinita est infinita virtutis: ergo creare est infinita virtutis, & ita non potest alicui creaturæ communicari.

Ca. 11. ca. 1. Hierar. circa medium.

¶ 2 Præ. Superiores creatura, ut Angeli secundum Dionys. in calc. hierar. dividuntur in essentiam, virtutem, & operationem: ex quo haberi potest, quod nullus creaturæ virtus est sua essentia, & sic nulla creatura agit se tota: cum id, quo res agit, sit virtus eius. Sed secundum quod agens agit, effectus agitur: ergo, nulla creatura potest aliquid effectum totum producere. Et sic non potest creare, sed semper in sua actione materiam presupponit.

Li. 3. ca. 2. & 9.

¶ 3 Præ. August. in 3. de Trin. dicit, quod Angeli non possunt esse creatores alicuius rei, nec boni, nec mali. Inter ceteras vero creaturas Angelus est nobilior: ergo multo minus aliqua alia creatura potest creare.

Li. 4. ca. 12.

¶ 4 Præ. Eiusdem virtutis est creare, & creaturas in esse conservare: sed creaturæ non possunt in esse conservari, nisi per virtutem divinam, quæ si se rebus subtraheret in momento deficerent secundum August. 4. super Gene. ad litteram, ergo res non possunt creari nisi per virtutem divinam.

1. par. q. 4. ar. 5. Et 2. d. 1. q. 1. ar. 3.

¶ 5 Præ. Illud, quod est alicui proprie proprium, alteri convenire non potest: sed creare dicitur communiter proprium esse Deo: ergo creare non potest alteri convenire.

RESPON. Dicendum, quod quorundam Philosophorum fuit positio, quod Deus creavit creaturas inferiores mediantibus superioribus, ut patet in libro

Et 4. d. 5. q. 3. ar. 3. q. 3. & 2. contra. ca. 21. 85. In prop. 10. to. 3. inrer opera Arif. Auicem. 9. meta. ca. 4.

bro de Causis, & in Metaphy. Auicem. & Algazelis. A Et movebantur ad hoc opinandum propter hoc, quod credebant quod ab uno simplici non posset immediate nisi vnum provenire, & illo mediante ex vno primo multitudo procedebat. Hoc autem dicebant ac si Deus ageret per necessitatem naturæ: per quem modum ex vno simplici non fit nisi vnum. Nos autem ponimus, quod a Deo procedunt res per modum scientiæ & intellectus, secundum quem modum nihil prohibet ab vno primo & simplici Deo, multitudinem immediate provenire, secundum quod sua sapientia continet universa. Et ideo secundum fidem catholicam ponimus, quod omnes substantias spirituales, & materiam corporalem, Deus immediate creavit: hæreticorum reputantes, si dicatur per angelum vel aliquam creaturam aliquid esse creatum, vnde Damasc. dicit Qui cūque dixerit Angelum aliquid creare, anathema sit. Quidam tamen catholici tractatores dixerunt, quod & si nulla creatura possit aliquid creare, communicari tamen potuit creaturæ, ut per eius ministerium Deus aliquid crearet. Et hoc ponit magister in 5. dist. 4. l. sentent. Quidam vero e contrario dicunt, quod nullo modo creaturæ communicari potuit, ut aliquid crearet: quod etiam communius tenetur. Ad horum autem evidentiam sciendum est, quod creatio nominat actum nam potentiam, qua res in esse producantur: & ideo est absque presuppositione materiæ præexistentis, & alicuius prioris agentis. hæ enim solæ causæ presupponuntur ad actionem. Nam forma genitrix est terminus actionis generantis, & ipsa est etiam finis generationis, quæ secundum esse non potest nisi per se, sed sequitur actionem. Quod n. creatio materiæ non presupponat, patet ex ipsa nominis ratione. Dicitur n. creari quod ex nihilo fit. Quod etiam non presupponat aliquam priorem causam agens, patet ex hoc quod Aug. dicit in 3. de trini. vbi probat angelos non esse creatores, quia operantur ex seminibus naturæ inditis, quæ sunt virtutes actiue in natura. Si igitur sic stricte creatio accipitur, constat quod creatio non potest nisi primo agere convenire. nam causa secunda non agit nisi ex influentia causæ primæ. Et sic omnis actio causæ secundæ est ex presuppositione causæ agentis. Nec etiam ipsi Philosophi posuerunt angelos vel intelligentias aliquid creare, nisi per virtutem divinam in ipsis existentem, ut intellegamus, quod causa secunda duplicem actionem habere potest. vnâ ex propria natura, aliâ ex virtute prioris causæ. Impossibile est autem quod causa secunda ex propria virtute sit principium esse in quantum huiusmodi. Hoc enim est proprium causæ primæ. Nam ordo effectuum est secundum ordinem causarum. Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus presupponitur, & ipsum non presupponit aliquem alium effectum. Et ideo oportet, quod dare esse in quantum huiusmodi sit effectus primæ causæ solius, secundum propriam virtutem, Et quæcumque alia causa dat esse, hoc habet in quantum est in ea virtus & operatio primæ causæ, & non per propriam virtutem, sicut & instrumentum efficit actionem instrumentalem, non per virtutem propriam naturæ, sed per virtutem mouentis: sicut calor naturalis per virtutem animæ generat carnem viuam, per virtutem autem propriam naturæ, solummodo calefacit & dissolvit. Et per hunc modum posuerunt quidam Philosophi, quod intelligentiæ primæ sunt creatrices secundarum, in quantum dant eis esse per virtutem causæ primæ in eis existentem, Nam esse est per creationem, bonum ve

ro, & vita, & huiusmodi per informationem, ut in libro de causis habetur. Et hoc fuit idolatriæ principium, dum ipsi creatis substantiis, quasi creatricibus aliarum, latræ cultus exhibebatur. Magister vero in quarto sententiarum ponit hoc esse comunicabile creaturæ, non quidem ut propria virtute creet, quasi auctoritate, sed ministerio, quasi instrumentum, sed diligenter consideranti apparet hoc esse impossibile. Nam actio alicuius, etiam si sit eius ut instrumenti, oportet ut ab eius potentia egrediat. Cum autem omnis creaturæ potentia sit finita, impossibile est quod aliqua creatura ad creationem operetur, etiam quasi instrumentum. Nam creatio infinitam virtutem requirit in potentia a qua egreditur, quod ex quinque rationibus apparet. Prima est ex hoc, quod potentia facientis proportionatur distantia, quæ est inter id quod fit, & oppositum, ex quo fit. Quanto enim frigus est vehementius, & sic a calore magis distans, fiat ca maiori virtute caloris opus est, ut ex frigido tan talidum: non esse autem simpliciter, in infinitum ab esse distat. quod ex hoc patet. Quia a quolibet ente determinato plus distat non esse, quam quodlibet ens, quantumcumque ab alio ente distans inuenitur. Et ideo ex omnino non ente aliquid facere, non potest esse nisi potentia infinita. Secunda ratio est, quia hoc modo factum agitur quo faciens agit: agens autem agit semper quod actu est. vnde id solum se toto agit, quod totum actu est, quod non est nisi actus infiniti: qui est actus primus. vnde & re agere semper tota eius substantia solius infinitæ virtutis est. Tertia ratio est, quia cū accidens oportet esse in subiecto, subiectum autem actionis sit recipiens actionem: illud solum in faciendo aliquid recipientem materiam non requirit, cuius actio non est accidens, sed ipsa substantia sua, quod solius Dei est. Et ideo solius eius est creare. Quarta ratio est, quia cum omnes secundæ causæ agentes, a primo agente habeant hoc ipsum, quod agant, ut in libro de Causis probatur, oportet quod a primo agente omnibus secundis agentibus modus & ordo imponatur, ei autem non imponitur modus vel ordo ab aliquo. Cum autem modus actionis ex materia dependeat, quæ recipit actionem agentis, solius primi agentis erit absque materia presupposita ab alio agente agere, & aliis omnibus secundis agentibus materiam ministrare. Quinta ratio est, ducens ad impossibile. Nam secundum elongationem potentie ab actu, est proportio potentiarum de potentia in actum aliquid reducendum. Quanto enim plus distat potentia ab actu, tanto maiori potentia indiget. Si ergo sit aliqua potentia finita, quæ de nulla potentia presupposita aliquid operetur, oportet eius esse aliquam proportionem ad illam potentiam actiuam, quæ educit aliquid de potentia in actum, & sic est aliqua proportio nullius potentie ad aliquam potentiam, quod est impossibile. Non entis enim ad ens, nulla est proportio, ut habetur. 4. Physico. Relinquitur ergo, quod nulla potentia creaturæ potest aliquid creare, neque propria virtute, neque sicut alterius instrumentum.

proposit. 19. & 20.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in reducendo ad finem, præexistunt ea, quæ sunt ad finem, & ideo non impossibile est per actionem alicuius cooperari Deo ad hoc, quod res aliqua in finem vltimum reducatur: sed in vniuersali educatione rerum in esse, nihil presupponitur. vnde non est simile.

AD 2<sup>um</sup> dicendum, quod nihil prohibet aliquam distantiam imaginari infinitam ex una parte, & ex alia



1. p. ubi sa-  
pra respon-  
sione. ad. 3.

alia finitam. Ex vtraque autem parte infinitam imagi-  
namur distantiam, quando vtrunque oppositorum  
ponitur infinitum: puta, si sint calor & frigus infinita.  
Ex parte autem altera, quando alterum est finitum:  
sicut si calor esset infinitus, & frigus finitum. Distinctio  
ergo infiniti entis a non esse simpliciter, est infinita ex  
vtraque parte. Distantia autem entis finiti a non esse  
simpliciter est infinita ex vna parte tantum, & requirit  
nihilominus potentiam infinitam agentem.

Tertium concedimus. Non enim quantum ad hoc  
differt, an vtrumque oppositorum sit natura quaedam,  
an alterum tantum.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod res in intelligentia dicuntur  
fieri secundum cognitionem tantum, non secundum  
rationem operativam virtutis: unde res non produ-  
cuntur a Deo mediantibus Angelis operantibus,  
sed solum Angelis cognoscentibus.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod aliquid dicitur non posse  
fieri ab aliquo, non solum propter distantiam extre-  
morum, sed etiam propter hoc, quod omnino fieri non  
potest: ut si dicamus, quod ex aliquo corpore non po-  
test fieri Deus, quia Deus omnino fieri non potest.  
Sic ergo dicendum, quod ex aliqua potentia non po-  
test fieri omnipotentia, non solum propter distantiam  
vtriusque potentiae, sed etiam propter hoc, quod om-  
nipotentia omnino fieri non potest. Nam omne quod  
fit, purus actus esse non potest, cum ex hoc ipso quod  
ex alio esse habeat, potentia in eo deprehendatur. Et  
ideo non potest esse potentia infinita.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod lux corporalis multipli-  
cat se, non per creationem novae lucis: sed diffunden-  
do se super materiam, quod de Angelis dici non po-  
test: cum sint substantiae per se stantes.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod forma potest considerari du-  
pliciter. Vno modo secundum quod est in potentia,  
& sic a Deo materiae concreat, nulla disponentis na-  
turae actione interveniente. Alio modo secundum quod  
est in actu. & sic non creatur, sed de potentia materiae  
educitur per agens naturale: unde non oportet quod  
natura aliquid agat dispositivum ad hoc quod aliquid  
creetur. Quia tamen aliqua forma naturalis est, quae  
per creationem in esse producit, scilicet anima rati-  
onalis, cuius materiam natura disponit: ideo scien-  
dum est, quod cum creationis opus materiam tollat,  
dupliciter aliquid creati dicitur. Nam quaedam crea-  
tur nulla materia praesupposita, nec ex qua, nec in qua,  
sicut Angeli & corpora caelestia: & ad horum crea-  
tionem natura nihil operari potest dispositivum. Qua-  
dam vero creatur, & si non praesupposita materia ex  
qua sunt, praesupposita tamen materia in qua sunt, ut  
animae humanae. Ex parte ergo illa, qua habent mate-  
riam in qua, natura potest dispositivum operari, non tamen  
quod ad ipsam substantiam creati, naturae actio se extendat.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod in opere iustificationis  
homo aliquid operatur, ministerio tantum per hoc  
quod adhibet sacramenta: unde cum sacramenta ius-  
tificare dicantur instrumentaliter & dispositivum, solu-  
tio redit in idem cum solutione praedicta.

ad 7. argu-

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod quamvis inter Deum &  
creaturam non possit esse similitudo generis vel spe-  
ciei, potest tamen esse similitudo quaedam analogiae,  
sicut inter potentiam & actum, & substantiam & ac-  
cidents. Et hoc dicitur vno modo in quantum res crea-  
tae imitantur suo modo ideam divinae mentis, sicut  
artificatae formam, quae est in mente artificis: Alio mo-  
do secundum quod res creatae ipsi naturae divinae quo-

dammodo simulantur, prout a primo ente alia sunt  
entia, & bono bona, & sic de aliis. Tamen haec obie-  
ctio non est ad propositum: quia supposito quod creaturae a  
Deo procedant mediante aliqua potentia creata, ad-  
huc redibit eadem difficultas, qualiter. scilicet. illa prima na-  
tura creata esse possit a Deo: similitudine non existente.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod error iste expresse in li-  
bro de Causis invenitur, quod creaturae inferiores,  
creatae sunt a Deo superioribus mediantibus. unde in  
hoc auctoritas illius non est recipienda.

Et similiter dicendum ad undecimum.  
Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod Aug. ibi loquitur de ani-  
ma, quae communicat corpori esse & specie, non per  
modum creatantis, sed per modum formae.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod licet Angelus non cog-  
noscat res cognitione quae est a rebus accepta, non  
tamen oportet quod cognoscat tali cognitione, quae  
sit causa rerum. Est enim cognitio eius media inter duas  
cognitiones praedictas. Cognoscit enim res naturali  
cognitione, quae est per rerum similitudines in eius in-  
tellectum effluxas a divino intellectu: ut sic eius cog-  
nitio non sit ad rem quasi rerum causa, sed sit quae-  
dam similitudo divinae cognitionis, quae res causat.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod in educendo res de po-  
tentia in actum, multi gradus attendi possunt, in qua-  
rum aliquid potest educi de potentia magis vel min-  
us remota in actum, & etiam facilius vel minus facili-  
ter: unde non oportet, si virtus Angeli virtutem natu-  
rae materialis excedat, quod possit aliquid facere de  
puro non esse, natura educente aliquid de potentia in  
actum, sed quod hoc possit multo facilius quam natu-  
ra: Sicut etiam Augustinus dicit in 3. de Tri. quod  
daemones seminibus naturae occultius & efficacius o-  
perantur; quam nos operari sciamus.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod nulla est maior poten-  
tia quam potentia creandi, nec oportet quod poten-  
tia creatantis ad hoc se extendat, quod alicui creaturae  
potentiam creandi communicet, eo quod creaturae com-  
municabilis nullo modo est. Quod enim aliquid fieri  
non possit, non solum provenit ex defectu poten-  
tia facientis, sed quandoque ex ipsa factione rei, quae  
fieri non potest. Sicut Deus non potest facere Deum,  
non propter defectum suae potentiae, sed quia Deus a nul-  
lo fieri potest. Et similiter potentia creandi finita esse  
non potest, nec creaturae communicari, cum sit infinita.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod in actu potest attendi  
difficultas dupliciter. vno modo ex hoc quod patiens  
resistit contra agentem. Et hoc non est in omnibus ge-  
nerale, sed solum in his, quae mutuo agunt & patiun-  
tur in invicem: in quibus agens patitur ex contraria  
actione patientis. Et sic corpora caelestia, quae contra-  
rium non habent agendo, non patiuntur difficultatem  
in agendo ex contraria actione patientis. multo mi-  
nus Deus. Alio modo qui generalis est, secundum  
quod patiens elongatur ab actu. Quanto enim po-  
tentia magis ab actu elongata invenitur, tanto ma-  
ior est difficultas in actione, agentis. unde, cum ma-  
gis elongetur ab actu purum non ens, quam materia-  
ciumque contrario subiecta, quantumcumque inten-  
so, manifestum est maioris esse virtutis, producere  
aliquid de nihilo, quam facere contrarium de contrario.

ARTICULUS V.

Utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum.

Quoniam queritur, utrum possit esse aliquid quod  
non sit a Deo creatum. Et videtur quod sic. Cuius  
enim

enim causa sit potentior effectu, illud, quod est possi-  
bile nostro intellectui, qui a rebus notitiam sumit, vi-  
detur magis esse possibile in natura: sed intellectus  
noster potest aliquid intelligere non intelligendo il-  
lud esse a Deo, cum causa efficiens non sit de natura  
rei: & sic sine ea res intelligi possit, ergo multo magis  
in rerum natura potest aliquid esse quod non sit a Deo.

In propo.  
4. to. 3.

¶ 2. Praet. Omnia quae a Deo sunt facta, dicuntur esse  
Dei creaturae. creatio autem terminatur ad esse. Prima  
enim rerum creatarum est esse, ut habetur in libro de  
causis. Cum ergo quidditas rei sit praeter esse ipsius,  
videtur quod quidditas rei non sit a Deo.

¶ 3. Praet. Omnis actio terminatur ad aliquem actum  
sicut & procedit ab aliquo actu. Nam omne agens, agit  
in quantum actu est: & omne agens agit sibi simile in  
natura. Sed materia prima est pura potentia. Ergo  
actio creatantis: ad ipsam terminari non potest.  
Et ita non omnia sunt a Deo creata.

SED CONTRA est quod dicitur Rom. 1. Ex ip-  
so, & per ipsum, & in ipso sunt omnia.

1. p. q. 44.  
ar. 1. in cor-  
po. 2. dist.  
1. q. 1. ar. 2.  
& 8. & di.  
17. q. 1. ar.  
2. & 2. con-  
tra. q. 15. 16.

RESPON. Dicendum, quod secundum ordinem  
cognitionis humanae processerunt antiqui in consi-  
deratione naturae rerum. unde, cum cognitio huma-  
na a sensu incipiens in intellectu perveniat, priores  
Philosophi circa sensibilia fuerunt occupati, & ex his  
paullatim in intelligibilia pervenerunt. Et quia acci-  
dentales formae sunt secundum sensibiles, non au-  
tem substantiales: ideo primi Philosophi omnes for-  
mas accidentia esse dixerunt, & solum materiam esse  
substantiam. Et quia substantia sufficit ad hoc, quod  
sit accidentium causa, quae ex principiis substantiae cau-  
santur: inde est, quod primi Philosophi, praeter mate-  
riam, nullam aliam causam posuerunt, sed ex ea causa  
ri dicebant omnia, quae in rebus sensibilibus proveni-  
re videntur. unde ponere cogebantur materiae cau-  
sam non esse, & negare totaliter causam efficientem.

Postiores vero Philosophi, substantiales formas ali-  
quatenus considerare coeperunt. Non tamen perven-  
erunt ad cognitionem univiersalem, sed tota eorum  
intentione circa formas speciales versabatur. Et ideo po-  
suerunt quidam aliquas causas agentes, non tamen  
quae univiersaliter rebus esse conferrent, sed quae ad  
hanc, vel ad illam formam, materiam permutarent, si-  
cut intellectum, & amicitiam, & litem, quorum actio-  
nem ponebant in segregando & congregando. Et ideo  
etiam secundum ipsos non omnia entia a causa effi-  
ciente procedebant, sed materiae actioni causa agen-  
tis praesupponebatur. Postiores vero Philosophi, ut  
Plato, Aristoteles, & eorum sequaces pervenerunt ad  
considerationem ipsius esse univiersalis. Et ideo ipsi  
soli posuerunt aliquam univiersalem causam rerum,  
a qua omnia alia in esse prodiret, ut patet per Aug. 8.  
de ci. Dei. Cui quidem sententiae etiam catholica fides  
consentit. Et hoc triplici ratione demonstrari potest,  
quarum prima est haec. Oportet enim si aliquid unum  
communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua  
una causa in illis causetur: non enim potest esse quod  
illud commune vtrique ex seipso conveniat, cum vtrū-  
que secundum quod ipsum est ab altero distinguatur:  
& diversitas causarum diversus effectus producit.  
Cum ergo esse inveniatur omnibus rebus commu-  
ne, quae secundum illud quod sunt ad invicem distin-  
ctae sunt, oportet quod de necessitate eis non ex seip-  
so, sed ab aliqua vna causa esse attribuantur. Et ista vi-  
detur ratio Platonis, qui voluit, quod ante omnem  
multitudinem esset aliqua unitas, non solum in na-

lib. 8. ca. 4.  
no. procul  
a fine to. 5.

meris, sed etiam in rerum naturis. Secunda ratio est,  
quia, cum aliquid invenitur a pluribus diversimode  
participatum, oportet quod ab eo, in quo perfectissime  
invenitur, attribuatur omnibus illis in quibus im-  
perfectius invenitur. Nam ea, quae positive secundum  
magis & minus dicuntur, hoc habent ex accessu re-  
motiori vel propinquiori ad aliquid unum: si enim  
vnicuique eorum ex seipso illud conveniret, non es-  
set ratio, cur perfectius in vno quam in alio invenire-  
tur: sicut videmus quod ignis, qui est in fine calidita-  
tis, est caloris principium in omnibus calidis. Est au-  
tem ponere unum ens, quod est perfectissimum & ver-  
rissimum ens, quod ex hoc probatur: quia est aliquod  
mouens omnino immobile & perfectissimum, ut a  
Philosophis est probatum. Oportet ergo quod omnia  
alia minus perfecta ab ipso, esse recipiant. Et haec  
est probatio Philosophi in 2. Metaphy. Tertia ratio est,  
quia illud quod est per alterum, reducitur sicut  
in causam ad illud quod est per se. unde si esset vnus  
calor per se existens, oporteret ipsum esse causam om-  
nium calidorum, quae per modum participationis  
calorem habent. Est autem ponere aliquod ens, quod  
est ipsum suum esse, quod ex hoc probatur: quia oportet  
esse aliquod primum ens, quod sit actus purus, in  
quo nulla sit compositio. unde oportet quod ab vno  
illo ente, omnia alia sint quaecumque non sunt suum  
esse, sed habent esse per modum participationis. Haec  
est ratio Avicennae. Sic ergo ratione demonstratur, &  
fide tenetur, quod omnia sint a Deo creata.

tex. co. 4.

Li. 8. meta.  
cap. 7. Et li.  
9. cap. 4.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod licet causa  
prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum crea-  
tarum, tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelli-  
gi nisi ut deductum ab esse divino. Sicut nec proprius  
effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa propria.  
Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod ex hoc ipso quod quiddi-  
tati esse attribuit, non solum esse, sed ipsa quidditas crea-  
ri debet, quae antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in in-  
tellectu creatantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia.  
Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa probat quod mate-  
ria prima per se non creatur, sed ex hoc non sequitur,  
quod non creetur sub forma. Sic enim habet esse in actu.

ARTICULUS VI.

Utrum sit unum tantum creationis principium.

SEXTO queritur, utrum sit unum tantum crea-  
tionis principium. Et videtur quod non. Dicitur enim  
Dionys. 4. cap. de di. no. non est causa mali boni.  
Aliquod autem malum est in mundo: aut ergo est cau-  
satum ab aliqua causa, quae non est bonum, aut nullo  
modo est causatum, sed est causa prima: & utrolibet  
modo oportet ponere plura creationis principia.  
Nam constat primum principium creationis bono-  
rum esse bonum. Sed diceretur quod bonum non est  
causa mali per se, sed per accidens.

Vide. 1. p. q.  
44. art. 2.  
cap. 4. in pa.  
4. 2. medio.

¶ 2. Sed contra, omnis effectus, qui est alicuius causa  
per accidens, est alterius causa per se, cum omne per  
accidens ad per se reducatur: si ergo malum est effe-  
ctus boni per accidens, erit per se effectus alicuius al-  
terius, & sic idem quod prius.

¶ 3. Praet. Effectus causa per accidens, accidit praet-  
er intentionem causae, & non sit. Si ergo bonum est  
causa mali per accidens, sequeretur quod malum non  
sit factum. Sed nihil est non creatum nisi creationis  
principium, ut supra ostensum est. ergo malum est  
creationis principium.

art. praeced.

¶ 4. Praet.

¶ 4 Præt. Nullum nocuum accedit in effectu præter intentionem agētis, nisi vel propter ignorantiam agentis qui non prouidet, vel propter impotentiam, quam vitare non potest: sed in Deo, qui est creator boni, non est neque impotentia, neque ignorantia. ergo malum, quod nocuum est, Dei effectibus non potest præter intentionem prouenire. Nam Aug. dicit, quod ideo dicitur malum, quia nocet.

¶ 5 Præt. Quod est per accidens, est vt in paucioribus vt habetur in 2. Phisico. Malum autem est vt in pluribus, vt habetur in 2. Ethico. ergo malum non est ab aliqua causa per accidens.

¶ 6 Præt. Malum fm Aug. non habet causam efficiens, sed deficientem: sed causa per accidens est causa efficiens. ergo bonum non est causa mali per accidens.

¶ 7 Præt. Quod non est, non habet causam, quia quod non est, neque causa, neque causatum est: sed malum nihil est secundum August. ergo malum non habet aliquam causam nec per se, nec per accidens. Falsum est ergo quod dicebatur, quod bonum est causa mali per accidens.

¶ 8 Præt. Secundum Philoso. in 2. Meta. illud, cui aliquid inest per prius, est causa omnium in quibus illud per posterius inuenitur: sicut ignis est causa caloris in omnibus calidis. Sed malitia per prius fuit in diabolo, ergo ipse est causa malitiae in omnibus malis. Et sic est vnu principium omnium malorum, sicut & bonorum.

¶ 9 Præt. Secundum Diony. in 4. c. de di. no. bonum contingit vno modo: sed malum omnifariam. Malum ergo propinquius est ad esse quam bonum. Si ergo bonum est natura aliqua indigens creatore: & malum etiam indigeat creatore: & sic idem quod prius.

¶ 10 Præt. Quod non est, non potest esse genus nec species. Sed malum ponitur genus. Dicitur enim in prædicamentis, quod bonum & malum non sunt in genere: sed sunt genera aliorum. ergo malum est ens & sic indiget aliquo create, vnde cum non creetur a bono, videtur quod oporteat aliquod malum ponere creationis principium.

¶ 11 Præt. Vtrūque contrariorum est natura aliqua positue: contraria. n. sunt in eodē genere. Quod autem non est: non potest esse in genere. Sed bonum & malum sunt contraria. ergo est natura aliqua. & sic idem quod prius.

¶ 12 Præt. Differentia constitutiva speciei, significat naturam aliquam. Vnde vno modo natura est unumquodque informans specifica differentia, vt Boe. dicit in lib. de duabus naturis. Sed malum est differentia constitutiva speciei alicuius: bonum, enim & malum sunt differentie habituum. ergo malum est natura aliqua. Et sic idem quod prius.

¶ 13 Præt. Eccle. 3. 3. Contra malum bonum est. & contra vitam mors: sic & contra virum iustum peccator. Si ergo est vnum creationis principium bonum: oportet esse aliud malum, quod sit ei contrarium.

¶ 14 Præt. intensio & remissio dicuntur per respectum ad aliquem terminum. Sed inuenitur aliquid esse alio peius: ergo oportet inueniri aliquid quod sit pessimum, in quo sit malorum terminus, & illud oportet esse principium omnium malorum, sicut summum bonum est principium omnium bonorum.

¶ 15 Præt. Mat. 7. dicitur. Non potest arbor bona fructus malos facere. Aliquid autem inuenitur esse malum in mundo: ergo non potest esse fructus. i. effectus cause bonae, quae per arborem bonam significatur. Et sic oportet quod omnium malorum sit causa aliquod primum malum.

¶ 16 Præt. Ge. 1. dicitur quod in principio creationis rerum erat tenebra super faciem abyssi. Sed a bono quod habet natu-

Enchir. c. 2.  
Cap. 6.  
Lib. 12. de Ciu. Dei c. 7.

Super Ioā. tra. 1.

Text. cō. 4.

Par. 4.

Ca. de Op. posit.

In princ. li.

ra lucis: non potest esse creatio tenebrarum. ergo creatio quae ibi describitur: non est a bono principio: sed a malo.

¶ 17 Præt. Omne quod exit ab aliquo attestatur ei a quo exit in quantum est ei simile. Sed malum nullo modo attestatur Deo. nec habet in ipso aliquam similitudinem. ergo non potest esse ab ipso, sed ab alio principio.

¶ 18 Præt. Nihil exit ab aliquo: nisi quod est in ipso in potentia. Sed malum non est in Deo: nec in actu, nec in potentia. ergo non est a Deo. Et sic idem quod prius.

¶ 19 Præt. Sicut generatio est motus naturalis ita & corruptio. Sed corruptio terminatur ad priuationem, sicut generatio ad formam. ergo sicut forma inducitur ex intentione naturae: ita & priuatio. Et sic oportet quod malum quod est priuatio, habeat aliquam causam agentem per se: sicut & forma.

¶ 20 Præt. Omne agens agit ex præsuppositione primi agentis. Sed liberum arbitrium cum peccat, non agit ex præsuppositione diuinæ actionis. Nam aliquod peccatum est, sicut fornicatio vel adulterium: quod non potest a sua deformitate separari, quae non potest esse a Deo. ergo oportet quod liberum arbitrium, sit primum agens, vel quod reducat ad aliquod aliud primum agens quam Deum. Sed diceretur quod substantia actus peccati est a Deo, non autem deformitas.

¶ 21 Sed contra est quod Com. dicit in 7. Metaph. Impossibile est vnus agentis actionem terminari ad materiam & alterius ad formam. Sed deformitas est quasi forma actus peccati. ergo non potest esse deformitas peccati ab vno actore, & substantia ab alio.

¶ 22 Præt. Ab vno simplici non procedit nisi simplex. Sed Deus est omnino simplex. ergo huiusmodi composita non sunt ab ipso: sed ab alio actore.

¶ 23 Præt. Macula aliquid ponit in anima: si enim esset gratia priuatio solum, tunc per quodlibet peccatum mortale, homo haberet maculam omnium peccatorum. Sed macula peccati non est a Deo, cum Deus non sit illius rei actor cuius est vltor, secundum Fulgentium. Et cum non sit ab aeterno, oportet quod habeat causam. ergo oportet reducere in aliquam causam primam, quae non est Deus.

¶ 24 Præt. Eccle. 3. dicitur. Didici quod omnia opera quae fecit Deus perseverant in aeternum, haec autem corruptibilia in aeternum non perseverant, ergo non sunt opera Dei, sed oportet ea reducere in aliud principium.

¶ 25 Præt. Omne agens agit sibi simile. Sed huiusmodi corpora corruptibilia, non sunt Deo similia. nam Deus spiritus est: vt habetur Ioā. 10. ergo huiusmodi corruptibilia non sunt a Deo. Et sic idem quod prius.

¶ 26 Præt. Natura semper fecit quod melius est secundum Philosophum: & hoc ex bonitate naturae prouenit. Sed bonitas Dei est perfectior quam naturae. ergo Deus facit aliquid quanto melius potest. Sed meliora sunt spiritualia corporalibus. ergo corporalia non facit Deus: quia si fecisset Deus ea, dedisset eis spirituales bonitates. Et sic reliquum oportet ponere plura creationis principia.

Sed contra est quod habet Isa. 45. Ego Dominus & non est alter Deus, formans lucem, & creans tenebras, faciens pacem, & creans malum, ego dominus faciens omnia haec, vt manifestat Diony. 4. c. de di. no. Hoc autem non esse, si malum haberet contrarium creationis principium ei, qui creat bona: aliud principium malorum esset potentius quam principium bonorum, ex quo in ipsis bonis effectum suum induceret. ergo malum non est ab aliquo alio creationis principio quam bonum.

Li. 7. ex cō. 28.

Libr. 1. ad Monimum

2. de ordo. cō. 34.

Cap. 4. in parte. 4.

¶ 3 Præt.

¶ 3 Præt. Philosophus probat in 8. Phisic. esse vnum primum motorem. Hoc autem non esset, si essent diuersa creationis principia prima. Nam vnum principium non gubernaret nec moueret creaturas alterius principii sibi contrarii. Non est ergo nisi vnum tantum creationis principium.

R E S P O N. dicendum, quod sicut dictum est, Antiqui Philosophi spiritualia principia tantum naturae considerantes: ex consideratione materiae in hunc errorem deuenerunt, quod non omnia naturalia creata esse credebant, ita quod ex consideratione contrariorum, quae cum materia ponuntur principia in natura, deuenerunt in hoc, vt rerum duo prima principia constituerent. Et hoc propter triplicem defectum, qui eis aderat in contrariorum consideratione. Primum erat, quia contraria considerabant secundum hoc tantum, quod diuersa sunt ex natura speciei, non autem secundum quod est aliquid vnum in eis ex natura generis, licet contraria in eodē genere sint. vnde non attribuebant eis causam secundum id in quo conueniunt sed secundum hoc in quo differunt. Et propter hoc in duo prima contraria, sicut in duas primas causas omnia contraria reduxerunt. vt habetur in 1. Phisic. Sed inter eos Empedocles prima contraria etiam primas causas agentes posuit. scilicet amicitiam & litem: & hoc vt haberetur in 1. Metaph. primo posuit bonum, & malum principia. Secundum defectus fuit, quia vtrumque contrariorum aequaliter iudicabant, cum tamen oporteat semper duorum contrariorum vnum esse cum priuatione alterius: & propter hoc vnum est perfectum, & aliud imperfectum, & vnu melius, & aliud peius: vt habetur in 1. Phisic. Et exinde prouenit, quod tam bonum quam malum, quae videbantur esse generaliora contraria, ponebant quasi quaedam naturas diuersas. Et inde fuit quod Pythagoras posuit duo genera rerum: scilicet bonum, & malum: & in genere boni posuit omnia perfecta, vt lucem, masculum, quietem, & huiusmodi, & in genere mali posuit omnia imperfecta, vt tenebras, feminam, & huiusmodi. Tertius defectus fuit, quia iudicauerunt de rebus secundum quod in se considerantur tantum, vel secundum ordinem vnus rei ad aliam rem particularem, non autem in comparatione ad totum ordinem vniuersi. Et inde est quod si inueniunt aliquam rem esse alteri nocuam, vel esse in se imperfectam respectu aliarum perfectarum, iudicauerunt eam simpliciter malam secundum naturam suam, & non ducere originem a causa boni. Et propterea Pytha. feminam, quae est quid imperfectum, posuit in genere mali. Et ex hac radice prouenit, quod Manichaei corruptibilia, quae respectu incorruptibilium, & visibilia, quae respectu inuisibilium, & vetustamentum, respectu noui testamenti, imperfecta sunt, non posuerunt esse a Deo bono, sed a contrario principio. Et praecipue, cum viderent alicui creaturam bonam, vt pote homini prouenire aliquod nocuum, tunc ex aliis quibus visibilibus & corruptibilibus creaturam. Hic autem error est omnino impossibilis, sed oportet omnia reducere in vnum principium primum, quod est bonum. Quod quidem tribus rationibus ostenditur ad praesens. Quarum prima est, quia in quibuslibet diuersis inuenitur aliquid vniuersum, quod postea reducitur in vnam causam quantum ad illud esse, quia vel vnum est causa alterius, vel ambobus est aliqua causa communis. Non potest esse quod illud vnum esse vtriusque conueniat secundum illud quod proprie vtrumque eorum est, vt in praecedenti questione est habitum. Quia autem contraria & diuersa

Tex. 34. et seq.

Vide. 1. p. q. 49. art. 1. & in q. de malo in hoc arti. praece.

Lib. 1. text. 32. & 41. et sequent. & 55. Libr. 1. in summa. ca. 2.

Lib. 1. text. 55. & 8.

2. de ordo. cō. 34.

Cap. 4. in parte. 4.

¶ 3 Præt. Philosophus probat in 8. Phisic. esse vnum primum motorem. Hoc autem non esset, si essent diuersa creationis principia prima. Nam vnum principium non gubernaret nec moueret creaturas alterius principii sibi contrarii. Non est ergo nisi vnum tantum creationis principium.

¶ 1 sunt in mundo, inueniuntur concitare in aliquo vno, vel in natura speciei, vel in natura generis, vel saltem in ratione essendi. vnde oportet quod omnium istorum sit vnum principium, quod est omnibus causa essendi. Esse autem in quantum huiusmodi bonum est, quod patet ex hoc, quod vnumquodque esse appetit, in quo ratio boni consistit. scilicet quod sit appetibile. & sic patet, quod supra quaslibet diuersas causas, oportet ponere aliquam causam vnam sicut etiam apud naturales supra ista contraria agentia in natura ponitur, vnum agens primum scilicet celum, quod est causa diuersorum motuum in istis inferioribus. Sed, quia in ipso celo inuenitur situs diuersitas, in quam sicut in causam reducit inferiorum corporum contrarietas, vltimus oportet reducere in primum motorem, qui nec per se, nec per accidens moueatur.

¶ 2 Secunda ratio est, quia omne agens agit secundum quod actu est, & per consequens secundum quod est aliquo modo perfectum. Secundum autem quod malum est, non est actu: cum vnumquodque dicatur malum, ex hoc quod potentia est priuata proprio & debito actu: Secundum vero quod actu est vnumquodque, bonum est: quia secundum hoc habet perfectionem & entitatem, in qua ratio boni consistit. Nihil ergo agit in quantum malum est, sed vnumquodque agens agit in quantum bonum est. Impossibile est ergo ponere aliud actiuum rerum principium nisi bonum. Et cum omne agens agat sibi simile, nihil etiam sit nisi secundum quod actu est: ac per hoc secundum quod bonum est. Ex vtraque ergo parte positio est impossibilis: quia ponitur malum esse principium creationis malorum. Et huic rationi concordant verba Dionysii qui dicit quod malum non agit nisi virtute boni, & quod malum est praeter intentionem & generationem. Tertia ratio est, quia, si diuersa entia essent omnino a contrariis principii in vno supremum principium non reductis, non possent in vnum ordinem concurrere nisi per accidens. Ex multis enim non sit coordinatio nisi per aliquem ordinem, nisi forte multa casualiter in idem concurrant. Videmus autem corruptibilia & incorruptibilia, spiritualia & corporalia, perfecta, & imperfecta in vno ordinem concurrere. Nam spiritualia mouent corporalia, quae ad minus in homine apparet. Corruptibilia etiam per corpora incorruptibilia disponuntur: sicut patet in alterationibus elementorum a corporibus celestibus. Nec potest dici quod haec casualiter eueniant. Nam non contingeret ita semper, vel in maiori parte, sed solum in paucioribus. Oportet ergo omnia ista diuersa, in aliquo vno primum principium reducere, a quo in vnum ordinem videntur. vnde Philosophus in 1. Met. concludit quod vnum est principium.

A D P R I M V M ergo dicendum, quod malum, sicut supra ostensum est, cum non sit ens, sed defectus entis, non potest esse per se loquendo factum. Et pro tanto dicit Dionysius, quod bonum non est causa mali, non autem ad hoc quod malum in causam primam reducatur.

A D 2<sup>um</sup> dicendum, quod obiectio illa procedit de effectu, qui potest per se causam habere. Tale autem non est malum: vnde nec proprie effectus dici potest.

A D 3<sup>um</sup> dicendum, quod malum est incidens effectibus, sed non est factum per se loquendo. Quod ex hoc patet, quod non est intentum. Nec tamen sequitur quod sit primum principium, nisi cum hoc adderetur quod malum esset natura quadam. Sicut enim malum per hoc, quod non est ens, sed entis priuatio, caret propria ratione effectus, ita & multo amplius caret ratione causae, vt probatum est.

Cap. 4. de diuin. nom. in par. 4. no. malum rem. mote a fine.

Li. 12. text. 52. et seq.

In argu. 7. huius. art. cap. 4. de diuino.

Q. d. S. Tho. C. Ad



In arg. 2. Sed c. & in corp. artic. Enchiridii c. 1.1. tom. 3

A d 4<sup>m</sup> dicendum, qd secundum Aug. in Enchiri. Deus est adeo bonus, quod numquam aliquod malū esse permetteret, nisi esset adeo potens, quod de quolibet malo posset eligere bonum. vnde nec propter impotentiam, nec propter ignorantiam Dei est quod mala in mundo proueniunt, sed est ex ordine sapientiae suae, & magnitudine bonitatis, ex qua puenit qd multiplicatur diuersi gradus bonitatis in rebus, quarum multi deficerent, si nullum malum esse permetteret. Non enim esset bonum patientiae nisi accidenta malo persecutionis. Nec esset bonum conseruationis vite in leone, nisi esset malum corruptionis in animalibus, ex quibus uiuit.

A d 5<sup>m</sup> dicendum, qd malum numquam inuenitur nisi in paucioribus, si referuntur effectus ad causas proprias. Quod quidem in naturalibus patet. Nam peccatum vel malum non accidit in actione naturae, nisi propter impedimentum superueniens illi causae agenti, quod quidem non est nisi in paucioribus, vt sunt monstra in natura, & alia huiusmodi. In voluntariis autē magis videtur malum esse vt in pluribus quantum ad agibilia, licet non quantum ad factibilia, in quantum ars non deficit nisi vt in paucioribus, imitatur enim naturam. In agibilibus autē circa quae sunt virtus & vitium, est duplex appetitus mouens, scilicet rationalis & sensuialis, & id quod est bonum secundum vnum appetitum, est malum secundum alterum: sicut prosequi delectabilia, est bonum secundum appetitum sensibilem, qui sensualitas dicitur, quamuis sit malum secundum appetitum rationis. Et quia plures sequuntur sensus quam rationem, ideo plures inueniuntur mali in hominibus, qd boni. Sed tamē sequens appetitum rationis in pluribus bene se habet, & non nisi in paucioribus male.

A d 6<sup>m</sup> dicendum, quod duplex est causa per accidens, vna, quae aliquid operatur ad effectum: sed dicitur causa eius per accidens, quia praeter intentionē ille effectus a tali causa sequitur, sicut patet in eo, qui fodiendo sepulchrum, inuenit thesaurum. Alia causa per accidens est, quae nihil operatur ad effectum, sed ex eo quod accidit causae agenti, causa per accidens nominatur: sicut album dicitur esse causa domus per accidens, eo qd accidit aedificatori. Similiter duplex est effectus per accidens, vnus ad quē potest terminari actio causa, licet praeter eius intentionem accidat, sicut inuentio thesauri. Et talis effectus licet sit huiusmodi causa per accidens, potest esse alterius causae effectus per se. hoc autem modo malum non habet causam per accidens, quia, sicut iam dictum est, non potest esse terminus alicuius actionis, alius effectus per accidens est ad quem non terminatur actio alicuius agentis, sed ex eo quod accidit effectui, effectus per accidens nominatur. Sicut album accidens domui, potest dici effectus per accidens aedificatoris, & si nihil prohibet malum habere causam per accidens.

In cor. art.

In corp. ar. & ad 1. ar. Et 3. lib. 4. com. 4. In solutio- ne ad 6. ar.

A d 7<sup>m</sup> dicendum, qd malū licet nō sit natura aliqua, non est tamen negatio pura, sed est priuatio, qd secundū Philosophū est negatio alicui subiecto inharens. Nā, secundū Philosophū in 4. Met. Priuatio est negatio in substantia, vnde ex hoc ipso qd accidit alicui, potest ei causa per accidens assignari, modo praedicto.

A d 8<sup>m</sup> dicendum, qd malum per prius inest diabolo qd aliis, tempore, non natura, quasi malitia sit eius essentia, vel accidēs, ex principiis propriae naturae deriuatum. Nec obstat si ipse est aliis peior, cum hoc nō sit propter conaturalitatem malitiae ad ipsum, sed

per accidens: quia amplius peccauit. Illa autem principia aliorum sunt, de quibus aliquid maxime dicitur per se, & non secundum accidens.

A d 9<sup>m</sup> dicendum, qd ex perfectione boni est, quod solum vno modo contingat. Nam non potest esse aliquid perfectum, nisi omnibus concurrentibus, ex quibus eius perfectio quasi integratur. Quodcumq; autem eorum deficiat, est imperfectum, & per consequens malum: vnde ex imperfectione mali est, quod malum multipliciter cōtingit. & ideo malum habet minus de ratione entis, quam bonum.

A d 10<sup>m</sup> dicendum, qd verbum Philosophi est accipiendum secundum opinionem Pythagorae, qui posuit bonum & malum esse genera, vt prius dictū est. In cor. art. Habet tamen eius opinio aliquid veritatis. Nam cū bonum positum dicatur: malum vero priuatio, vt dictum est: sicut omnis forma habet rationem boni: ita omnis priuatio habet rationem mali. Et sic bonū & malum quodammodo conuertuntur cum ente, & cum priuatione entis. In quibuslibet autem contrariis, vt probatur in 10. Meta. includitur priuatio & habitus. Et ideo semper alterum contrarium quod est perfectius, reducit ad bonum, & alterū quod est imperfectius reducit ad malum. vnde Philosophus dicit in 1. Phys. qd altera pars contrarietatis ad maleficium pertinet. & pro tanto bonum & malum possunt dici contrarium genera.

In cor. art.

Libro. 10. Tex. 50. & 51.

Lib. 1. Tex. 80.

A d 11<sup>m</sup> dicendum qd malum quod est contrarium bono: non dicit priuationem solam, sed habitū quēdam cum priuatione. Qui quidē habitus, non habet rationē mali inquantū habet de ente, sed inquantū habet adiunctam priuationem perfectionis debite.

A d 12<sup>m</sup> dicendum, qd malum in quantum est priuatio sola: non ponitur differentia constitutiva habitus vitiosi, sed secundum quod adiungitur intentioni finis indebite, in qua non inuenitur ratio mali ex fine intento, nisi in quantum cum hoc fine non potest stare debitus finis: sicut cū fine delectationis carnalis, non potest stare bonum rationis. Ideo autem in habitibus animae specialiter bonum & malum ponuntur, quia morales actus, & per consequens habitus, specificantur ex fine, qui est quasi forma voluntatis qd est principium proprium malorum actuum. Bonum vero & malum dicuntur per comparisonem ad finem.

A d 13<sup>m</sup> dicendum, qd non intelligitur contra malum esse bonum: sicut vnum principium primum contra aliud principium primum, sed sicut duo proueniunt ex vno primo principio: quorum vnū per se prouenit. & aliud per accidens, qd patet ex eo quod subditur. & sic inuenit in omnia opera altissimus &c.

A d 14<sup>m</sup> dicendum quod malum non intenditur per accessum ad aliquē terminū, sed per recessum ab aliquo termino. Sicut n. dicitur aliquid bonū per participationē boni, ita dicitur malum per recessum a bono.

A d 15<sup>m</sup> dicendum, qd Dominus per arbore bonā, intelligit cām boni: non quidē primā, sed proximā ad aliquē singularem effectū, & simile est de arbore mala, vnde per arbore malā hereticos vult intelligi: qui ex suis operibus cognoscuntur, quasi arbor ex fructibus, & hoc etiam patet per similitudinem attendenti. Nam fructus non est arbor causa prima, sed radix: si tamen per arborem vniuersaliter omnem causam intelligamus: sicut Dionysius videtur accipere: tunc respondendum est: quod bonum non est per se causa mali, sicut ad primum dictum est.

In solutio- ne ad 1. ar.

A d 16<sup>m</sup> dicendum, qd tenebre, de quibus in principio creationis

ARTICVLVS VII.

Vtrum Deus operetur in operatione naturae.

creationis dicitur, non fuerunt aliqua creatura, sed sola carentia lucis in aere. non tamen malum, quia illa sola carentia boni & mali rationē inducit, quae est eius quod potest & debet inesse. Non enim est malum in lapide, qui non habet sensum: vel in puero statim nato, qui non ambulat. Nec tamē ex imperfectione agentis prouenit quod aerē sine luce creauit, sed ab eius sapientia: cuius ordo requirit quod aliquid ex imperfecto ad perfectum ducatur.

A d 17<sup>m</sup> dicendum, qd obiectio illa procedit, ac si malū haberet cām p se: quod supra ostēsum est falsum esse. Et similiter dicendum ad 18.

In solutio- ne 1. & 3. argu.

A d 19<sup>m</sup> dicendum: qd aliter se habet natura ad generationem & corruptionem. Forma n. quae est terminus generationis est per se intenta, tam a natura vniuersali, quam a natura particulari. Priuatio vero est praeter intentionem naturae particularis, est autem secundum intentionem naturae vniuersalis, nō quidem vt per se intenta, sed quia sine priuatione alicuius formae, non potest alia forma introduci, & sic generatio est naturalis omnibus modis. Corruptio vero dicitur quandoque contra naturam, habito respectu ad naturam particularem.

A d 20<sup>m</sup> dicendum, qd in actu peccati, quicquid est entitatis vel actionis, reducit in Deū, sicut in primā cām, quod vero est ibi deformitatis, reducit sicut in cām i li. arb. sicut qd est de gradu in claudicatione, reducit in virtutē motiua, sicut in primā cām: quicquid autē est ibi obliquitatis, prouenit ex curuitate cruris.

A d 21<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit de duobus agentibus omnino disparatis: non autē quādo vnū agens in alio operatur. sic enim potest vnus eorum esse effectus. Deus autem in omni natura & voluntate operatur. unde ratio non sequitur.

A d 22<sup>m</sup> dicendum, qd ratio illa procedit de agente per necessitatem naturae, quod si vnum sit, vnum effectū producit. Nec tamē oportet effectū esse simplicē sicut cām, quae nec i vniuersalitate, nec simplicitate oportet effectū causae aequari. Deo vero nō agit per necessitatem naturae, sed per voluntatē, unde potest simplicia & composita, mutabilia & immutabilia facere.

A d 23<sup>m</sup> dicendum, qd macula in anima non ponit naturam aliquam, sed solam gratiae priuationem, tamen cum respectu ad actum peccati praecedentem, qui huius priuationis causa fuit, vel esse potuit. Et sic non oportet quod habeat maculam alicuius peccati, qui actum peccati illius non commisit.

A d 24<sup>m</sup> dicendum, quod opera Dei perseverant in eternum, non secundum numerum, sed secundum speciem vel genus, & secundum substantiam, non secundum modum essendi. Praeterit enim figura huius mundi, vt dicitur primae Cor. 7.

A d 25<sup>m</sup> dicendum, quod Deus licet sit spiritus, habet tamen in sua sapientia rationes corporum: quibus corpora assimilantur: per modum quo artificia ta artificii simulantur quantum ad suam artem. nihilominus tamen corpora Deo simulantur quantum ad eius naturam, in quantum sunt, & bona sunt, & vnitatem aliquam habent.

A d 26<sup>m</sup> dicendum, quod natura non facit semper quod melius est, habito respectu ad partem, sed habito respectu ad totum. aliās totum corpus hominis faceret oculum, vel cor. hoc enim vnicuique partium melius esset, sed non toti. Similiter, licet melius esset alicui rei quod in altiori ordine poneretur, non tamen esset melius vniuerso: quod imperfectum re-

maneret, si omnes creaturae vnus ordinis essent.

SEPTIMO quaeritur, vtrū Deus operetur in operatione naturae. Et videtur quod nō. Natura enim neque deficit in necessariis, neque abundat in superfluis. Sed ad actionē naturalem sufficit virtus actiua ex parte agentis, & passiuā ex parte recipientis, ergo non requiritur virtus diuina in rebus operans.

1. p. q. 61. ar. 1. 2. 3. Et ibidem. q. 105. ar. 5.

¶ 2 Sed dices, quod virtus actiua naturae dependet in sua operatione ab operatione diuina. Sed contra. Sicut operatio naturae creatae dependet ab operatione diuina, ita operatio corporis elementaris dependet ab operatione corporis celestis. Nam corpus celeste comparatur ad corpus elementare, sicut causa prima ad secundam. Non autem dicitur, quod corpus celeste operetur in quolibet corpore elementari agente: ergo nō est dicendum, quod Deus operetur in quolibet operatione naturae.

¶ 3 Praet. si Deus operatur in quolibet operatione naturae, aut vna & eadem operatione operatur Deus & natura, aut diuersis: sed non vna & eadem, vnitatis n. operationis attestatur vnitati naturae: vnde, quia in Christo sunt duae naturae, sunt etiam ibi duae operationes. creaturae autem & Dei, constat non esse vnam naturam. Similiter nec est possibile quod sint operationes diuersae. Nam diuersae operationes non videntur ad idem factum terminari, cum motus & operationes penes terminos distinguantur, ergo nullō modo est possibile, quod Deus in natura operetur.

¶ 4 Sed dices, quod duae operationes possunt terminari ad idem, quae se habent secundum prius & posterius. Sed contra. Ea quae immediate se habent ad aliquid vnum, non habent adinuicem ordinem. Sed tam Deus quam natura immediate operatur effectū naturalem, ergo operatio Dei & operatio naturae, nō se habent secundum prius & posterius.

¶ 5 Praet. Quodcumque Deus aliquam naturam instituit ex hoc ipso dat ei omnia illa, quae sunt de ratione illius naturae, sicut ex hoc ipso quod facit hominē, dat ei animam rationalem. Sed de ratione virtutis est, quod sit principium agendi, cum virtus sit vltimum potentiae, quae est principium agendi in alio, secundū quod est aliud, vt dicitur in 5. Metaph. ergo ex hoc ipso quod virtutes naturales rebus indidit, dedit eis quod operationes naturales perficerent. Non ergo oportet quod vltius in rebus naturalibus operetur. Sed dices, quod virtutes naturales non possent durare: sicut nec alia entia, nisi virtute diuina continerentur.

Tex. 17. lib.

¶ 6 Sed contra. Non est idem operari ad rem, & operari in re. Sed operatio Dei qua virtutem naturalem vel facit vel in esse conseruat: est operatio ad illam virtutem constituendam vel conseruandam, non ergo propter hoc potest dici quod Deus in virtute naturali operante operetur.

¶ 7 Praet. Si Deus in natura operante operatur: oportet quod operando aliquid rei naturali tribuat, nam agens agendo, aliquid actu facit. Aut ergo illud sufficit ad hoc quod natura possit per se operari, aut non. Si sufficit, cum etiam virtutem naturalem deus naturae tribuerit, eadē ratione potest dici quod & virtus naturalis sufficiebat ad agendū. nec oportebit, qd Deus postquā virtutē naturae cōtulit, vltius ad eius operationem

Qd. dif. S. Tho. C 1 rationem

QVAEST. III. DE CREATIONE ART. VII.

rationem aliquid operetur. Si autem non sufficit, oportet quod ibi aliquid aliud iterum faciat: & si illud non sufficit, iterum aliud, & sic in infinitum, quod est impossibile. Nam vnus effectus non potest dependere ab actionibus infinitis: quia cum infinita non sit pertranſite: numquam completetur. ergo standum est in primo, dicendo quod virtus naturalis sufficit ad actionem naturalem: sine hoc quod Deus in ea ulterius operetur.

¶ 8 Præter. Posita causa ex necessitate naturæ agente, sequitur eius actio: nisi per accidens impediatur: eo quod natura est determinata ad vnū. Si ergo calor ignis agit ex necessitate naturæ, ergo posito calore, sequitur calefactio, nec requiritur aliqua virtus superior agens in ipso.

¶ 9 Præterea. Quæ sunt omnino disparata, possunt ab inuicem separari, sed actio Dei, & actio naturæ sunt omnino disparata: cum Deus, agat per voluntatem, natura vero per necessitatem, ergo actio Dei potest separari ab actione naturæ, & ita non oportet quod Deus in naturā agente operetur.

¶ 10 Præter. Creatura in se considerata, Dei similitudinem habet inquantū actu est, & actu agit, & secundū hoc est diuinæ bonitatis particeps: hoc autem non esset si virtus sua ad agendum non sufficeret: sufficit ergo creatura ad agendum: sine hoc quod Deus in ea operetur.

¶ 11 Præter. Duo Angeli in vno loco esse non possunt, vt a quibusdā dicitur: ne operationū consultio sequatur: quia Angelus vbi est, ibi operatur: plus autem distat Deus a natura quā vnus Angelus ab alio, ergo Deus non potest simul in eodem cum natura operari.

¶ 12 Præter Eccle. 17. dicitur quod Deus fecit hominem, & reliquit eum in manu consilij sui: non autem reliquit si semper in voluntate operaretur, ergo non operatur in voluntate operante.

¶ 13 Præter. Voluntas est domina sui actus, hoc autem non esset si agere non posset, nisi Deo in ipsa operante, cum voluntas nostra non sit domina diuinæ operationis: ergo Deus non operatur in voluntate nostra operante.

¶ 14 Præter. Liberum est quod causa sui est, vt dicitur in principio Metaphysic. Quod ergo non potest agere nisi causa in ipso agente, non est liberū in agendo: sed voluntas nostra est libera in agendo, ergo potest agere nulla alia causa in ipsa operante. Et sic idem quod prius.

¶ 15 Præter. Causa prima plus est influens in causatum quam causa secunda, si ergo Deus operetur in voluntate & naturā, sicut causa prima in secunda, sequeretur quod defectus qui accidit in operatione voluntatis & naturæ, magis Deo quam naturæ vel voluntati attribuerentur, quod est inconueniens.

¶ 16 Præter. Posita causa sufficienter operante, superfluum est alterius causæ operationem ponere: sed constat si Deus operetur in naturā, & voluntate: quod sufficienter operatur (Dei enim perfecta sunt opera.) ergo superfluet omnis operatio naturæ & voluntatis. Cum ergo in naturā nihil sit superfluum: nec natura nec voluntas aliquid operaretur, sed solus Deus: hoc autem est inconueniens, ergo & primum, scilicet quod Deus in naturā & voluntate operetur.

Lib. 1. c. 2. a medio.

Lib. 1. Text. 26. rom. 2.

hōis in generatione, dependet ab actione solis: ita & multo amplius actio naturæ dependet ab actione Dei, ergo quicquid operatur natura, etiā Deus operatur.

¶ 4 Præter. Nihil potest operari nisi sit ens: sed natura non potest esse nisi Deo operante. In nihilum enim decideret, nisi diuina potentia actione conseruaretur in esse, vt patet per Augu. super Gen. ad literam, ergo natura non potest agere nisi Deo agente.

¶ 5 Præter. Virtus Dei est in qualibet re naturali, quia Deus in omnibus rebus esse dicitur per essentiam, & potentiam, & presentiam. Sed non est dicendum, quod virtus diuina secundum quod est in rebus sit ociosa, ergo secundum quod est in naturā operatur. Nec potest dici, quod aliud quam ipsa natura operetur, cum non appareat ibi nisi vna operatio, ergo in qualibet naturā operatione Deus operatur.

RESPON. Dicendum, quod simpliciter concedendum est Deū operari in naturā & voluntate operantibus: Sed quidam hoc non intelligentes in errorem incidunt, attribuentes Deo hoc modo omnem naturæ operationem, quod res penitus naturalis nihil ageret per virtutem propriam: & ad hoc quidem ponendum sunt diuersi rationibus moti. Quidam enim loquentes in lege Maurorum, vt Rabi Moyses narrat, dixerunt omnes huiusmodi naturales formas accidentia esse: & cum accidens in aliud subiectum transire non possit impossibile reputabant, quod res naturalis per formam suam aliquo modo induceret similem formam in alio subiecto: vnde dicebat, quod ignis non calefacit, sed Deus creat calorem in re calefacta. Sed, si obijceretur contra eos, quod ex applicatione ignis ad calefactibilem, semper sequatur calefactio, nisi per accidens esset aliquod impedimentū igni, quod ostendit ignem esse causam caloris per se: dicebant, quod Deus ita statuit, vt ille cursus seruetur in rebus, quod numquā ipse calorē causaret nisi appposito igne, non quod ignis appositus aliquid ad calefactionem faceret. Hæc. n. positio est manifeste repugnans sensui. nā. cum sensus non sentiat, nisi per hoc quod a sensibili patitur (quod & si in visu sit dubiū pro eos qui visum extramittendo fieri dicunt, in tactu & in alijs sensibus est manifestū) sequitur, quod homo non sentiat calorē ignis: si per ignem agentē non sit similitudo caloris ignis in organo sentiendi. Si. n. illa species caloris in organo ab alio agente fieret, tactus & si sentiret calorē, non tamē sentiret calorē ignis, nec sentiret ignem esse calidū, cum tamē hoc iudicet sensus, cuius iudicium in proprio sensibili non errat. Repugnat etiam rationi per quā ostenditur in rebus naturalibus nihil esse frustra. Ni si autem res naturales aliquid agerent, frustra essent eis formæ & virtutes naturales collatæ. Sicut si cultellus non incideret, frustra haberet acumen. Frustra etiam requireretur appositio ignis ad ligna, si Deus absque igne ligna combureret. Repugnat etiam diuine bonitati, quæ sui communicatiua est, ex quo factum est, quod res Deo similes fierent non solum in esse, sed etiā in agere. Ratio vero quam pro se inducunt, est omnino inuoluntaria. nam, cum dicitur accidens de subiecto in subiectū aliud non transire, intelligitur de accidente eodem secundum numerum, non quia simile accidens secundum speciem possit induci in aliud subiectum, virtute accidentis quod alicui subiecto naturali inest. Et hoc est necesse in omni actione naturali contingere: falsum etiam est, quod supponit, omnes formas esse accidentia, quia sic nullum esset in rebus naturalibus esse substantiale, cuius principium forma accidentalis esse

Cap. 12.

1. par. q. 65. artic. 1. 2. & 3. per totū.

D. 92.

Horum placita recitat Auer. 9. Meta. cō. 7.

Reproba.

Lib. 6. Text. 23. & 31. Lib. 4. Text. cō. 40. & 41.

Lib. 1. Text. 23. & 32. rom. 2.

esse non potest, sed substantialis tantum. Periret etiā generatio & corruptio, & multa alia inconuenientia sequerentur. Auicebron est in libro fontis vitæ dicit, quod nulla substantia corporalis agit, sed vis spiritua lis penetrans per omnia corpora agit in eis, & tanto corpus aliquod est magis actiuum, quanto est purius & subtilius, & per consequens a virtute spiritali penetrabilius. Et ad hoc inducit tres rationes, quarum prima est, quod omne agens post Deum, requirit subiectam materiam in quam agat: corporali autem substantiæ non subiicitur aliqua materia, & sic videtur quod agere non possit. Secunda est, quia quāntas impedit actionem & motum. Cuius signum ponit, quia multitudo quantitatis retardat motum, & addit corpori grauitatem, & ita substantia corporalis, quæ est implicita quantitati, agere non potest. Tertia ratio est, quod substantia corporalis est remotissima a primo agente, quod est agens tantum, & non patiens: substantiæ autem mediæ sunt agentes & patientes. vnde oportet substantiam corporalem, quæ est vltima, esse patientem tantum, & non agentem. Sed in hoc est manifesta decipio, ex hoc, quod accipitur tota substantia corporalis quasi vna & eadem numero substantia, ac si non esset secundum esse substantiale distincta, sed solo accidente. Si enim diuersæ substantiæ corporales substantialiter distinctæ accipiantur, tunc non qualibet substantia corporalis erit vltima entium & remotissima a primo agente, quæ vna erit alia superior, & primo agenti propinquior, & sic vna in aliam agere poterit. Item in prædictis consideratur substantia corporalis tantum secundum rationem materię, & non rationem suæ formæ: cum tamen ex vtroque sit composita: Substantiæ. n. corporali competit esse vltimum entium, & non habere inferius subiectum ratione materię, non autem ratione formæ, quia ratione formæ est inferius subiectum omnis substantia, in cuius materia est in potentia forma illa, quam hæc res designata habet in actu. Et inde sequitur, quod est mutua actio in substantiis corporalibus, cum in materia vnus sit in potentia forma alterius, & e converso. Si autem ipsa forma non est sufficiens ad agendum, eadē rōne nec vis substantiæ spiritalis, quæ corporalis substantia per modū suum necesse est quod recipiat, Quantitas et non tollit motū & actionē, cum nihil moueatur nisi quantū, vt in 6. Physic. probatur. Nec est verū quod quantitas sit causa grauitatis. Hoc. n. reprobat in 4. cō. & mūdi. Vnde & quantitas addit in velocitatem motus naturalis. Nā corpus graue quanto est maius, tanto velocius deorsum fertur, & similiter leue sursum. Licet et quantitas secundū se non sit actionis principium, non tamen potest assignari ratio quare actionē impediatur, cum magis sit quoddam instrumentū qualitatis actiue, nisi quatenus formæ actiue in materia subiecta quantitati receptæ, esse quoddam limitatum recipiunt, & indiuiduat ad materiā illā, vt sic per actionē in aliam materiā non se extendant. Sed quāuis esse indiuiduatum in materia consequatur, rōne tamen speciei non amittunt, ex qua simile sibi in specie producere possunt, licet ipsamet in alio subiecto esse non possunt. Non ergo sic est intelligendum quod Deus in omni re naturali operetur, quasi res naturalis nihil operetur, sed quia in ipsa natura vel voluntate operante, Deus operatur, quod quidē, qualiter intelligi possit ostendendum est. Sciendum naque est, quod actionis alicuius rei, res alia potest dici causa multipliciter: vno modo, quia tribuit ei virtutē operandi: sicut dicitur in 8. Physic. q.

Generans mouet graue & leue, inquantū dat virtutē, per quā consequitur talis motus. Et hoc modo, Deus agit oēs actiones naturæ: quia dedit rebus naturalibus virtutes, per quas agere possunt, non solum generans, virtutē tribuit graui & leui, & eā vltimus non conseruat, sed sicut cōtinuē tenēs virtutē in esse, quia est cā virtutis collatæ, non solum quātū ad fieri, sicut generans, sed et quātū ad esse, vt sic possit dici Deus cā actionis inquantū causat, & conseruat virtutē naturalem in esse. Nā et alio modo conseruat virtutē, dicitur facere actionē, sicut dicitur quod medicina conseruat visum, faciunt videre, sed quia nulla res per se ipsam mouet vel agit, nisi sit mouens non motū, tertio modo dicitur vna res esse cā actionis alterius, inquantū mouet eā ad agendum: in quo non intelligitur collatio aut conseruatio virtutis actiue, sed applicatio virtutis ad actionē: sicut hō est causa incisionis cultelli ex hoc ipso, quod applicat acumen cultelli ad incidendum mouedo ipsum. Et quia natura inferior agēs, non agit nisi mota, eo quod hōi corpora inferiora sunt alterāta alterata, cōlū autem est alterās non alteratū, & tamē non est mouens nisi motū, & hoc non cessat quousque; perueniatur ad Deū, sequitur de necessitate, quod Deo sit cā actionis cuiuslibet rei naturalis: vt mouens, & applicans virtutē ad agendum. Sed vltimus inuenimus sūm ordinē carū esse ordinē effectū: quod necesse est per similitudinē effectus & causæ. Nec cā secūda potest in effectū causæ primæ per virtutē propriā, quāuis sit instrumentū causæ primæ respectu illius effectus. Instrumentū. n. est cā quodāmodo effectus principalis causæ, non per formā vel virtutem propriā, sed per virtutem artificis, a quo mouetur, & eā quoquomodo participat. vnde quarto modo vnū est cā actionis alterius, sicut principale agens est cā actionis instrumenti. & hoc modo etiā oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto. n. aliqua causa est altior, tanto est cōmuniōr & efficacior, & quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectū, & de remotiori potētia ipsum reducit in actū. In quolibet autem re naturali, inuenimus quod est ens, & quod est res naturalis, & quod est talis vel talis naturæ. Quorū primū est cōe omnibus entibus: scilicet oibus rebus naturalibus: tertium in vna specie: & quartū si addamus accidentia, est propriū huic indiuiduo. Hoc ergo indiuiduū agendo non potest constituere aliud in simili specie: nisi prout est instrumentum illius causæ, quod respicit totā speciē, & vltimus totū esse naturæ inferioris. Et propter hoc, nihil agit ad speciē in istis inferioribus, nisi per virtutem corporis celestis, nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum. n. esse est cōmuniōsimus effectus, primus & intimior oibus alijs effectibus. Et ideo soli Deo competit sūm virtutem propriam talis effectus, vnde etiam vt dicitur in lib. de Causis, intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus diuina. Sic ergo Deus est cā omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum diuine virtutis operantis. Sic ergo si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutē qua fit actio, sic virtus superioris causæ erit immediatior effectui, quam virtus inferioris. Nā virtus inferior non coniūgitur effectui, nisi per virtutē superioris, vā dicit in li. de Causis, quod virtus causæ primæ, prius agit

In propo. 9. ro. 3. Inter opera Artif.

Prop. 1.

Q. d. S. Tho. C. 3. in cau.



In causatum, & vehementius ingreditur in ipsum. Sic ergo oportet virtutem diuinam adesse cuiuslibet rei agentis, sicut virtutem corporis celestis oportet adesse cuiuslibet corpori elementari agenti. Sed in hoc differt quia vbicumque est virtus diuina, est essentia diuina, non autem essentia corporis celestis est vbicumque est sua virtus. Et iterum, Deus est sua virtus, non autem corpus celeste. Et ideo potest dici, quod Deus in qualibet re operatur, in quantum eius virtute quali bet res indiget ad agendum, non autem potest proprie dici, quod eum semper agat in corpore elementari, licet eius virtute corpus elementare agat. Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, & in quantum conseruat ea, & in quantum applicat actioni, & in quantum eius virtute omnis alia virtus agit. Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus & quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis & naturae.

In cor. art.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod virtus actiua & passiva rei naturalis sufficiunt ad agendum in ordine suo, requirit tamen virtus diuina, ratione iam dicta. AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod operatio virtutis naturalis ad Deum, & corporis elementaris ad corpus celeste, sunt quantum ad aliquid similes, non autem quantum ad omnia.

In cor. art.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod in operatione qua Deus operatur mouendo naturam, non operatur natura, sed ipsa natura operatio est etiam operatio virtutis diuinae: sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis. Nec impeditur quin natura & Deus ad idem operentur propter ordinem qui est inter Deum & naturam.

In cor. art.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod tam Deus quam natura immediate operantur, licet ordinentur secundum prius & posterius: vt ex dictis patet. AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod de ratione virtutis inferioris est, quod sit aliquo modo operationis principium in suo ordine, id est, ut agat vt instrumentum superioris virtutis: vnde exclusa superiori virtute, inferior virtus operationem non habet.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod Deus non solum est causa operationis naturae, vt conseruans virtutem naturalem in esse, sed aliis modis, vt dictum est.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod virtus naturalis quae est rebus naturalibus sua institutione collata: inest eis vt quaedam forma habens esse ratum & firmum in natura. Sed id quod a Deo fit in re naturali quo actualiter agat, est vt intentio sola: habens esse quoddam in completum, per modum quo colores sunt in aere, & virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, vt esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit, quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens: nisi haberet intellectum: ita rei naturali potuit conferri virtus propria, vt forma in ipsa permanens: non autem vis qua agit ad esse vt instrumentum primae causae: nisi daretur ei quod esset universale essendi principium, nec iterum virtuti naturali conferri potuit vt moueret se ipsam: nec vt conseruaret se in esse. vnde sicut patet quod instrumento artificis conferri non potuit, quod operaretur absque motu artis: ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione diuina.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod necessitas naturae per quam calor agit, constituitur ex ordine, omnium cau-

farum precedentium: vnde non excludit virtus causa primae. AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod licet natura & voluntas sint secundum esse disparata: tamen in agendo habent aliquem ordinem. Nam sicut actio naturae praecedit actionem voluntatis nostrae: ratione cuius in operibus artis quae a voluntate sunt, naturae operatione indiget: ita voluntas Dei quae est origo omnis naturalis motus, praecedit operationem naturae. vnde & eius operatio in omni operatione naturae requiritur.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod creatura habet aliquam Dei similitudinem participando bonitatem ipsius in quantum est & agit: non tamen ita quod per similitudinis perfectionem ad aequalitatem perueniat. Et ideo sicut imperfectum indiget perfecto: ita virtus naturae in agendo indiget operatione diuina.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod duo Angeli minus distant secundum gradum naturae quam Deus & natura creata: tamen in ordine causae & effectus, Deus & natura conueniunt, non autem duo Angeli. vnde Deus in natura operatur non autem unus Angelus in alio.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod Deus non dicitur hominem dereliquisse in manu consilii sui: quin in voluntate operetur, sed quia voluntati hominis dedit dominium sui actus: vt non esset obligata ad alteram partem contradictionis. Quod quidem dominium naturae non dedit, cum per suam formam sit determinata ad vnum.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod voluntas dicitur habere dominium sui actus: non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, vt eam de necessitate ad vnum determinet: sicut determinat naturam, & ideo determinatio actus relinquuntur in potestate rationis & voluntatis.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod non qualibet causa excludit libertatem, sed solum causa cogens. sic autem Deus non est causa operationis nostrae.

AD 15<sup>m</sup> dicendum, quod quia causa prima magis influit in effectum quam secunda: ideo quicquid perfectionis est in effectu, principaliter reducitur ad primam causam: quod autem est de defectu, reducendum est in causam secundam, quae non ita efficaciter operatur sicut causa prima.

AD 16<sup>m</sup> dicendum, quod Deus perfecte operatur vt causa prima: requiritur tamen operatio naturae vt causae secundae, posset tamen Deus effectum naturae etiam sine natura facere: vult tamen facere mediante natura, ut seruetur ordo in rebus.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum Deus operetur in natura creando.

Q<sup>U</sup>ARTAVO quaritur vtrum Deus operetur in natura creando, quod est querere, vtrum creatio operi naturae admisceatur. Et vt quod sic per hoc quod dicitur Au. in 3. de Tri. Apostolus inquit Paulus discernens interius Deum creatantem atque formantem ab operibus creaturae, quae ad mouentur extrinsecus, de agricultura similitudinem assumens ait, Ego plantavi, Apollo rigauit, sed Deus incrementum dedit. Sed dices, quod creatio accipitur ibi large pro qualibet actione. Sed contra. Aug. ex auctoritate Apostoli intendit in uerbis praedictis distinguere operationem creaturam ab operatione Dei. Non autem distinguitur per creationem communiter acceptam pro qualibet actione, quia sic etiam natura creat: aliquid enim facit ut offensum est supra, sed non per creationem proprie acceptam: ergo de creatione proprie accepta, oportet

Li. 3. ca. 8. a medio 10. 3.

Loco numm citato.

art. praeced.

oportet verba praemissa intelligere. § 3 Præter idem Aug. subdit: sicut in ipsa vita nostra mentem iustificando formare non potest nisi Deus, praedicare autem extrinsecus euangelium etiam homines possunt: ita creationem rerum visibilium Deus interiorius operatur, exteriores autem operationes honorum sive malorum Angelorum, vel hominum, vel quorumcumque animalium, ita rerum naturae adhibet, in qua creat omnia, quemadmodum terrae agriculturam. Sed mentem nostram iustificando format creatione proprie accepta. Nam gratia per creationem dicitur esse. ergo & creatione proprie dicta formas naturales creat. Sed dices, quod formae naturales habent causam in subiecto, non autem gratia, & pro tanto, gratia proprie creatur, non autem formae naturales.

Ex Beda vi def haberi super hunc locum.

§ 4 Sed contra vt dicitur in glo. Gene. 1. creare est ex nihilo aliquid facere. Cum autem haec praepositio ex, quandoque importet habitudinem causae efficientis, sicut Roma. 16. Ex quo omnia, per quem omnia: quoadque autem habitudinem causae materialis: sicut habetur Thobias. 13. Omnis circuitus murorum eius ex lapide can. & mun. cum dicitur aliquid ex nihilo fieri: non negatur habitudo causae efficientis: quia sic Deus rerum creaturarum causa efficiens non esset, sed negatur habitudo causae materialis. Formae autem naturales, habent in subiectis causas efficientes: per quod differunt a gratia, habent etiam & materiam in qua, quod & gratiae competit. non ergo magis competit ratio creationis gratiae: quam naturalibus formis per hoc quod est habere causam in subiecto.

Lib. 2. com. 2. & 4.

§ 5 Præter. Formae artificiales non habent causam in subiecto, sed sunt totaliter ab extrinseco: si ergo gratia propter hoc creari dicitur, quia non habet causam in subiecto, pari ratione, formae accidentales artificiales creabuntur. § 6 Præter. Id quod non habet materiam partem sui, non potest ex materia fieri, sed formae non habent materiam partem sui, quia forma distinguitur & contra materiam & contra copositum, vt patet in principio secundi de anima. Cum ergo formae fiant, quia de nouo esse incipiunt, videtur quod non fiant ex materia, & sic sunt ex nihilo, & per consequens creantur. Sed diceretur, quod licet formae naturales non habeant materiam partem sui ex qua sunt, habent tamen materiam in qua sunt, & pro tanto non creantur. § 7 Sed contra. Sicut aliae formae naturales: ita & animalis rationalis est forma in materia. Sed anima rationalis creari ponitur, ergo & similiter est de aliis formis naturalibus ponendum. Sed dices, quod anima rationalis non educitur de materia: sicut aliae formae naturales. § 8 Sed contra. Nihil educitur de aliquo, quod non est in eo. Sed ante finem generationis forma quae est generationis terminus: non erat in materia, aliam essent formae contrariae in materia simul, ergo formae naturales non educuntur de materia.

Lib. 1. Phil. tex. 32. 33. 42. & seq.

§ 9 Præter. Forma quae est generationis terminus, non apparebat ante generationem completam. Si ergo erat ibi, erat latens. Et ita sequeretur latitatio cuiuslibet in quolibet, quam ponebat Anaxag. & Aristoteles improbat in 1. Physic. Sed dices, quod forma naturalis non existerat in materia ante completam generationem complete, vt Anaxag. ponebat, sed incomplete. § 10 Sed contra, si forma aliquo modo est in materia ante terminum generationis: est ibi secundum aliquid sui. Si autem non est ibi complete secundum aliquid sui: non praexistit, habet ergo forma aliquid & aliquid. & sic non est simplex, cuius contrarium in principio sex principiorum habetur. § 11 Præter. Si non complete praexistit in materia, &

postmodum completur: oportet quod per generationem ei adueniat completum. Illud autem completum in materia non praexistebat, quia sic fuisset ibi complete. ergo illud completum per creationem erit ad minus. Sed dices, quod praexistebat in materia incomplete: non quidem secundum partem, sed quia alio modo erat ante, & alio modo post: prius enim erat in potentia, sed post est in actu. § 12 Sed contra. ex hoc quod aliquid alio & alio modo se habet, est alteratio, non generatio. Si ergo per opus naturae non fit aliquid, nisi quod forma quae prius erat in potentia postea fit actu: sequeretur quod per operationem naturae non fit aliqua generatio, sed alteratio sola.

§ 13 Præter. In natura inferiori non inuenitur aliquod actiuum principium nisi accidens, Nam ignis agit per calorem qui est accedens: & similiter de aliis. Sed accedens non potest esse causa actiua formae substantialis, quia nihil agit ultra suam speciem: effectus autem non praeminet causae, cum tamen forma substantialis semineat accedenti. ergo forma substantialis non producit per actionem naturae inferioris, & ita oportet quod sit per creationem.

§ 14 Præter. Imperfectum non potest esse causa perfecti. Sed in semine bruti animalis non est vis animae nisi imperfecte. ergo anima bruti non producit per actionem naturalem virtutis seminalis. & ita oportet quod sit per creationem, & pari ratione omnes aliae formae naturales.

§ 15 Præter. Illud quod non est animatum nec viuum, non potest esse causa rei animatae viuientis, sed anima lia, quae generantur ex putrefactione sunt res animatae viuentes, non autem inueniuntur in natura aliqua viuientia, a quibus eis vita conferatur. ergo oportet quod eorum animae sint per creationem a primo viuente, & pari ratione aliae formae naturales.

§ 16 Præter. Natura non agit nisi sibi simile. Sed aliqua res naturalis inuenitur generari: cuius similitudo in generante non praesens. Mulus, n. neq; equo neq; asini non est similis in specie. ergo forma muli non est per actionem naturae, sed per creationem. & sic idem quod prius.

§ 17 Præter. Aug. dicit in lib. de vera Reli. quod res naturales formis suis formatae non essent nisi esset aliquod primum vnde formareretur: hoc autem est ipse Deus.

Li. 2. de li. arb. ca. 17.

ergo omnes formae sunt per creationem a Deo. § 18 Præter. Boetius dicit in libro de Trin. quod ex formis, quae sunt sine materia uenerunt formae quae sunt in materia. Formae autem quae sunt sine materia, non possunt intelligi in proposito, nisi ideae rerum in mente diuina existentes. Nam Angeli, qui possunt dici sine materia formae, non sunt causae formarum naturalium, vt patet per Augustin. 3. de Trinit. ergo formae naturales non sunt per actionem naturae, sed a datore create.

In libro de Trin. ante mediū lib.

Lib. 3. ca. 8. & 9. 10. 3.

§ 19 Præter. In lib. de causis dicitur, quod esse est per creationem. hoc autem non esset nisi formae crearentur. nam forma est essendi principium. ergo formae sunt per creationem. ergo Deus in materia operatur aliquid creando, scilicet ipsas formas.

In proposi. 18. circa finem.

§ 20 Præter. Id quod est per se, est causa quod non est per se. Sed formae rerum naturalium non sunt per se, sed sunt in materia. ergo earum causa est forma per se stans. Et ita oportet quod formae naturales sint per creationem ab agente extrinseco. & sic vt quod Deus in natura operetur, formas creando.

SED CONTRA. Opus creationis distinguitur ab opere gubernationis & propagationis. Quod autem actione naturae agit pertinet ad opus gubernationis, & ad rerum propagationem, ergo creatio operi naturae non admisceatur.

§ 2 Præter. Nihil potest creare nisi solus Deus. Si ergo formae sunt per creationem, non erunt nisi a Deo, & sic Qd. dif. S. Tho. C 4 omnis

omnis actio naturae frustrabitur, cuius finis est forma. ¶ 3 Præter. Sicut forma substantialis non habet materiam partem sui, ita nec accidentalis. Si ergo propter hoc formas substantiales oportet esse per creationem, quia non habent materiam: pari ratione & formae accidentales. Sicut autem res generata perficitur per formam substantialem, ita sit dispositio per formam accidentalem. ergo res naturalis nullo modo erit generans, neque sicut perficiens, neque sicut disponens. Et sic causa erit omnis naturae actio. ¶ 4 Præter. Natura est ex similibus similia procreans: Sed generatum inuenitur simile generanti secundum speciem & formam. ergo ipsa forma generati sit per actionem generantis, & non per creationem. ¶ 5 Præter. Diuersorum agentium actiones non terminiatur ad vnum effectum, sed ex materia & forma sit vnum simpliciter. ergo non potest esse quod sit aliud agens quod disponit materiam, & quod inducit formam. Disponens autem materiam, est agens naturale. ergo & inducens formam. Et sic formae non sunt per creationem & ita creatio non admiscetur operibus naturae. R E S P O N S. Dicendum, Circa istam questionem diuersae fuerunt opiniones. Quarum omnium videtur radix fuisse vnum & idem principium, secundum quod natura non potest ex nihilo aliquid facere. Ex hoc enim aliqui crediderunt, quod nulla res fieret aliter, nisi per hoc quod extrahebatur a re alia, in qua li rebat, sicut de Anaxa. narrat Philosophus in 1. Physi. Qui ex hoc videtur fuisse deceptus, quia non distinguebat inter potentiam & actum: putabat enim oportere, quod actu praextiterit illud quod generatur. oportet autem quod praexistat potentia, & non actu. Si enim non praexistet potentia, fieret ex nihilo. Si vero praexistet actu, non fieret: quia quod est, non fit. Sed quia res generata est in potentia per materiam, & in actu per suam formam: posuerunt aliqui, quod res fiebat quantum ad formam materia praexistente. Et quia operatio naturae non potest esse ex nihilo, & per consequens oportet quod sit ex praesuppositione, non operabatur secundum eos natura, nisi ex parte materiae, disponendo ipsam ad formam. Formam vero, quam oportet fieri & non praesupponi, oportet esse ex agente, qui non praesupponit aliquid, sed potest ex nihilo facere. & hoc est agens supernaturale, quod Plato posuit datorem formarum. Et hoc Auic. dixit esse intelligentiam vltimam inter substantias separatas. Quidam vero moderni eos sequentes, dicunt hoc esse Deum. hoc autem videtur esse inconueniens. Quia cum vnumquodque natum sit simile sibi age re: nam vnumquodque agit in eo quod actu est: hoc scilicet, quod est in potentia id quod agendum est: non requireretur similitudo secundum formam substantialem in agente naturali: nisi forma substantialis generati esset per actionem agētis. Ex quo etiam id quod in genito acquirendum est, actu in generante naturali inuenitur, & vnumquodque agit secundum quod actu est: inconueniens videtur, hoc generante praeter misso, aliud exterius inquirere. Vnde sciendum est, quod istae opiniones videtur prouenisse ex hoc quod ignoratur natura formae, sicut & primae puenerūt ex hoc quod ignorabatur natura materiae. Forma enim naturalis non dicitur vniuoce esse cum re generata. Res enim naturalis generata dicitur esse per se & proprie quasi habens esse, & in suo esse subsistens, forma autem non sic esse dicitur, cum non subsistat, nec per se esse habeat, sed dicitur esse, vel ens, quia ea aliquid est, sicut & ac

1. pa. q. 46. art. 8. & 2. di. 1. q. 1. ar. 11. 35.

Li. 1. Phy. co. 32. & 33

apud Arist. lib. 1. meta. co. 6. & 9. Meta. 11. 8. c. 7. & lib. 9. cap. 4.

cidentia dicuntur entia, quia substantia eis est vel qualis, vel quanta, non quod eis sit simpliciter, sicut per formam substantialem: vnde accidentia magis proprie dicuntur entis quam entia, vt patet in Metaphy. Vnumquodque autem factum, hoc modo dicitur fieri, quo dicitur esse. Nam esse est terminus factionis. vnde illud, quod proprie fit per se, compositum est. Forma autem non proprie fit, sed est id quo fit, id est, per cuius acquisitionem aliquid dicitur fieri. Nihil ergo obstat per hoc quod dicitur, quod per naturam ex nihilo nihil fit, quin formas substantiales ex operatione naturae esse dicamus. Nam id quod fit, non est forma, sed compositum, quod ex materia fit, & non ex nihilo. Et sit quidem ex materia, in quantum materia est in potentia ad ipsum compositum, per hoc, quod est in potentia ad formam. Et sic non proprie dicitur quod forma fiat in materia, sed magis quod de materiae potentia educatur. Ex hoc autem ipso quod compositum fit, & non forma, ostendit Philosopho in 7. Metaphysic. quod formae sunt ex agentibus naturalibus. Nam, cum factum oportet esse simile facti: ex quo id quod factum est, est compositum, oportet id quod est faciens esse compositum, & non forma per se existens, vt Plato dicebat, vt sic, sicut factum est compositum: quo autem fit, est forma in materia in actum reducta, ita generans sit compositum, non forma tantum, sed forma sit quo generat, forma inquam in hac materia existens, sicut in his carnibus & in his ossibus & in aliis huiusmodi. AD PRIMVM ergo dicendum, quod ex verbis Aug. in operibus naturae, creatio Deo attribuitur ratione virtutum naturalium, quas in principio materiae indidit per opus creationis, non quod in quolibet naturae opere aliquid creetur. AD 2m dicendum, quod creatio proprie accipitur in verbis Aug. Non tamen referenda est ad effectus naturae, sed ad virtutes quibus natura operatur: quae per opus creationis naturae sunt inditae. AD 3m dicendum, quod gratia, cum non sit forma subsistens, nec esse, nec fieri ei proprie per se com petit: vnde non proprie creatur per modum illum, quo substantia per se subsistentes creantur. Infusio tamen gratiae accedit ad rationem creationis, inquam gratia non habet causam in subiecto, nec efficiētem, nec talem materiam in qua sit hoc modo in potentia, quod per agens naturale educi possit in actum: sicut est de aliis formis naturalibus. Vnde patet solutio ad 4. Nam cum dicitur aliquid fieri ex nihilo: negatur causa materialis, hoc vero alio quo modo ad carentiam materiae pertinet, quod aliqua forma de naturali materiae potentia educi non potest. AD 5m dicendum, quod licet in natura non inueniatur principium efficiens respectu formarum artificialium, tamen huiusmodi formae non excedunt naturae ordinem, sicut gratia: immo infra subsistunt, quia omne naturale est nobilius quam artificiale. AD 6m dicendum, quod ex hoc quod forma non habet materiam patrem sui, sequeretur quod ei creari cōpeteret, si proprie fieri posset, sicut res per se subsistens. AD 7m dicendum, quod licet anima rationalis habeat materiam in qua sit: non tamen educi de potentia materiae, cum eius natura supra omnem materiale ordinem eleuetur: quod eius intellectualis operatio declarat. Et iterum haec forma est res per se subsistens, cum corrupto corpore, maneat. AD 8m dicendum, quod forma quae est generatio nis

Lib. 7. co. 2.

Lib. 7. co. 2. Tex. 26. 27

1. Metaph. apud Arist. co. 6. & 9.

li. 2. co. 50. D. 240.

1. Metaph. apud Arist. co. 6. & 9.

loco citato in argum.

ad ar. 17. & In corp. ar.

nis terminus, erat in materia ante generationem completa: non in actu, sed in potentia. Non est autem inconueniens duorum cōtrariorum vnum esse actu & aliud in potentia. Et per hoc patet responsio ad 9. Nam Anaxag. non ponebat formas actu praexistere in materia, sed latere. AD 10m dicendum, quod forma praexistit in materia imperfecte: non quod aliqua pars eius sit ibi in actu, & alia desit, sed quia tota praexistit in potentia, & postmodum tota producit in actu. Et per hoc etiam patet responsio ad 11. patet enim quod non perficitur esse formae in materia alio exteriori addito, quod in potentia materiae non esset. AD 12m dicendum, quod esse in potentia & esse in actu: non dicunt diuersos modos accidentales, ex quorum diuersitate alteratio proueniat, in substantiales. Nam etiam substantia diuiditur per potentiam in actum, sicut & quodlibet aliud genus. AD 13m dicendum, quod forma accidentalis agit in virtute formae substantialis quasi instrumentum eius: sicut etiam in 2. de anima calor ignis dicitur esse instrumentum virtutis nutritiuae. Et ideo non est inconueniens, si actio formae accidentalis ad formam substantialem terminetur. AD 14m dicendum, quod etiam in semine calor feminis agit vt instrumentum virtutis animae quae est in semine. Quae quidem licet imperfecta sit: tamen est impressio quaedam animae perfectae relicta. Est enim in semine ab aia generantis, & agit et in virtute corporis caelestis: cuius est quasi instrumentum. Et propter hoc non dicitur quod semine generet, sed quod anima & sol AD 15m dicendum, quod animalia generata ex putrefactione sunt minoris perfectionis aliis animalibus. vnde in eorum generatione efficit vis caelestis corporis inferiori materiae impressa, quod in generatione animalium perfectorum facit eadem vis caelestis cum virtute feminis. AD 16m dicendum, quod licet mulus non sit similis equo, vel asino in specie: est tamen similis in genere proximo: ratione cuius similitudinis ex diuersis speciebus vna species, quasi media generatur. AD 17m dicendum, quod sicut virtus diuina, sci licet primum agens non excludit actionem virtutis naturalis: ita nec prima exemplaris forma, quae est, Deus, excludit deriuationem formarum ab aliis inferioribus formis, quae ad sibi similes formas agunt. Et per hoc patet responsio ad 18. Nam Boetius intelligit formas quae sunt in materia, prouenire ex formis quae sunt sine materia, sicut a primis exemplaribus: non sicut a proximis. AD 19m dicendum, quod esse per creationem dicitur, in quantum omnis causa secunda dās esse, hoc habet in quantum agit in virtute primae causae creatantis: cum esse sit primus effectus nihil aliud praesupponens. AD 20m dicendum, quod forma naturalis, quae est in materia, non potest reduci ad formam per se existentem eiusdem speciei, cum forma naturalis habeat materiam in sui ratione, sed reducitur ad formam per se existentem, sicut dictum est. ARTICVLVS IX. Vtrum anima rationalis educatur in esse per creationem, vel per feminis traductionem.

gressae sunt cum Jacob in Aegyptum, & egressae sunt de femore illius absque vxoribus filiorum. 66. Sed nihil egreditur de femore patris, nisi per feminis traductionem. ergo anima rationalis traducitur cum semine. Sed diceretur, quod ponitur pars pro toto, id est anima pro homine. ¶ 2 Sed contra. Homo est quid compositum ex anima & corpore. Si ergo totus homo ex femore patris egreditur, non solum corpus, sed etiam anima cum semine traducetur, vt prius. ¶ 3 Præter. Accidens traduci non potest, nisi subiectum traducatur, eo quod accidens de subiecto in subiectum non transeat, sed anima rationalis est subiectum peccati originalis: Cum ergo peccatum originale traducatur a patre in prolem, videtur etiam quod anima rationalis filii a patre traducatur. Sed diceretur, quod peccatum originale, licet sit in anima sicut in subiecto, est tamen in carne sicut in causa: vnde per carnis traductionem traducitur. ¶ 4 Sed contra: Roma. 5. dicitur, peccatum per vnum hominem in mundum intrauit, & per peccatum mors, & ita mors in omnes pertransiit in quo omnes peccauerunt. Glo. autem exponit, in quo homine peccatore, vel in quo peccato. Non autem in illo peccato omnes peccassent, nisi illud vnum peccatum in omnes traductum fuisset. Illud ergo vnum peccatum quod in Adā fuit, in omnes traducitur. Et sic anima illius, quae peccati subiectum erat, traducitur in omnes. ¶ 5 Præter. Omne agens agit sibi simile, sed omne agēs agit per virtutem formae. ergo illud, quod agit agens, est forma, sed generans agens est, ergo forma generati est per actionem generantis. Cum ergo homo generet hominem, & anima rationalis sit forma hominis, videtur quod anima rationalis sit per generationem, & non per creationem. ¶ 6 Præter. Secundum Philosophum in 2. Physico. Causa efficiens in suo effectu incidit in idē specie. Sed homo sortit speciem per animam rationalem. ergo videtur quod id quod facit generans in genito, sit anima rationalis. ¶ 7 Præter. Filii simulantur parentibus propter hoc, quod a patribus propagantur. Similant autem patribus filii, non solum quantum ad dispositiones corporales, sed etiam quantum ad dispositiones animae, ergo sicut corpora a corporibus, ita animae ab animabus traducuntur. ¶ 8 Præter. Moyses dicit Leuit. 17. Anima omnis carnis in sanguine est. Sed sanguis cum semine traducitur: praecipue cum sperma non sit nisi sanguis decoctus. ergo & anima cum semine traducitur. ¶ 9 Præter. Embrio antequam anima rationali perficiatur, habet aliquam operationem animae: quia augetur & nutritur & sentit. Sed operatio animae non est sine vita, ergo viuit. vitae vero corporis principium est anima, ergo habet animam. Sed non potest dici quod adueniat ei alia anima: quia tunc in vno corpore essent duae animae. ergo ipsa anima quae prius erat in semine propagata: est anima rationalis. ¶ 10 Præter. Diuersae animae secundum speciem: constituunt diuersas animas secundum speciem. Si ergo in semine ante ipsam animam rationalem erat anima: quae non erat rationalis: erat ibi animal secundum speciem diuersum ab homine. Et sic ex illo non poterit homo fieri: quia diuersae species animalis non transeunt in inuicem. Sed dices, quod huiusmodi operationes animae non conueniunt embryoni per animam, sed per aliquam virtutem animae quae dicitur virtus formatiua.

Aug. li. de pec. mer. & remis. c. 10.

li. 2. Text. 70. co. 2.

Sed

NON queritur, vtrum anima rationalis educatur in esse per creationem, vel per feminis traductionem. Et videtur quod propagetur cum semine. Dicitur enim Ge. 46. Cunctae animae, quae in-



Cap. 11. ca. 3. Hieron. circa medium. Lib. 2. de animalibus c. 3.

Lib. 2. co. 6.

Lib. 1. Tex. 14. & lib. 2. com. 48. & 49.

2. Tex. 40. & 41.

2. de generatione animalium ca. 3. circa medium

Tex. 12. & 33. li. 3. tex. 30.

¶ 1 Sed contra. virtus supra substantiam radicatur: unde ponitur in media inter substantiam & operationem ut habetur a Dionysio in 11. c. egl. hierar. Si ergo est ibi virtus animae erit ibi anima substantia.

¶ 12 Præter. Philosophus dicit in 6. de animalibus, quod embryo prius vivit quam animal: & prius animal quam homo. Sed omne animal habet animam. ergo prius est ibi aliqua anima: quam sit ibi anima rationalis per quam homo est homo.

¶ 13 Præter. Secundum Phil. in 2. de anima: Anima est actus viventis corporis in quantum huiusmodi. Sed si embryo vivit, & operationem vitæ exercet per huiusmodi virtutem formativam: ipsa virtus erit actus eius in quantum est vivens. ergo erit anima.

¶ 14 Præter. Ut dicitur in primo de anima: Vivere inest omnibus viventibus per animam vegetabilem: Sed manifestum est embryonem vivere ante infusionem animæ rationalis: cum in eo operationes vitæ inveniuntur. ergo est ibi anima vegetabilis antequam sit anima rationalis.

¶ 15 Præter. In 2. de anima improbat Philosophus augeri non esse actus ignis: sicut principalis agētis, sed magis animæ vegetabilis. Sed embryo ante aduentum animæ rationalis augetur. ergo habet animam vegetabilem.

¶ 16 Præter. Si non est ibi anima vegetabilis ante aduentum animæ rationalis, sed virtus formativa, adveniente anima, illa virtus suam operationem non habebit: cum operatio, quam illa virtus faciebat in embryone, sufficienter postmodum fiat in animali per animam. ergo erit ibi ociosa: quod videtur esse inconueniens: cum nihil sit ociosum in natura. Sed dices, quod illa virtus destruitur adveniente anima rationali.

¶ 17 Sed contra. dispositiones non destruntur adveniente forma, sed manent, & quodammodo tenent formam in materia. Sed illa virtus erat quaedam dispositio ad animam. ergo adveniente anima: illa virtus non destruitur.

¶ 18 Præter. Ex actione illius virtutis pervenitur ad introductionem animæ. Si ergo anima adveniente, illa virtus destruitur: videtur quod aliquid agat ad sui destructionem: quod est impossibile.

¶ 19 Præter. Homo est homo per animam rationalem. Si ergo anima non exit in esse per generationem: nec erit verum dicere quod homo generetur: quod patet esse falsum.

¶ 20 Præter. Corpus hominis exit in esse per actionem generantis. Si ergo anima non exit in esse a generante: erit in homine duplex esse, vnum corporis, quod facit generans, & aliud animæ, quod non facit. Et sic ex anima & corpore non fit vnum simpliciter: cum secundum esse differant.

¶ 21 Præter. Impossibile est quod actio vnius agentis terminetur ad materiam, & alterius ad formam: aliam ex forma & materia non esset vnum simpliciter: cum vnum factum sit per vnam actionem. Sed actio naturæ generantis terminatur ad corpus. ergo & terminatur ad animam quæ est forma eius.

¶ 22 Præter. Secundum Philosophum in 16. de animalibus: principia quorum actiones non sunt sine corpore, cum corpore producuntur. Sed actio animæ rationalis non est sine corpore: maxime enim intelligere esset sine corpore, quod patet esse falsum. Non enim est intelligere sine phantasmate, ut dicitur in primo & tertio de anima. Phantasma autem non est sine corpore. ergo anima rationalis cum corpore traducitur. Sed dicebat, quod anima rationalis indiget phantasmate intelligendo, quantum ad acquisitionem

finem specierum intelligibilium: non autem postquam eas iam acquisit.

¶ 23 Sed contra. homo postquam acquisit scientiam impeditur in actione intellectus læso organo phantasia: hoc autem non esset, si intellectus post acquisitionem scientiæ, phantasmatis non indigeret. Indiget ergo eis non solum in acquirendo scientiam, sed etiam in utendo scientia acquisita. Sed dices: quod impeditur operatio intellectus ex læsione organi phantasia: provenit non ex hoc, quod intellectus indiget phantasmatis in utendo scientia acquisita, sed ex hoc quod imaginatio & intellectus sunt in vna essentia animæ: unde per accidens imaginatione impeditur, impeditur & intellectus.

¶ 24 Sed contra est, quod coniunctio potentiarum in vna essentia animæ est causa, quare quando vna potentiarum intenditur in suo actu, alterius actus remittitur: sicut quando aliquis attente videt, minus attente audit, & est etiam causa quare vna potentiarum cessante a suo actu: alia in suo actu roboratur. unde cæci plerumque acutius audiunt. Non ergo propter huiusmodi coniunctionem cõtingeret, quod propter impedimentum potentie imaginatiæ impediretur actio intellectus, sed magis roboraretur.

¶ 25 Præter. Quicumque dat ultimum complementum operationi alicui: ille maxime operanti cooperatur. Sed si omnes animæ humanæ creatur a Deo, & ab ipso corporibus infunduntur, ipse dat ultimum complementum generationi, quæ est ex adulterio. ergo ipse cooperabitur adulteris, quod videtur absurdum.

¶ 26 Præter. Secundum Philosophum in 4. Meteor. perfectum vnumquodque est, quod potest sibi simile facere. Quanto ergo aliquid est perfectius: tanto magis potest sibi simile facere. Sed animæ rationales sunt perfectiores materialibus formis elementorum, quæ sibi similes formas producunt. ergo virtute animæ rationalis poterit anima rationalis produci per viam generationis.

¶ 27 Præter. Anima rationalis constituta est inter Deum & res corporales media, unde in libro de Causis dicitur, quod est creata in orizonte æternitatis & temporis, sed in Deo generatio inveniuntur, similiter in rebus corporalibus. ergo & anima, quæ est media, per generationem producitur.

¶ 28 Præter. Philosophus in 16. de animalibus dicit, quod spiritus qui exit cum spermate est virtus principii animæ, & est res divina. Et tale dicitur intellectus. Et ita vbi quod intellectus propagetur cum semine.

¶ 29 Præter. In eodem lib. Philosophus dicit, quod in generatione femina dat corpus, & anima est ex matre. Et ita videtur quod anima sit per feminis propagationem, & non per creationem.

SED CONTRA est, quod dicitur Isa. 57. Omnem statum ego feci, per statum autem intelligitur anima. ergo videtur quod anima creetur a Deo.

¶ 30 Præter. In Psal. dicitur. Qui finxit singillatim corda eorum. Non ergo vna anima propagatur ex alia, sed omnes seorsum creantur a Deo.

RESPON. Dicendum, quod circa hanc quaestionem antiquitus diversa dicebantur a diversis. Quidamque dicebant animam filii ex parentis anima propagari, sicut & corpus propagatur ex corpore. Alii vero dicebant, omnes animas seorsum creati: sed ponebant a principio eas extra corpora fuisse creatas simul, & postmodum corporibus feminatis coniungebantur, vel proprio motu voluntatis secundum quosdam, vel Deo mandante & faciente secundum alios. Alii vero

2. de anima text. 34.

In prop. 2. to. 3. inter opera Arist.

Li. 2. de gener. anima tum cap. 3. circa medium

eodem libro cap. 4.

1. p. q. 9. art. 2. & 18. art. 2. & 2. dist. 28. q. 1. art. 1. 2.

Lib. 10. ca. 21. 22. Cap. 3. & 30. Cap. 13. to. 3. inter opera 14 August.

Vide 1. p. q. 118. art. 2.

Li. 1. de gen. animalium cap. 18. a med. & li. 1. Physico.

Li. 12. ca. 16. circa medium.

loco citato in arg. 28.

Li. 7. ca. 12. p. 179.

vero dicebant animas simul cum creatur, corporibus infundi. Quæ quidem opiniones, quavis aliquo tempore sustinerentur, & quæ earum esset verior in dubium verteretur, ut patet ex Augustino in decimo super Gene. ad literam, & in libris quos scribit de origine animæ, tamen primæ duæ postmodum iudicio ecclesiæ sunt damnatæ, & tertia approbata. Unde dicitur in lib. de Ecclesiasticis dogmatibus, Animas hominum non esse ab initio inter cæteras intellectuales naturas, nec simul creatas credimus, sicut Origenes fingit. neque cum corporibus per coitum seminantur, sicut Luciferiani, & Cirillus, & alii latinarum presumpserunt affirmant. Sed dicimus corpus tantum per coniugii copulam seminari, ac formatum iam corpore, animam creati & infundi. Diligenter autem consideranti apparet rationabiliter illam opinionem esse damnatam, quæ ponebat animam rationalem cum semine propagari, de qua nunc est quaestio. & hoc tribus rationibus potest videri ad præsens. Prima est, quia rationalis anima in hoc a cæteris formis differt, quod aliis formis non cõpetit esse in quo ipsa subsistat, sed quo eis res formatæ subsistat. Anima vero rationalis sic habet esse, ut in eo subsistens. & hoc declarat diversus modus agendi. Cum enim agere non possit nisi quod est, vnumquodque hoc modo se habet ad operandum vel agendum, quomodo se habet ad esse. unde, cum in operatione aliarum formarum necesse sit communicare corpus, non autem in operatione rationalis animæ, quæ est intelligere & velle, necesse est ipsi rationali animæ esse attribui, quasi rei subsistenti, non autem aliis formis. Et ex hoc est, quod inter formas, sola rationalis anima a corpore separatur. Ex hoc ergo patet, quod anima rationalis exit in esse, non sicut formæ aliarum, quibus proprie non convenit fieri, sed dicuntur fieri facta quodam. Sed res quæ sit, proprie, & per se fit. Quod autem fit, fit vel ex materia, vel ex nihilo. Quod vero ex materia sit, necesse est fieri ex materia contrarietati subiecta. Generationes enim ex contrariis sunt secundum Philosophum. unde cum anima vel omnino materiã non habeat, vel ad minus non habeat materiam contrarietati subiectam, non potest fieri ex aliquo. unde restat quod exeat in esse per creationem, quasi ex nihilo facta. Ponere aut quod per generationem corporis fiat, est ponere ipsam non esse subsistentem, & per consequens cum corpore corrumpi. Secunda ratio est, quia impossibile est actionem corporeæ virtutis ad hoc elevari, quod virtutem penitus spirituale & incorpoream causare possit. Nihil enim agit ultra suam speciem, immo agens oportet esse præstantius patiente secundum Augustinum duodecimo super Genes. ad lit. Generatio autem hominis fit per virtutem generativam, quæ organum habet corporale: virtus etiam, quæ est in semine non agit nisi mediante calore, ut dicitur in 6. de animalibus: unde cum anima rationalis sit forma penitus spiritualis, non dependens a corpore, nec communicans corpori in operatione, nullo modo per generationem corporis potest propagari, nec produci in esse per aliquam virtutem quæ sit in semine. Tertia ratio est, quia omnis forma, quæ exit in esse per generationem, vel per virtutem naturæ, educitur de potentia materiæ, ut probatur in 7. Metaphysic. Anima vero rationalis non potest educi de potentia materiæ. Formæ enim quarum operationes non sunt cum corpore, non possunt de materia corporali educi, unde relinquuntur

quod anima rationalis non propagetur per virtutem generantis, & hæc est ratio Arist. in 16. de animalibus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in autoritate inducta per synecdochem ponitur pars pro toto, id est, anima pro toto homine. & hoc ideo, quia anima est principalior pars hominis, & unumquodque totum videtur esse id quod est principalius in eo: unde totus homo videtur esse anima, vel intellectus, secundum quod dicitur in 9. Ethicorum.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod totus homo egreditur de femore generantis, propter hoc quod virtus seminis de femore egredientis operatur ad unionem corporis & animæ, disponendo materiam ultimam dispositione, quæ est necessitans ad formam: ex qua unio homo habet quod sit homo. Non autem ita, quod quælibet pars hominis per virtutem feminis causetur.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum originale dicitur peccatum totius naturæ, sicut peccatum actuale dicitur peccatum personale, unde quæ est comparatio peccati actualis ad unam personam singularem, eadem est comparatio peccati originalis ad totam naturam humanam, traditam a primo parente, in quo fuit peccati initium, & per cuius voluntatem in omnibus originale peccatum quasi voluntarium reputatur. Sic ergo originale peccatum est in anima in quantum pertinet ad humanam naturam. Humana autem natura traducitur a parente in filium per traditionem carnis, cui postmodum anima infunditur, & ex hoc infectionem incurrit: quod fit cum carne tradita vna natura. Si enim uniretur ei ad constituendam naturam, sicut Angelus unitur corpori assum pro, in infectionem non reciperet.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod sicut in natura Adæ, erat natura omnium nostrum originaliter, ita & peccatum originale, quod in nobis est, erat in illo peccato originali originaliter. Nam peccatum originale, ut dictum est, per se recipit natura, anima vero ex consequenti.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod homo generans generat sibi simile in specie per virtutem formæ suæ, scilicet animæ rationalis. Non quod ipsa sit immediatum principium in generatione humana agens, sed quia vis generativa, & ea quæ in semine agunt: non disponerent materiam, ut fieret corpus perfectibile anima rationali: nisi quatenus agerent ut instrumenta quedam rationalis animæ. Et tamen ista actio non potest pertinere ad actionem animæ rationalis rationibus prædictis.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod generans generat sibi simile in specie, in quantum generatur per actionem generantis producitur ad participandum speciem eius. Quod quidem fit per hoc quod generatum consequitur formam similem generanti. Si ergo forma illa non sit subsistens, sed esse suum sit solum in hoc quod uniatu ei cuius est forma: oportebit quod generas sit causa ipsius formæ, sicut accidit in omnibus formis materialibus. Si autem sit talis forma quæ subsistentiam habeat, & non dependeat esse suum totaliter ex unione ad materiam, sicut est in anima rationali: tunc sufficit quod generas sit causa unionis talis formæ ad materiam per hoc quod disponit materiam ad formam. nec oportet quod sit causa ipsius formæ.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod ipsam dispositionem corporis sequitur dispositio animæ rationalis: tum quia secundum diversitatem materia diversificantur & formæ: Et ex hoc est quod filii simulantur parentibus etiam in his quæ pertinent ad animam: non propter hoc quod

Li. 2. de gen. cap. 2. in arg. 1.

Li. 9. cap. 4. ante medium & c. 8. a medio.

In solut. præcept. D. 176.

In corp. ar.

quod anima ex anima traducatur.

A d 8<sup>m</sup> dicendum, quod quia anima est proprie actus corporis viuentis: viuere autem est per calidum & humidum: quae in animali per sanguinem conseruantur. & ideo dicitur quod anima est in sanguine, ad designandum propriam dispositionem corporis: in quantum est materia perfecta per animam.

A d 9<sup>m</sup> dicendum, quod circa embrionis vitam sunt aliqui diuersimode opinati. Quidam nanque assimilauerunt in generatione humana progressum animae rationalis, progressum corporis humani, dicentes, quod sicut corpus humanum in semine est virtualiter, non tamen habens actu humani corporis perfectionem quae in distinctione organorum consistit, sed paulatim per virtutem seminis ad perfectionem huiusmodi peruenit, ita in principio generationis est ibi anima, virtute quadam habens omnem perfectionem, quae postea apparet in homine completo, non tamen ea habens actu: cum non appareat animae actiones, sed processu temporis paulatim eam acquirat, ita quod primo apparet in ea actiones animae vegetabilis, & postmodum animae sensibilis, & tandem animae rationalis. Et hanc opinionem tangit Gregorius Nyssenus in lib. quem fecit de homine. Sed haec opinio non potest stare, quia aut intelligit quod ipsa anima secundum speciem suam existat a principio in semine, nondum habens perfectas operationes propter organorum defectum, aut intelligit quod in semine a principio sit aliqua virtus vel forma, quae nondum habet speciem animae: sicut nec semen habet speciem humani corporis, sed paulatim producitur per actionem naturae ad hoc quod ipsa eadem sit anima, primo quidem vegetabilis, secundo sensibilis, & deinde rationalis. Prima autem pars huius diuisionis destruitur. Primo quidem per auctoritatem Philosophi. Dicitur enim in secundo de anima, quod potentia vitae quae est in corpore Physico organico, cuius actus est anima, non est abiiciens animam, sicut semen & fructus. Ex quo datur intelligi, quod semen est ita in potentia ad animam, quod anima caret. Secundo, quia cum semen nondum sit vltima assimilatione membrorum assimilatum: (sic enim eius resolutio esset corruptio quadam) sed sit superfluitas vltimae digestionis: ut dicitur in 1<sup>o</sup> de animalibus: nondum fuit in corpore generantis existens anima perfectum: unde non potest esse quod in principio suae decisionis sit in eo anima. Tertio quia lato quod cum eo decideretur anima, non tamen potest hoc dici de anima rationali: quae cum non sit actus dicuius partis corporis, non potest deciso corpore decidi. Secundam etiam partem diuisionis praedictae atet esse falsam. Cum enim forma substantialis non continue vel successiue in actu producat, sed instanti, aliis oporteret esse motum in genere substantiae sicut est in genere qualitatis, non potest esse quod illa virtus quae est a principio in semine, successiue proficiat ad diuersos gradus animae. Non enim forma ignis in aere hoc modo inducitur, ut continuo procedat de imperfecto ad perfectum, cum nulla forma substantialis suscipiat magis & minus, sed solum materia per alterationem praecedentem variatur, ut sit magis & minus disposita ad formam. Forma vero non incipit esse in materia nisi in vltimo instanti alterationis. Alij vero dicunt, quod in semine primo est anima vegetabilis, & postmodum ea manente, inducitur anima sensibilis ex virtute generantis, & vltimo inducitur anima rationalis per creationem: ita quod ponunt

Et etiam in li. de anima cap. 8.

Lib. 2. com. 10.

Lib. 1. de gener. animalium ca. 19.

F. in homine esse tres animas per essentiam differentes.

Sed contra hoc est quod dicitur in libro de Ecclesiasticis dogmatibus. Neque duas animas dicimus esse in vno homine: sicut & Iacobus & alij Syrorum scribunt: vnam animalem qua animatur corpus & immista sit sanguini, & alteram spirituales quae ratione ministrat. Et iterum impossibile est, vnius & eiusdem rei esse plures formas substantiales: nam cum forma substantialis faciat esse non solum secundum quid, sed simpliciter, & constituat hoc aliquid in genere substantiae: si prima forma hoc facit, secundum adueniens, inueniens subiectum iam esse substantiales constitutum, accidentaliter ei adueniet. Et sic sequeretur, quod anima sensibilis & rationalis in homine, corpori accidentaliter vniantur. Nec potest dici quod anima vegetabilis quae in planta est forma substantialis, in homine non sit forma substantialis, sed dispositio ad formam, quia quod est de genere substantiae, nullius accidens esse potest: ut dicitur in primo Physico. Unde alij dicunt, quod anima vegetabilis est in potentia ad animam sensibilem, & sensibilis est actus eius, unde anima vegetabilis quae primo est in semine, per actionem naturae perducitur ad complementum animae sensibilis: & vterius anima rationalis est actus & complementum animae sensibilis: unde anima sensibilis perducitur ad suum complementum. Sed animam rationalem, non per actionem generantis, sed per actum creatis. Et sic dicunt quod ipsa rationalis anima in homine partim est ab extrinseco, scilicet quantum ad naturam intellectuale, & partim ab intrinseco: quantum ad naturam vegetabilem & sensibilem. Sed hoc nullo modo potest stare: quia vel hoc ita intelligitur quod natura intellectualis sit alia anima a vegetabili & sensibili, & sic redit in idem cum secunda opinione: vel intelligitur ita quod ex istis tribus naturis constituitur substantia animae, in qua natura intellectualis erit ut formale, & natura sensibilis, & vegetabilis erit ut materiale. Ex quo sequitur, quod cum natura sensibilis & vegetabilis sint corruptibiles, vtpote de materia educata, quod substantia animae humanae non possit esse perpetua. Sequitur idem etiam in conueniens, quod inducitur est contra primam scilicet quod forma substantialis successiue educatur in actu. Alii vero dicunt, quod embryo non habet animam, quousque perficiatur anima rationali: operationes autem vitae quae in eo apparet, sunt ex anima matris. Sed hoc non potest esse, nam in hoc viuente a non viuente differunt, quia viuente mouet se ipsa secundum operationes vitae, quod de non viuente dici non potest. Unde non potest esse quod nutriti & augeri, quae sunt propriae operationes viuente, sint in embryo a principio extrinseco, scilicet ab anima matris. Et praeterea, virtus nutritiua matris assimilaret cibum corpori matris, & non corpori embryo: cum nutritiua deseruiat indiuiduo: sicut generatiua speciei. & iterum sentire non possit esse in embryo ex anima matris. Et ideo alij dicunt, quod in embryo non est anima ante infusionem animae rationalis, sed est ibi vis formatiua: quae huiusmodi operationes vitae in embryo ne exercet. Sed hoc etiam esse non potest, quia cum appareat esse in embryo ante vltimum complementum diuersae operationes vitae: non possunt esse ab vna virtute, unde oportet quod sit ibi anima habens diuersas virtutes. Et ideo aliter est dicendum: quod in semine a principio suae decisionis non est anima, sed virtus aia: quae fundatur in spiritu quae in semine continetur: quod de natura sui spumoso est, & per consequens corporalis spiritus constituitur. Ista autem virtus agit disponendo materiam, & formando

Cap. 15. in principi. tom. 3. in cer. op. ra August.

Li. 1. Phyt. co. 17.

Paulo ante in isto arti.

In istamet solutione.

In solutione ad 9. ar.

In sol. ad 9. 13 & 15 16.

In solutione 6. argu.

ad susceptionem animae. Et sciendum quod aliter est in generatione hominis vel animalis, & aliter in generatione aeris vel aquae. Nam generatio aeris est simplex: cum in tota generatione aeris non appareant nisi duae formae substantiales, vna quae abiicitur, & alia quae inducitur: quod totum fit simul in vno instanti. Unde ante introductionem formae aeris, semper manet ibi forma aquae: nec sunt ibi dispositiones ad formam aeris. In generatione autem animalis apparent diuersae formae substantiales: cum primo appareat spermata, & postea sanguis, & sic deinceps: quousque sit forma hominis vel animalis. Et sic oportet quod huiusmodi generatio non sit simplex, sed continens in se plures generationes & corruptiones. Non enim potest esse quod vna & eadem forma substantialis gradatim educatur in actum: ut ostensum est. Sic ergo per virtutem formatiuam quae a principio est in semine: abiecta forma spermatis inducitur alia forma: quae abiecta iterum inducitur alia. Et sic primo inducitur anima vegetabilis: deinde ea abiecta inducitur anima sensibilis & vegetabilis simul: quae abiecta inducitur non per virtutem praedictam, sed a creatante anima quae simul est rationalis, sensibilis, & vegetabilis. Et sic dicendum est secundum hanc opinionem: quod embryo antequam habeat animam rationalem, viuit, & habet animam: quae abiecta inducitur anima rationalis. Et sic non sequitur duas animas esse in eodem corpore: nec animam rationalem traduci cum semine.

ordinatis, quorum vnum est instrumentum alterius. Actio enim principalis agentis se extendit quandoque ad aliquid ad quod non potest se extendere actio instrumenti: Natura autem est sicut instrumentum quoddam diuinae virtutis, ut supra ostensum est. Unde non est inconueniens si virtus diuina sola faciat animam rationalem: actione naturae se extendente solum ad disponendum corpus.

A d 22<sup>m</sup> dicendum, quod intellectus in corpore existens: non indiget aliquo corporali: quod ad intelligendum simul cum intellectu sit principium intellectualis operationis, sicut accidit in visu. Nam principium visionis non est visus tantum, sed oculus constans ex visu & pupilla. Indiget autem corpore tanquam obiecto, sicut visus indiget pariete in quo est color. Nam phantasmata comparantur ad intellectum: ut colores ad visum, sicut dicitur in tertio de anima. Et ex hoc est quod intellectus impeditur in intelligendo leso organo phantasiae, quia quantum est in corpore indiget phantasmatis, non solum quantum accipiens a phantasmatis dum acquirat scientiam, sed etiam comparans species intelligibiles phantasmatis, dum virtus scientia acquiritur. Et propter hoc exempla in scientiis sunt necessaria.

com. 18. tom. 2.

In libr. de anima cap. 6. a medio.

In corp. ar.

com. 31.

Et per hoc patet responsio ad 23. & 24. A d 25<sup>m</sup> dicendum, quod illa ratio est Apollinaris: ut Gregorius Nyssenus dicit. Decipiebatur autem in hoc, quod non distinguebat operationem naturae: quae est generatio proles, cui Deus dat complementum, ab operatione voluntaria adulterij in qua peccatum consistit.

A d 26<sup>m</sup> dicendum quod anima cum sit perfectior formis materialibus, potest sibi similem producere, si anima rationalis possit produci aliter quam per creationem, quod esse non potest. Et hoc prouenit ex eius perfectione, ut ex praedictis potest patere.

A d 27<sup>m</sup> dicendum, quod in solo Deo potest esse vna natura in pluribus suppositis. Et ideo ibi solummodo potest esse generatio sine imperfectione mutationis & diuisionis, unde nobiliores creaturae, quae sunt indiuisibiles, nec substantialiter transmutantur, sicut anima rationalis & Angelus, non generantur. Sed in inferiores creaturae, quae sunt diuisibiles & corruptibiles.

A d 28<sup>m</sup> dicendum, quod virtus illa quae est in semine a Philosopho vocatur intellectus, ut dicitur Com. in 7. Meta. propter quandam similitudinem: quia sicut intellectus operatur ab organo, ita & illa virtus.

A d 29<sup>m</sup> dicendum, quod verbum illud Philosophi est intelligendum de anima sensibili: non de rationali.

ARTICVLVS X.

Utrum anima rationalis sit creata in corpore.

DE SIMO quaeritur, utrum anima rationalis sit creata in corpore vel extra corpus. Et videtur quod sic creata extra corpus. Eorum enim quae sunt idem secundum speciem: est idem modus procedendi in esse. Sed anima nostra sunt eiusdem speciei cum anima Adae. Anima autem Adae fuit extra corpus cum Angelis creata, ut Augustinus dicit 7. super Gene. ad litteram. ergo & alia anima humanae extra corpus creantur.

1. p. q. 90. a. 4. & 118. ar. 3. Et 3. d. 3. q. 6. ar. 3. Et 2. co. c. 81.

Lib. 7. cap. 25. & 27. tom. 3.

¶ 2. Praet. Omne totum imperfectum est: cui deest aliqua pars quae ad eius perfectionem pertinet. Sed animae rationales magis pertinent ad perfectionem vniuersi, quam etiam substantiae corporales: cum substantia intellectualis sit nobilior corporali substantia. Si ergo

ergo



ergo animæ rationales a principio non fuerunt omnes creatæ, sed quotidie creantur, cum corpora generantur: sequitur quod vniuersum sit imperfectum, ex eo quod defunt sibi nobilissimæ partes eius. hoc videtur esse inconueniens. ergo animæ rationales sunt a principio extra corpora creatæ.

¶ 3 Præt. Theatralibus ludis videtur esse simile: quod tunc vniuersum destruitur: quando ad vltimam perfectionem deuenerit. Sed mundus tunc finietur quando hominum generatio cessabit, & tunc completissima vniuersi perfectio erit, si animæ simul creantur, cum corpora generantur. ergo secundum hoc diuina gubernatio, quæ mundum regit, erit similis ludis, quod videtur esse absurdum. Sed dices, quod nihil prohibet perfectioni vniuersi deesse aliquid secundum numerum, cum tamé quantum ad omnes eius species, sit completum.

¶ 4 Sed contra. Species rerum ex hoc quod quantum in ipsis est, perpetuitatem quandam habent: pertinet ad essentialiam perfectionem vniuersi, vt pote per se intentæ ab vniuersi actore. Individua vero, quæ non habent esse perpetuum, pertinent ad quandam accidentalem vniuersi perfectionem, vt pote nõ propter se intentæ, sed propter speciei conseruationem, Animæ autem rationales non solum secundum speciem, sed etiam secundum singula individua perpetuitate habent. ergo si a principio omnes animæ rationales defuerunt: ita fuit vniuersum imperfectum, ac si aliquæ species vniuersi defuissent.

¶ 5 Præt. Macrobius super somnium Scipionis duas portas in celo posuit: vnam deorum, & aliam animarum, in Cácro scilicet, & Capricorno, per quarum alteram, animæ ad corpus descendebant. Sed hoc non esset, nisi animæ extra corpus in celo crearentur. ergo animæ extra corpora creatæ sunt.

¶ 6 Præt. Causa efficiens præcedit tempore suum effectum. Sed anima est causa efficiens corporis: vt dicitur in 2. de anima. ergo est ante corpus, & ita non creatur in corpore.

¶ 7 Præt. In lib. de spiritu & anima dicitur, quod anima antequam corpori vniatur, habet irascibilitatem & concupiscibilitatem. Sed hæc non possunt esse in anima antequam anima sit. ergo anima est antequam corpori vniatur, & ita non creatur in corpore.

¶ 8 Præt. Substantia animæ rationalis tempore non mensuratur: quia vt dicitur in lib. de Causis, est supra tempus. nec iterum mensuratur æternitate: quia hoc solius Dei est. In lib. etiam de causis dicitur, quod anima est infra æternitatem. ergo mensuratur æuo sicut & Angeli, & ita eadem est mensura durationis Angelis & animæ. Cum ergo Angeli sint creati à principio mundi: videtur quod etiam animæ tunc sint creatæ, & non in corporibus.

¶ 9 Præt. In æuo non est prius & posterius: aliàs a tempore non differret, vt quibusdam videtur. Sed si Angeli ante animas essent creati: vel vna anima post aliam crearetur: esset in æuo prius & posterius: cum mensura animæ sit æuum, vt ostensum est. ergo oportet omnes animas simul creari cum Angelis.

¶ 10 Præt. Vnitatis loci attestatur vnitati naturæ: vnde & diuersorū corporū sū naturam, diuersa sunt loca. Sed Angeli & animæ conueniunt in natura, eū sint substantiæ spirituales & intellectuales. ergo animæ creatæ sunt in celo, empyreo sicut Angeli, & non in corporibus.

¶ 11 Præt. Quanto aliqua substantia est subtilior, tanto et altior locus debetur. Vnde ignis locus altior est

quàm aeris vel aquæ. Sed anima est multo simplicior substantia quàm aliquod corpus. ergo videtur quod sit creata supra omnia corpora, & non in corpore.

¶ 12 Præt. Cuiuslibet rei vltima perfectio est secundum quod est in proprio loco: cum non sit extra proprium locum nisi per violentiam quandam. Sed vltima perfectio animæ est in celesti habitatione. ergo ibi locus est congruus naturæ eius. Et ita videtur quod ibi sit creata.

¶ 13 Præt. Gene. 1. dicitur. Requieuit Deus die septimo ab omni opere quod pataat. Ex quo intelligi datur quod tunc Deus a nouis creaturis creandis cessauit. Sed hoc non esset, si nunc quotidie animæ crearentur. ergo animæ non creantur in corpore, sed creatæ sunt a principio extra corpus.

¶ 14 Præt. Opus creationis præcedit opus propagationis. hoc autem non esset, si simul animæ crearentur dum corpora propagantur. ergo animæ ante corpora sunt creatæ.

¶ 15 Præt. Deus omnia secundum iustitiam operatur. sed secundum iustitiam non dantur diuersa & inæqualia nisi in illis in quibus aliqua inæqualitas meriti præexistit. Cum ergo in natiuitate hominum circa animas multa inæqualitas attendatur: tum ex hoc, quod quædam vniuntur corporibus ad operationes animæ aptis, quædam vero ineptis: tum ex hoc quod quædam ex infidelibus nascuntur, alii vero ex fidelibus, qui per sacramentorum susceptionem saluantur: videtur quod inæqualitas meriti in animabus præcesserit. Et sic videtur quod animæ fuerint ante corpora.

¶ 16 Præt. Ea quorum vna est inceptio, videtur quod secundum esse dependeat ad inuicem. Sed anima secundum esse suum non dependet à corpore: quod patet ex hoc, quod corrupto corpore manet. ergo nec anima simul incipit cum corpore.

¶ 17 Præt. Ea quorum vnum impedit alterum, non naturaliter vniuntur. Sed anima impeditur a sua operatione a corpore. Corpus enim quod corrumpitur aggrauat animam: vt dicitur Sapient. 9. ergo anima non naturaliter vnitur corpori. Et ita videtur quod prius fuerit corpori non vnita quàm vniretur.

SEDCONTRA Est quod dicitur in libro de Ecclesiasticis dogmatibus, quod animæ ab initio inter cæteras intellectuales creaturas nõ simul creantur.

¶ 2 Præt. Grego. Nyssenus dicit, quod assertio vtriusque opinionis vituperatione non caret, & eorum, qui prius viuere animas in suo quodam statu atque ordine fabulantur, & eorum, qui eas post corpora creatas existimant.

¶ 3 Præt. Hieronymus dicit in simbolo fidei, quem composuit, eorum condemnans errorem, qui dicunt animas ante peccasse, vel in celis conuersatas fuisse, quàm in corpora immitterentur.

¶ 4 Præt. Proprius actus sit in propria materia, sed anima est proprius actus corporis: ergo in corpore anima creatur.

RESPOND. dicendum, quod sicut supra dictum est, quorundam opinio fuit, quod animæ omnes simul creatæ fuerunt extra corpus. Cuius quidem opinionis falsitas potest ad præsens quatuor rationibus ostendi. Quarum prima est, quod res creatæ sunt a Deo in sua perfectione naturali. Perfectum enim naturaliter præcedit imperfectum, secundum Philosophum. Et Boetius dicit, quod natura a perfectis sumit exordium. Anima autem non habet perfectionem suæ naturæ extra corpus, cum nõ sit per seipsam species completa alicuius naturæ, sed sit pars humanæ naturæ,

naturæ, aliàs oporteret quod ex anima & corpore nõ fieret vnum nisi per accidens, vnde non fuit anima humana extra corpus creata. Quicumque autem posuerunt animas extra corpora fuisse antequam corporibus vnirentur, estimauerunt eas esse naturas perfectas, & quod naturalis perfectio animæ non est esse in hoc, quod anima corpori vniretur, sed vniretur ei accidentaliter, sicut homo indumento. Sicut Plato dicebat, quod homo non est ex anima & corpore, sed est anima vtens corpore. Et propter hoc omnes qui posuerunt animas extra corpora creati, posuerunt transcorporationem animarum, vt sic anima exuta a corpore vno, alteri corpori vniretur, sicut homo exutus vno vestimento induit alterum. Secunda ratio est Aui. Cum enim anima non sit composita ex materia & forma, distinguitur enim, & a materia & a composito in secundo de anima, distinctio animarum ab inuicem esse non posset nisi secundum formalem differentiam, si solum secundum seipsas distinguerentur. Formalis autem differentia diuersitatem speciei inducit. Diuersitas autem secundum numerum in eadem specie ex differentia materiali procedit: quæ quidem animæ competere non potest secundum naturam ex qua sit, sed secundum materiam in qua sit. Sic ergo solum ponere possumus plures animas humanas eiusdem speciei, numero diuersas esse, si a sui principio corporibus vniantur, vt earum distinctio ex vnione ad corpus quodammodo proveniat sicut a materiali principio: quamuis sicut ab efficiente principio talis distinctio sit a Deo. Si vero extra corpora animæ humanæ fuissent creatæ, oportuisset eas esse specie differentes, sublato distinctionis materiali principio, sicut & omnes substantiæ separatæ a Philosophis ponuntur specie differentes. Tertia ratio est. Nam anima rationalis humana non differt secundum substantiam a sensibili & vegetabili, sicut superius est ostensum: vegetabilis autem & sensibilis animæ origo nõ potest esse nisi in corpore, cum sint actus quarundam partium corporis. vnde nec anima rationalis potest nisi in corpore creari secundum naturam suam conuenientiam, tamen absque diuinæ præiudicio potestatis. Quarta ratio est, quia si anima rationalis extra corpus creata fuit, & ibi habuit sui esse naturalis complementum, impossibile est conuenienter causam assignare vnionis eius ad corpus. Non enim potest dici, quod proprio motu se corporibus adiunxit: cum videamus, quod deserere corpus non subiaceat animæ potestati, quod esset, si ex voluntate sua corpori: esset vnita. Et præterea si sunt creatæ omnino separatæ, non potest dici quare vnio corporis voluntatem separatæ animæ illexisset. Nec iterum potest dici quod post aliquos annos circuevit, naturalis ei appetitus superueniret corpori adherendi, & quod ex operatione naturæ huiusmodi vnio sit causata. Nam ea quæ certo temporis spatio secundum naturam aguntur, ad motum celi reducuntur sicut ad causam, per quam temporum spatia mensurantur. Animas autem separatæ non est possibile, cælestium corporum motibus subiacere. similiter nõ potest dici quod a Deo sint corpori alligatæ, si eas prius absque corporibus creauisset. Si enim dicitur quod ad earum perfectionem hoc fecit, non fuisset ratio quare absque corporibus crearentur. Si vero in eorum pœnam hoc factum est, vt corporibus quasi quibusdam carceribus intruderentur, sicut Origenes dixit propter peccata commissa, sequeretur quod in statu naturarum ex spiritali-

bus & corporalibus substantiis compositarum, esset per accidens, & non ex prima Dei intentione. Quod est contra id quod legitur Gene. 1. Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona. vbi manifeste ostenditur bonitatem Dei & non malitiam cuiuscumque; creaturæ fuisse causam bonorum operum condendorum.

ADPRIMUM ergo dicendum, quod Augu. in lib. super Gen. ad lit. & præcipue inquirendo de origine animæ, loquitur magis inuestigando quàm asserendo: sicut ipsemet dicit.

AD 2. dicendum, quod vniuersum in sui principio fuit perfectum quantum ad species, & non quantum ad omnia individua: vel quantum ad causas rerum naturalium, ex quibus possunt postmodum alia propagari: non quantum ad omnes effectus. Animæ vero rationales quamuis non fiant a causis naturalibus: tamen corpora quibus diuinitus infunduntur, sicut sibi conaturalibus: per operationem naturæ fiunt.

AD 3. dicendum, quod in ludo non queritur aliquid præter ludum. Sed ex motu quo Deus creaturas corporales mouet: queritur aliquid præter ipsum motum, scilicet completus numerus electorum: quo habito motus cessabit: licet non substantia mundi.

AD 4. dicendum quod multitudo animarum pertinet ad essentialiam perfectionem vniuersi vltimam, sed non primam: cum tota corporum mundi transmutatio ordinetur quodammodo ad animarum multiplicationem: ad quam requiritur corporum multiplicatio: vt ostensum est.

AD 5. dicendum, quod Platonici ponebant naturam animarum per se esse completam, & accidentaliter corporibus vniri. vnde etiam ponebant transmutatum animarum de corpore ad corpus. Ad quod ponendum præcipue inducebantur. per hoc quod ponebant humanas animas immortales, & generationem nõquam desicere. Vnde ad infinitatē animarum remouendā: ponebant fieri quendam circulum: vt animæ prius exeuntes iterato vnirentur, & secundum hanc opinionem quæ erronea est, Macrobius loquitur. vnde eius auctoritas in hac parte non est recipienda.

AD 6. dicendum, quod Philosophus in secundo de anima non dicit animas, efficientes esse causam corporis, sed eam vnde est principium motus, in quantum est principium motus localis in corpore, & augmentum & aliorum huiusmodi: vt ipsemet exponit ibidem.

AD 7. dicendum, quod in autoritate illa intelligitur irascibilitas, & concupiscibilitas inesse animæ prius quàm corpori vniretur, naturam non tempore: quia anima hoc non habet a corpore, sed potius corpus ab anima.

AD 8. dicendum, quod anima mensuratur tempore secundum esse quo vnitur corpori: quamuis prout consideratur vt substantia: quædam spiritalis mensuretur æuo. Non tamen oportet quod tunc inciperit æuo mensurari: quando & Angeli.

AD 9. dicendum, quod licet æuum nõ habeat prius & posterius quantum ad ea quæ mensuratur: nihil tamé prohibet quin vnum altero prius æuo participet.

AD 10. dicendum, quod licet angelus & anima conueniant in natura intellectuali: differunt tamen in hoc quod angelus est quædam natura se completa: vnde per se creari potuit. Anima vero cum perfectionem suæ naturæ habeat in hoc quod corpori vniretur, non debuit in celo, sed in corpore, cuius est perfectio creati.

AD 11. dicendum, quod anima licet sit secundum se simpli-

Lib. 1. part. post medicum.

Lib. 2. com. 36. tom. 2. Cap. 13. a medio. to. 3.

In propo. 2. tom. 3. in ter opera Aristot. Loco nunc dicto.

In arg. præcedenti.

Lib. 5. qui est de natura hominis aliquantulum ante finem.

Ar. præcedit ad 9. arg.

Cap. 13. in ter opera.

Aug. to. 3. In li. de creatione hominis c. 29. paulo a principio.

In explanatione fidei ad Damasum in nouis libris a medio illius habet to. 4. Art. 9. huius. q. cor.

De Cæl. li. 1. com. 12.

De cõs. lib. 10. prof. 10.

D. 147.

Loco citato in arg.

In corp. ar.

In li. 5. qui est de anima & li. 16. de anima.

Loco citato in argum. 2. de anima com. 36. t. 2.

se simplicior omni corpore: tamen est forma & perfectio corporis ex elementis compositi, cuius locus est circa medium cum quo simul oportet eam hic creati.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod prima perfectio anime attenditur secundum esse suum naturale. Quae quidem perfectio consistit in unione eius ad corpus. Et ideo a principio debuit in loco corporis creati. Ultima autem perfectio eius est in hoc quod coeucat cum substantiis aliis intellectualibus. Et illa perfectio dabitur ei in celo.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod anime quae modo creatur: licet sint nouae creaturae secundum numerum: tamen sunt antiquae secundum speciem suam, praecesserunt enim in operibus. 6. dierum in suo simili secundum speciem, id est, in animabus primorum parentum.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod opus creationis quo naturae principia instituntur: oportet praecedere opus praeparationis. Non autem tale opus est animarum creatio.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum est, quod ad iustitiam pertinet reddere debitum, unde contra iustitiam fit si inaequalia inaequalibus dantur: quando debita redduntur: non autem quando gratis aliqua dantur: quod conuenit in creatione animarum. Vel potest dici quod ista diuersitas non procedit ex diuerso merito animarum, sed ex diuersa dispositione corporum, unde & Plato dicebat quod formae infunduntur a Deo secundum merita materiarum.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod licet anima dependeat a corpore quantum ad sui principium, ut in perfectione suae naturae incipiat: tamen quantum ad sui finem non dependet a corpore: quia acquiritur sibi esse in corpore ut rei subsistenti, unde destructo corpore nihilo minus manet in suo esse: licet non in completionem suae naturae quam habet in unione ad corpus.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod natura corporis non aggrauatur, sed eius corruptio: ut ex ipsa auctoritate ostenditur.

ARTICVLVS XI.

Utrum anima sensibilis uel uegetabilis sit per creationem, uel traducatur ex semine.

Unde primo quaeritur utrum anima sensibilis sit per creationem, uel traducatur ex semine. Et videtur quod sic, hac ratione. Eorum enim quae sunt eiusdem rationis est idem modus prodeundi in esse, sed anima sensibilis, & uegetabilis in homine est & in brutis & in plantis eiusdem speciei uel rationis: in homine autem sunt per creationem, cum sint eiusdem substantiae cum anima rationali, quae est per creationem, ut ostensum est, ergo etiam in brutis & in plantis uegetabilis & sensibilis sunt per creationem. Sed dices quod anima sensibilis & uegetabilis est in plantis, & brutis ut forma, & perfectio, in hominibus autem ut dispositio.

2 Sed contra: quanto aliquid est nobilius, tanto nobiliori modo exit in esse. Sed nobilior est esse forma, & perfectionem, quam esse dispositionem. si ergo anima sensibilis, & uegetabilis in hominibus, in quibus sunt, ut dispositiones, exeunt in esse per creationem, qui est nobilissimus modus prodeundi in esse, cum nobilissime creaturae hoc modo esse incipiant, uideatur quod multo magis in plantis, & brutis sint productae per creationem.

3 Praeterea in Physicis dicit Philosophus, quod uere est id est substantia, nulli est accidens, si ergo anima sensibilis, & uegetabilis sunt, in brutis & in plantis ut formae substantiales, non possunt esse in hominibus ut dispositiones accidentales.

4 Praeterea. Ex virtute generantis producitur aliquid in esse in rebus uiuentibus per virtutem: quae est in semine, sed in semine non est anima sensibilis uel uegetabilis in actu. Cum ergo nihil agat nisi secundum quod est in actu, uidetur quod ex virtute seminis non possit produci anima sensibilis uel uegetabilis. Et ita nec per generationem sed per creationem. Sed dices quod uirtus, quae est in semine, licet non sit anima sensibilis actu, agit tamen in uirtute anime sensibilis, quae erat in patre, a quo semen decidit.

5 Sed contra, quod agit in uirtute alterius, agit ut instrumentum illius: instrumentum autem non mouet nisi motum. Mouens autem & motum oportet esse simul, ut probatur. 7. Physicis. Cum ergo uirtus quae est in semine, non sit coniuncta anime sensibili generantis, uidetur quod non possit agere ut instrumentum eius, nec in uirtute illius.

6 Praeterea. Instrumentum se habet ad principale agens, sicut uirtus mota & imperata ad uirtutem motiuam & imperantem, quae est uis appetitiua & motiua. Sed uirtus mota imperata non mouet si separatur a motiua imperante, ut patet in partibus animalis decisis, ergo nec uirtus, quae est in semine deciso potest operari in uirtute generantis.

7 Praeterea. Quando effectus deficit a perfectione causae, non potest se extendere in propriam causae actionem: diuersitati enim naturarum attestatur diuersitas actionum. Sed uirtus, quae est in semine, etsi sit effectus anime sensibilis generantis, tamen constat, quod deficit a perfectione ipsius, ergo non potest in actione, quae proprie competet anime sensibili, scilicet producere animam sibi similem in specie.

8 Praeterea. Ad corruptionem subiecti sequitur corruptio formae & uirtutis, sed sperma in processu generationis corrumpitur, & alia forma recipit, ut Auerroes dicit ergo uirtus illa corrumpitur, quae erat in semine. Non ergo per eam potest produci anima sensibilis in esse.

9 Praeterea. Natura inferior non agit nisi mediante calore, & aliis qualitatibus actiuis & passiuis, sed calor non potest producere animam sensibilem in esse: quia nihil agit ultra suam speciem. Nec potest esse factum nobilius faciente, ergo anima sensibilis uel uegetabilis non potest educi in esse per aliquod agens naturale. Et ita est, a creatione.

10 Praeterea. Agens materiale non agit influendo, sed materiam transmutando, sed per transmutationem materiae non peruenitur nisi ad formam accidentalem, ergo per agens naturale non potest produci anima sensibilis & uegetabilis, quae sunt formae substantiales.

11 Praeterea. Anima sensibilis uel uegetabilis habet quaedam quidditatem, quae quidditas est ab alio facta. Haec autem quidditas non erat ante generationem nisi quia materia poterat eam habere, ergo oportet quod producat ab aliquo agente, quod operetur non ex materia. Et huiusmodi est solus Deus creans.

12 Praeterea. Animalia generata ex semine, sunt nobiliora animalibus ex putrefactione generatis: ut pote perfectiora, & sibi similia generatiua, sed in animalibus ex putrefactione generatis anime sunt a creatione. Non enim est dare aliquod agens simile in specie, a quo in esse producantur, ergo uidetur multo fortius quod anime animalium ex semine generatorum sint a creatione. Sed dices, quod per uirtutem celestis corporis producitur anima sensibilis in animalibus ex putrefactione generatis, sicut & in aliis per uirtutem formatiuam in semine.

13 Sed contra, sicut dicit Augustinus in libro de uera religione, substantia uiuae praeminet cuilibet substantiae non

Lib. 7. com. 10. vsq; ad 13. tom. 1.

Lib. 8. com. 28. & 30. 1.

Cap. 55. all. quantulum a principio.

non uiuenti: sed corpus celeste non est substantia uiuae, cum sit inanimatum ergo eius uirtute produci non potest anima sensibilis, quae est principium uitae. Sed dices, quod corpus celeste potest esse causa anime sensibilis, prout agit in uirtute intellectualis substantiae, quae ipsum mouet.

14 Sed contra, quod recipitur in alio, est in eo per modum recipientis, & non per modum sui. si ergo uirtus intellectualis substantiae recipitur in corpore celesti non uiuenti, non erit tibi ut uirtus uitalis, quae possit esse principium uitae.

15 Praeterea. Substantia intellectualis non solum uiuit sed etiam intelligit. si ergo per eius uirtutem corpus celeste ab ea motum potest conferre uitam, pari ratione conferre poterit intellectum. Et ita anima rationalis erit a generante, quod est falsum.

16 Praeterea. Si anima sensibilis est ab aliquo agente naturali, & non per creationem, aut ergo producitur a corpore, aut ab anima, sed non a corpore, quia sic corpus ageret ultra suam speciem. nec iterum ab anima, quia uel oporteret totam animam patris in filium transfundi, & sic pater absque anima remaneret, uel quo ad partem eius, & sic in patre non remaneret tota anima: quorum utrumque est falsum. ergo anima sensibilis non est a generante, sed a create.

17 Praeterea. Com. dicit in 3. de Anima, quod nulla uirtus cognoscitiua est ab actione elementorum committorum, sed anima sensibilis est uirtus cognoscitiua, ergo non est ab actione elementorum. Et ita nec per actionem naturae, cum nulla actio naturae in istis inferioribus sit absque actione elementorum.

18 Praeterea. Nulla forma potest esse mouens, quae non est subsistens. unde formae elementorum secundum Philosophum in 8. Physicis, non sunt mouentes, sed generans & remouens prohibens: sed anima sensibilis est mouens, cum omne animal a sua anima moueatur, ergo anima sensibilis non est forma tantum, sed est substantia per se existens. Constat etiam quod non est ex materia & forma composita. Omnis autem talis substantia educitur in esse per creationem, & non aliter, ergo anima sensibilis educitur in esse per creationem.

19 Sed dices, quod anima sensibilis non mouet per se corpus, sed ipsum corpus animatum mouet seipsum. Contra Philosophus probat in 8. Physicis, quod in quolibet mouente seipsum oportet unam partem esse quae sit mouens tantum, & alteram, quae sit mota: sed corpus non potest esse mouens tantum, quia nullum corpus mouet nisi motum, ergo oportet quod anima sit mouens tantum, & ita sensibilis anima habet operationem, in qua non communicat sibi corpus. Et sic anima sensibilis erit substantia subsistens. Sed dices, quod anima sensibilis mouet secundum imperium appetitiuae uirtutis, cuius actus communiter est anima & corporis.

20 Sed contra. In animali non solum mouet uis, quae imperat motum, sed etiam est ibi uis exequens motum: cuius operatio non poterit esse anima & corpus porrectis, rationibus praedictis. Et sic oportet, quod anima sensibilis aliquam operationem per se habeat, ergo est substantia per se subsistens. Et ita per creationem educitur in esse, & non per generationem naturalem.

SEDCONTRA est quod dicitur Gen. 1. Producaet aqua reptile anime uiuentis. Et ita uidetur, quod anime sensibiles reptilibus & aliorum animalium sint ex actione corporaliu elementorum.

2 Praeterea. Sicut se habet corpus patris ad eius animam, ita & corpus filii ad eius animam, ergo commutatum sicut se habet corpus filii ad corpus patris, ita & anima filii ad animam patris: sed corpus filii traducitur a corpore patris, ergo anima filii traducitur ab anima patris.

RESPON. Dicendum, quod circa productionem formarum substantialium, Philosophorum opiniones diuersificatae sunt, & dixerunt, quod agens naturale solummodo disponit materia: forma autem, quae est ultima perfectio, prouenit a principiis supernaturalibus. Quae quidem opinio ex duobus praecipue ostenditur esse falsa. Primo: quidem ex hoc, quod cum esse formarum naturalium & corporaliu non consistat nisi in unione ad materia, eiusdem agentis esse uidetur eas producere, cuius est materia transmutare. Secundo, quia cum huiusmodi formae non excedant uirtute & ordinem & facultatem principiorum agentiu in natura, nulla uidetur necessitas, eorum origine in principia reducere altiora. unde Philosophus dicit in 7. Meta. quod caro & os generatur a forma, quae est in his carnibus & in his ossibus. Secundum cuius sententiam non solum agens naturale disponit materia, sed educit formam in actum: e conuerso prima opinio ni. Ab hac autem generalitate formarum, oportet excludere animam rationalem. Ipsa enim est substantia per se subsistens, unde esse suum non consistit tantum in hoc, quod est materiae uniri, alias separari non posset: quod falsum esse eius operatio ostendit, quae est anima secundum se ipsam absque corporis coeione. Nec potest aliter operari, quod non est, per se non est, per se non operatur. Et iterum, intellectualis natura totum ordinem & facultatem excedit materialium, & corporaliu principiorum, cum intellectu intelligendo omne corporale natura transcendere possit: quod non esset, si eius natura infra limites corporalis naturae coeineretur. Neutrui autem horum de anima sensibili uel uegetabili dici potest. Esse autem huiusmodi animarum non potest consistere nisi in unione ad corpus: quod eorum operationes ostendunt, quae sine organo corporali esse non possunt: unde nec esse earum est eis absolute sine dependentia ad corpus. Propter quod nec a corpore separari possunt: nec iterum in esse produci, nisi quatenus producat corpus in esse, unde sicut producit corpus per actum naturae generantis, ita & anima praedictae: Ponere autem eas seorsum per creationem fieri, uidetur re dire in opinionem eorum, qui ponebant huiusmodi animas post corpora remanere, cum utriusque simul in li. de Eccl. dogmatibus coeineretur. Huiusmodi etiam anima ordinem principiorum naturalium non excedunt. Et hoc patet, earum operationes consideratis. Nam secundum ordinem naturarum, sunt et ordines actionum. Inuenimus autem quaedam formas, quae se ulterius non extendunt quam ad id quod principia materialia fieri potest: sicut formae elementares & mistorum corporum, quae non agunt ultra actionem calidi & frigidi. unde sunt penitus materiae immerse. Anima uero uegetabilis, licet non agat nisi mediatis qualitatibus praedictis, attingit in operatione eius ad aliquid, in quod qualitates praedictae se non extendunt: uidelicet ad producendum carnem & os, & ad praedictum terminum augmento, & ad huiusmodi. unde & ad hoc detinetur infra ordinem materialium principiorum, licet non quantum formae praedictae. Anima uero sensibilis non agit per uirtutem calidi & frigidi de necessitate, ut patet in actione uisus, & imaginatiois, & huiusmodi: quauis ad huiusmodi operationes requiratur determinatio temperamenti calidi & frigidi ad constitutionem organorum, sine quibus actiones praedictae non sunt: unde non totaliter transcedit ordinem materialium principiorum.

Qo. dif. S. Tho. D

quamuis

In lib. 34. in dialogo. 70. de legibus a medico.

1. p. q. 118. art. 1. Et 1. dif. 18. q. 2. ar. 3. Et 2. cont. c. 86.

Art. 9. huiusmodi quaest.

Lib. 1. com. 17. tom. 1.

Lib. 7. com. 28. tom. 3.



quàmuis ad ea non tantum deprimatur, quàm formae praedictae: Anima vero rationalis etiam agit actio nem, ad quam virtus calidi, & frigidi non se extendit; nec eam exercet per virtutem calidi & frigidi. Nec organo etiam corporali: vnde ipsa sola transcendit ordinem naturalium principiorum, non autem anima sensibilis in brutis, vel vegetabilis in plantis.

D.214

A D PRIMVM ergo dicendum, qd licet anima sensibilis in hominibus & brutis sit eiusdem rationis secundum genus: nō tamen est eiusdem rationis secundum speciem; sicut nec idē animal specie est homo: & brutū. vnde & operationes animae sensibilis sunt multo nobiliores in homine quàm in brutis: vt patet in tactu & in apprehensibus interioribus. Nec operet eorum quae sunt in genere si specie differant, esse vnum modum procedendi in esse, vt patet per anima lia generata ex semine, & ex putrefactione, quae in genere conveniunt, & specie differunt.

A D 2<sup>m</sup> dicendum, qd in homine non dicitur anima sensibilis, vt dispositio: quasi sit aliud in substantia ab anima rationali & sit dispositio ad ipsam, sed quia nō distinguitur sensibile a rationali in homine: nisi sicut potentia a potentia. Anima vero sensibilis in bruto distinguitur ab anima rationali hominis, sicut vna forma substantialis ab alia. Et tamen sicut potentia sensibilis in homine & vegetabilis fluūt ab essentia animae, ita & in brutis & in plantis. Sed in hoc differunt, quia in plantis non fluūt ab essentia animae nisi potentiae vegetabiles, & ideo ab eis anima de nominatur: in brutis vero nō solum vegetabiles, sed etiam sensibiles, a quibus denominatur eorum anima: in homine vero praeter has etiam intellectualis, a quibus denominatur.

A D 3<sup>m</sup> dicendum, qd substantia, a qua potentia sensibilis fluūt tam in brutis quàm in hominibus, est forma substantialis: potentia vero utrobique est accidentis.

A D 4<sup>m</sup> dicendum, qd anima sensibilis non est actu in semine secundum propriam speciem, sed sicut in virtute actiua: sicut domus in actu est in mente artificis, vt in virtute actiua: & sicut formae corporales sunt in virtutibus caelestibus.

A D 5<sup>m</sup> dicendum, qd instrumentum intelligitur moueri a principali agente, quamdiu retinet virtutē a principali agente impellam: vnde sagitta tamdiu mouetur a prouocante, quamdiu manet vis impulsus prouocantis: Sicut etiam generatum tamdiu mouetur a generante in grauibus & leuibus, quamdiu retinet formam sibi traditam a generante, vnde & semen tamdiu intelligitur moueri ab anima generantis, quamdiu remanet ibi virtus impressa ab anima, licet corporaliter sit diuisum. Oportet autem moueri & motū esse simul quantū ad motus principiu, nō tū quantum ad totum motum; vt apparet in proiectis.

A D 6<sup>m</sup> dicendum, qd vis appetitiua animae non habet imperium nisi super corpus vnitum. vnde pars decisa non obedit animae appetitiuae ad votum: Sed semen non mouetur ab anima generantis per imperium, sed per cuiusdam virtutis transfusionē, quae in semine manet etiam postquam fuerit decisum.

A D 7<sup>m</sup> dicendum, qd anima sensibilis & vegetabilis de potentia materiae educuntur, sicut & formae aliae materiales, ad quarum productionem requiritur virtus materiam transmutans, virtus autem, quae est in semine, licet deficiat ab aliis actionibus animae, hanc tamen habet. Sicut enim per animam materia transmutatur, vt conuertatur in totum in actione nu

trimenti, ita & per virtutem praedictam transmutatur materia: vt generetur conceptum. vnde nihil prohibet quin uirtus praedicta operetur quātum ad hoc ad actionem animae sensibilis in virtute ipsius.

A D 8<sup>m</sup> dicendum, qd virtus praedicta radicatur in spiritu, qui in semine includitur, sicut in subiecto. Ferē autem totum semen, vt dicit Auicenna in spiritu conuertitur. Vnde, licet corpulenta materia, ex qua conceptum formatur, multoties per generationem transmutetur, non tamen virtutis praedictae subiectum destruitur.

A D 9<sup>m</sup> dicendum, qd sicut calor agit, vt instrumentum formae substantialis ignis, ita nihil prohibet quin agat vt instrumentum animae sensibilis ad educendū animam sensibilem in actum, non quod propria virtute hoc possit.

A D 10<sup>m</sup> dicendum, qd materia transmutatur non tantum transmutatione accidentali, sed etiam substantiali. vtraque enim forma in materiae potentia praexistit, vnde agens naturale, quod materiam transmutat, nō solū est causa formae accidentalis, sed et substantialis.

A D 11<sup>m</sup> dicendum, qd anima sensibilis, cum non sit res subsistens, non est quidditas, sicut nec aliae formae materiales: sed est pars quidditatis, & esse suum est in concretionem ad materiam. vnde nihil aliud est animam sensibilem produci, quàm materiam de potentia in actum transmutari.

A D 12<sup>m</sup> dicendum, qd quanto aliquid est imperfectius, tanto ad eius constitutionem pauciora requiruntur. Vnde, cum animalia ex putrefactione generata, sint imperfectiora animalibus quae ex semine generantur: in animalibus ex putrefactione generatis sufficit sola virtus caelestis corporis, quae etiam in semine operatur, licet non sufficiat sine virtute animae ad producendum animalia ex semine generata: virtus enim caelestis corporis in inferioribus corporibus relinquatur, in quantum ab eo transmutantur, sicut a primo alterante. Et propter hoc dicit Philosophus in libro de animalibus, quod omnia corpora inferiora sunt plena virtutibus animae. Caelum autem, licet nō sit simile in specie cum huiusmodi animalibus ex putrefactione generatis, est tamen similitudo quantum ad hoc, quod effectus in causa actiua virtualiter praexistit.

A D 13<sup>m</sup> dicendum, qd corpus caeleste etsi non sit viuū, agit tamen in virtute substantiae viuētis, a qua mouetur, siue sit Angelus, siue sit deus. Secundum Philosophos tamen, ponitur corpus caeleste animalium & viuū.

A D 14<sup>m</sup> dicendum, qd virtus substantiae spiritalis mouentis relinquatur in corpore caelesti, & motu eius, non sicuti forma habens esse completum in natura, sed per modum intentionis: sicut virtus artis est in instrumento artificis.

A D 15<sup>m</sup> dicendum est, quod anima rationalis, vt dictum est, excedit totum ordinem corporalium principiorum. vnde nullum corpus potest agere etiā vt instrumentum ad eius productionem.

A D 16<sup>m</sup> dicendum, quod anima sensibilis producit in concepto non per actionem corporis, nec per decisionem animae, sed per actionem virtutis formatiuae, quae est in semine ab anima generante, vt dictum est.

A D 17<sup>m</sup> dicendum, qd virtus cognoscitiua negatur ea ab actione elementorū, quasi elementorū virtutes ad eam causandā sufficiant, sicut sufficiunt ad causandā duritiem

In locis superius adductis. In libr. de creatione hominis c. 29. paulo a princip.

Ar. preced. & artic. 9. 2. de gener. animalium cap. 4.

2. de gener. animalium cap. 4. non multum ante medium cō. 20. 10. 3.

2. de gener. animalium cap. 4.

duritiem & mollietatem. Non autem negatur, quin instrumentaliter aliquo modo cooperari possit.

A D 18<sup>m</sup> dicendum, qd anima sensibilis mouet per appetitum. Actio vero appetitus sensibilis non est animae tantum, sed compositi. vnde talis vis habet determinatum organum. vnde non oportet ponere, qd anima sensibilis aliquam operationem habeat absq; corporis communiōne.

A D 19<sup>m</sup> dicendum, quod corpus potest mouere, quāsi non motum illa specie motus qua mouet, licet non possit mouere nisi aliquo modo motū. Corpus enim celi alterat non alteratum, sed localiter motū. Et similiter organum virtutis appetitiuae mouet localiter, non localiter motum, sed aliquo modo alteratum. Operatio enim appetitiuae sensibilis sine corporali alteratione non contingit, sicut patet in ira, & in huiusmodi passionibus.

A D 20<sup>m</sup> dicendum, qd vis motiua exequens motū est magis dispositio mobilis qua natum est moueri a tali motore, quàm sit per se mouens.

ARTICVLVS XII.

Vtrum anima sensibilis uel uegetabilis sit in semine a principio quando deciditur.

D VONDECI MO queritur vtrum anima sensibilis vel vegetabilis sit in semine a principio quando deciditur. Et videtur quod sic: quia vt Grego. Nil sensus dicit, vtriusque opinionis assertio vituperatione non caret, & eorum qui prius viuere animas in suo quodam statu atque ordine fabulantur, & eorum qui eas post corpora creatas existimāt. sed si anima in semine non fuit in sui principio, oportet eam fieri post corpus. ergo aia a principio fuit, in semine. ¶ 2 Præt. Si anima sensibilis a principio non fuit in semine sicut nec rationalis: eadem ratio erit de sensibili & rationali, sed anima rationalis est a creatione. ergo & anima sensibilis est a creatione: cuius contrarium est ostensum.

¶ 3 Præt. Philosophus dicit in 16. de animalibus: qd virtus, quae est in semine, est sicut filius de domo patris egrediens. Sed filius est eiusdem speciei cum patre. ergo & illa virtus quae est in semine, est eiusdem speciei cum anima sensibili a qua derivatur.

¶ 4 Præt. Philosophus dicit in 16. de animalibus, qd virtus illa est sicut ars, quae si in materia esset ad perfectionem artificiatū operaretur. Sed in arte est species artificiatū. ergo & in illa virtute seminis, est species animae sensibilis: quae per semen producitur.

¶ 5 Præt. Decisio seminis est naturalis, decisio vero animalis anulosa est contra naturā; sed in parte animalis anulosa decisio est anima, vt Philosophus dicit. ergo multo magis est in semine decisio.

¶ 6 Præt. Philosophus dicit in 16. de animalibus, qd mas in generatione animalis dat animam. Sed nihil est egrediens a patre nisi semen. ergo aia est in semine.

¶ 7 Præt. Accidens non transfunditur nisi per transfusionem subiecti. Sed aliqua aegritudines transfunduntur a parentibus in filios, sicut lepra, & podagra, & huiusmodi. ergo & eorum substantia transfunditur. Haec autem non sunt sine anima: ergo anima est a principio in semine.

¶ 8 Præt. Hippocrates dicit quod per decisionem venae quae est iuxta aures generatio impeditur. Hoc autem non esset, nisi semen decideretur a toto corpore, quāsi actu per prius existens: ergo cum id qd est actu

pars animalis, habeat animam: videtur quod semen a principio habeat animam.

¶ 9 Præt. Idem dicit quod equus quidam propter nimium coitum inuentus est sine cerebro. Hoc autem non esset, nisi semen decideretur ab eo: quod est actu pars. ergo idem quod prius.

¶ 10 Præt. Quod est superfluum non est de substantia rei. Si ergo semen sit superfluum non erit de substantia generantis. Et ita filius, qui est ex semine non erit de substantia patris: quod est inconueniens. ergo semen est de substantia generantis. Et ita est ibi aia in actu.

¶ 11 Præt. Omne quod caret anima, est inanimatum. Si ergo semen caret anima, erit inanimatum, & sic corpus inanimatū transmutabitur & fiet animatū, qd videt inconueniens. ergo anima est a principio in semine. SED CONTRA est quod Philosophus dicit in lib. de animalibus quod semē & fructus est in tali potentia ad animam, quae est abiiciens animam.

¶ 2 Præt. Si semen a principio habeat animam, hoc nō videtur esse possibile nisi duobus modis: vel quod tota anima generantis in semē transeat: vel qd pars ei. Vtrumq; autem horum videtur esse inconueniens, quia ex primo sequitur quod non remaneat anima in patre: ex secundo aut sequitur quod non remaneat ibi tota. ergo anima non est in semine a principio.

RESPOND. dicendum, qd opinio quorundam fuit, quod anima a principio decisionis esset in semine, volentes quod sicut corpus diuideretur a corpore, ita simul anima propagaretur ab anima: vt statim cū corporis particula esset etiam ibi anima. Haec autem opinio non videtur esse vera: quia secundum quod Philosophus probat in 15. de animalibus; semen nō deciditur ab eo, quod fuit actu pars; sed fuit superfluum vltimae digestionis, quod nondum erat vltima assimilatione assimilatum. Nulla autē corporis pars est actu per animam perfectam, nisi sit vltima assimilatione assimilata. vnde semē ante decisionem, nondum erat perfectū per animam: ita quod anima esset forma eius, erat tamen ibi aliqua virtus; secundum quam iam per actionem animae erat alteratum & deductum ad dispositionem propinquam vltimae assimilationis: vnde & postquam decitum est non est ibi anima, sed aliqua virtus animae. Et propter hoc in 16. de animalibus Philosophus dicit, quod in semine est virtus principii animae. Et praeterea si anima esset in semine a principio, aut esset ibi habens actu speciem animae: aut non; sed vt quaedam virtus, quae conuertetur postmodum in animam. Primum esse non potest: quia, cum anima sit actus corporis organici, ante qualēcūque organizationē, corpus susceptiui animae esse non potest. Et etiam sic sequitur, quod totum id, quod agit in seminibus, non est nisi quaedam dispositio materiae: & per consequens non esset generatio: cum generatio non sequatur, sed precedat formam substantialem. Nisi forte dicatur, quod corporis sit alia forma substantialis praeter animam, ex quo sequitur, quod anima non substantialiter corpori vniretur, vt pote adueniens corpori: postquam est iam per aliam formam hoc aliquid constitutum. Sequeretur ulterius, quod generatio viuētis non esset generatio, sed decisio quaedam: sicut pars ligni separatur a ligno, vt sit actu lignum. Secunda pars diuisionis praedictae esse non potest: quia secundum hoc sequeretur, quod forma substantialis nō subito, sed successiue in materia pueniret. Et sic in substantia est motus, sicut i quāritate & qualitate, qd ē cōtra Philosophum

Lib. 2. de anima tex. 10. tom. 2.

Lib. 1. de gener. animalium ca. 18. Et 19.

2. de gener. animalium cap. 3.

Lib. 5. com. 18. & p. 20. tom. 2.

Iosophum in .5. Phys. Et etiam formae substantiales recipere magis & minus: quod est impossibile. unde relinquitur, quod anima non est in semine: sed virtus quadam animae, quae agit ad animam producendam ab anima derivata.

A D P R I M V M ergo dicendum, quod corpus uiuentis, utpote leonis vel oliuae, non est anima, sed est semen corporis tantum ante animam, & ante virtutem, quae agit ad animam. Eadem enim est proportio seminis ad virtutem huiusmodi, & corporis ad animam.

A D 2<sup>m</sup> dicendum, quod hoc interest inter animam rationalem & alias animas, quod anima rationalis non est ex virtute seminis, sicut aliae animae: quamuis nulla anima sit in semine a principio.

A D 3<sup>m</sup> dicendum, quod virtus illa non assimilatur filio egredienti de domo patris quantum ad complementum speciei: sed quantum ad acquisitionem eorum quae defunt utrique ad aliquod complementum. Perfectio enim prima plerumque manifestatur per similitudinem perfectionis secundae.

A D 4<sup>m</sup> dicendum, quod assimilatio inter virtutem praedictam & artem procedit quantum ad hoc, quod sicut artificiatum praexistit in arte sicut in virtute actiua: ita & res viua generanda in virtute formatiua.

A D 5<sup>m</sup> dicendum, quod ex hoc ipso animalis anulosi est violenta, & contra naturam, quod pars decisa erat actu pars & perfecta per animam. Unde per decisionem materiae anima in utraque parte remanet: quae quidem erat in toto vna in actu, & plures in potentia. Quod quidem accidit per hoc quod huiusmodi animalia fere sunt similia in toto & partibus. Nam eorum animae, quia imperfectiores sunt aliis: modicam diuersitatem organorum requirunt. Et inde est quod vna pars decisa potest esse animae susceptiua, utpote habens tantum de organis: quantum sufficit ad talem animam suscipiendam, sicut accidit in aliis corporibus similibus utpote ligno & lapide, aqua & aere. Ex hoc autem Philosophus probat in .1. 5. de animalibus, quod sperma non fuit actu pars ante decisionem: quia eius decisio non fuisset naturalis, sed modus corruptionis cuiusdam. Unde non oportet quod per decisionem seminis in ipso semine anima remaneat.

A D 6<sup>m</sup> dicendum, quod mas dicitur dare animam, in quantum in semine maris continetur virtus, quae agit ad animam.

A D 7<sup>m</sup> dicendum, quod agritudines, de quibus est obiectio, non traducuntur cum semine, quasi actu in semine sint: sed quia est principium eorum in semine, per aliquam seminis indispositionem.

A D 8<sup>m</sup> dicendum, quod cum sperma sit quaedam superfluitas habet quasdam proprias vias, sicut & aliae superfluitates: quibus in tercis generatio impeditur. Non propter hoc quod aliquid ex eo quod erat actu pars, resoluatur.

A D 9<sup>m</sup> dicendum, quod sicut immoderatus aliarum superfluitatum fluxus: soluit aliquid de eo quod erat iam conuersum per violentiam quandam, & non naturaliter: ita etiam immoderatus fluxus seminis. Ea vero quae sunt contra naturam, non sunt in consequentiam naturae trahenda.

A D 10<sup>m</sup> dicendum, quod semen est tale superfluum, quod licet non sit actu pars substantiae patris, est tamen potentia, tota. Et ob hoc filius dicitur de substantia patris esse.

A D 11<sup>m</sup> dicendum, quod licet semen non sit animatum actu: est tamen animatum virtute, unde non est simpliciter inanimatum.

ARTICVLVS XIII.

Utrum aliquod ens ab alio possit esse aeternum.

TERTIODICESIMO quaeritur utrum aliquod ens ab alio possit esse aeternum. Et videtur quod non. Nihil enim quod est semper, indiget aliquo ad hoc quod sit: omne autem quod est ab aliquo, indiget eo a quo est ut sit, ergo nihil quod est ab alio, est semper.

¶ 2<sup>a</sup> Praet. Nihil accipit quod iam habet, ergo quod semper est, semper esse habet, ergo quod est semper non accipit esse, sed omne quod est ab alio, accipit esse ab eo, a quo est, ergo nihil quod est ab alio, est semper.

¶ 3<sup>a</sup> Praet. Quod est, non generatur, neque fit, neque aliquo modo in esse producitur: quia quod fit non est, ergo oportet quod omne quod generatur vel fit vel producitur, aliquando non esse. Omne autem quod est ab alio est huiusmodi, ergo omne quod est ab alio aliquando non est. Quod autem aliquando non est, non semper est, ergo nihil quod est ab alio, est sempiternum.

¶ 4<sup>a</sup> Praet. Quod non habet esse nisi ab alio, in se consideratum non est. Huiusmodi autem oportet aliquando non esse, ergo oportet quod omne quod est ab alio, aliquando non esse: & per consequens non esse sempiternum.

¶ 5<sup>a</sup> Praet. Omnis effectus est posterior sua causa. Quod autem est ab alio: est effectus a quo est, ergo est posterior eo a quo est. Et ita non potest esse sempiternum.

S E D C O N T R A est quod Hilarius dicit, quod ab aeterno patre natum, aeternum esse habet quod natum est. Sed filius Dei natus est ab aeterno patre, ergo aeternum habet quod natum est, ergo est aeternum.

R E S P O N D E N D U M dicendum, quod cum ponamus filium Dei naturaliter a patre procedere, oportet quod ita sita patre, quod tamen sit ei coaeternus: quod quidem hoc modo apparet. Inter voluntatem enim & naturam hoc interest, quod natura determinata est ad vnum quantum ad id quod virtute naturae producitur, & quantum ad hoc quod est producere, vel non producere, voluntas vero quantum ad neutrum determinata inuenitur: potest tamen aliquis hoc vel illud per voluntatem facere, sicut artifex scammum vel arcam, & iterum facere ea, & a faciendo cessare. Ignis vero non potest nisi calefacere, si subiectum suae actionis adsit, nec potest aliud inducere in materiam quam effectum similem sibi, unde & si de creaturis, quae diuina voluntate ab ipso procedunt, dici possit quod potuit creaturam talem vel talem facere, & tunc vel tunc facere: de filio tamen qui naturaliter procedit, hoc dici non potest. Non enim potuit alterius modi esse filius secundum naturam, quam se habet patris natura. Nec potuit vel prius vel posterius filius esse, nisi quando fuit patris natura. Non enim potest dici quod diuina naturae aliquando, perfectio naturae defuerit, qua adueniente virtute naturae, filius Dei sit generatus: cum diuina natura sit simplex & immutabilis. Neque potest dici quod huiusmodi generatio dilata fuerit propter materiae absentiam vel indispositionem, cum omnino haec generatio immutabilis sit. Unde relinquitur, quod cum natura patris ab aeterno fuerit, & filius sit a patre aeternaliter generatus, ac per consequens patri coaeternus. Arriani vero, quia ponebant filium non naturaliter a patre procedere, ponebant filium neque patri coaequalem neque coaeternum, sicut contingit in aliis, quae a Deo procedunt secundum arbitrium voluntatis ipsius. Fuit autem difficile considerare generationem filii patri coaeternam, propter assuetudinem humanae cognitionis inconsideratione productionis rerum naturalium, in quibus

1. p. q. 42. artic. 2.

Lib. 2. de trinit. ante medium libri

Lib. 1. de generalibus animalium c. 8.

una res ab alia per motum producitur. Res autem producta per motum in esse, prius esse incipit in principio quam in termino motus. Cum autem principium motus de necessitate terminum motus duratione praecedat, quod necesse est propter motus successionem, nec possit esse motus principium vel initium sine causa ad producendum mouente, necesse est ut causa mouens ad aliquid producendum praecedat duratione id, quod ab ea producitur. Unde quod ab alio sine motu procedit, simul est duratione cum eo, a quo procedit: sicut splendor in igne vel in sole. Nam splendor subito & non successiue a corpore lucido procedit, eam illuminatio non fit motus, sed terminus motus. Relinquitur ergo, quod indiuinis ubi omnino motus locum non habet, procedens sit simul duratione cum eo a quo procedit. Et ideo cum pater sit aeternus, filius & spiritus sanctus ab eo procedentes sunt ei coeterni.

A D P R I M V M ergo dicendum: quod si indigentia importet defectum vel carentiam eius, quo indiget, quod semper est non indiget aliquo ad hoc quod sit. Si vero importet solum ordinem originis ad id a quo est, sic nihil prohibet id quod semper est aliquo indigere ad hoc quod sit, in quantum non a seipso, sed ab alio esse habet.

A D 2<sup>m</sup> dicendum, quod accipiens aliquid non habet illud ante acceptionem, habet vero illud quando iam accepit. Unde si ab aeterno accipit ab aeterno habet.

A D 3<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit in generatione quae est per motum: quia quod mouetur ad esse, non est. Et pro tanto dicitur quod id quod generatur non est, sed quod est generatum esse. Unde ubi non est aliud generari & generatum esse: ibi non oportet quod generatur aliquando non esse.

A D 4<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod habet esse ab alio, in se consideratum est non ens: si ipsum sit aliud quam ipsum esse quod ab alio accipit: sic non potest in se consideratum esse non ens. Non enim potest in esse, considerari non ens: licet in eo quod est aliud quam esse considerari possit. Quod enim est, potest aliquid habere permixtum: non autem ipsum esse, ut Boetius dicit in libro de hebdomadibus. Prima quidem conditio est creaturae, sed secunda est conditio filii Dei.

A D 5<sup>m</sup> dicendum, quod filius Dei non potest dici effectus: quia non fit, sed generatur. Hoc enim fit cuius esse est diuersum a faciente. Unde nec patrem proprie loquendo causam filii dicitur, sed principium. Nec oportet omnem causam effectum duratione procedere, sed naturam tantum: sicut pater in Sole & splendore.

ARTICVLVS XIII.

Utrum quod a Deo diuersum in essentia, possit semper fuisse.

QVAERTODECIMO quaeritur utrum id quod est a deo diuersum in essentia possit semper fuisse. Et videtur quod sic. Non enim est minor potestas causa producentis totam rem substantiam super effectum suum, quam causa producentis formam tantum: sed causa producat formam tantum, potest producere eam ab aeterno, si ab aeterno esset: quia splendor, qui gignitur ab igne atque diffunditur, coaeternus est illi, & esset coaeternus, si ignis esset aeternus, ut Augustinus dicit in libro de Trinitate, ergo multo fortius Deus, qui producit totam rem substantiam: potest producere effectum suum ab aeterno. Sed dices, quod hoc est impossibile, quia sequitur, in conueniens, scilicet

In libro an omne quod est bonum fit inter principium, & medium.

In li. de tri. & vnitae cap. 13. & tom. 4.

D. 570

licet quod creatura pariter creatori in duratione. ¶ 2 Sed contra, duratio quae non est tota simul, sed successiua: non potest equiparari durationi quae est tota simul; Sed si mundus semper fuisset, eius duratio non semper tota simul esset: quia tempore mensuraretur, ut etiam Boetius dicit in fine de consol. ergo adhuc Deo non equipararetur creatura in duratione.

¶ 3 Praet. Sicut diuina persona procedit a Deo sine motu: ita & creatura. Sed diuina persona potest esse Deo coaeterna a quo procedit: ergo similiter & creatura.

¶ 4 Praet. quod semper eodem modo se habet, semper potest idem facere. Sed Deus semper eodem modo se habet ab aeterno, ergo ab aeterno potest idem facere. Si ergo aliquando produxit creaturam, & ab aeterno producere potuit. Sed dices, quod ratio ista procedit de agente per naturam: non autem de agente per voluntatem.

¶ 5 Contra, voluntas dei non dirimit virtutem ipsius. Sed si non ageret per voluntatem, sequeretur quod ab aeterno creaturam produxisset, ergo posito quod per voluntatem agat: non remouetur quin ab aeterno producere potuerit.

¶ 6 Praet. Si Deus in aliquo tempore vel instanti creaturam produxit, & eius potentia non est augmentata: potuit etiam ante illud tempus vel istans creaturam producere, & eadem ratione ante illud, & sic in infinitum, ergo potuit ab aeterno producere.

¶ 7 Praet. plus potest facere Deus, quam humanus in intellectu possit intelligere: propter quod dicitur Luc. 1. Non erit impossibile apud Deum omne verbum. Sed Platonicus intellexerunt aliquid esse factum a Deo: quod tamen semper fuit, unde Augustinus dicit, 1. de ciuitate Dei: de mundo, & de his quos in mundo deos a Deo factos scribit Plato, apertissime dicit eos esse scriptos, & habere initium: finem tamen non habituros, sed per conditoris potentissimam voluntatem perhiberi in aeternum esse manuros: verum id quomodo intelligat, Platonicus inuenerunt non esse hoc, videlicet temporis, sed institutionis initium: Sicut enim inquitur in psalms ab aeternitate fuisset in puluere, semper subesse vestigium: quod tamen a calcante factum nemo dubitaret, si mundus semper fuit semper existente quibus fecit: & tamen factus est: ergo Deus potuit facere aliquid, quod semper fuerit.

¶ 8 Praet. quicquid non est contra rationem creaturae Deus potest in creatura facere, alias non esset omnipotens, sed semper fuisse non est contra rationem creaturae in quantum est facta, alias idem esset dicere creaturam semper fuisse, & factam non esse: quod pater esse falsum. Nam Augustinus 1. de ciuitate Dei, distinguit duas opiniones: quarum vna est quod mundus ita fuerit, semper, quod non sit a Deo factus. Alia est quod ita mundus sit semper: quod tamen a Deo sit factus, ergo Deus hoc potest facere: quod aliquid ab eo factum sit semper.

¶ 9 Praet. Sicut natura statim potest producere effectum suum, & agere voluntarium non impeditur, sed Deus agens voluntatem producat in esse, ab aeterno produci potuerit: sicut & filius qui naturaliter a patre procedit.

S E D C O N T R A est quod Augustinus dicit, 8. super Genes. ad litteram. Quia omnino incommutabilis est illa natura trinitatis, ob hoc ita est aeterna: ut ei aliquid coaeternum esse non possit.

¶ 2 Praet. Damascius dicit in primo libro, quod ex non ente ad esse deducitur, non est aeternum esse coaeternum ei quod sine principio, & semper est. Sed creatura de non esse ad esse producit, ergo non potest fuisse semper.

Q. d. S. Tho. D. 3. Praet.

Lib. 5. prola vltima.

Lib. 10. ca. 31. circa medium c.

Lib. 11. c. 4 & lib. 10. c. 31. com. 5.

Lib. 8. c. 27. in princip. tom. 3.



Lib. 1. com. 3. 2. com. 2.

Art. 1. huiusmodi.

1. p. qu. 40. art. 1. 5. Met. cap. de potentia. lib. 5. c. 8. 17. tom. 3.

Art. praecedente.

¶ 3 Præ. Omne æternum est inuariabile. Sed creatura non potest esse inuariabilis, quia si sibi relinqueretur, in nihilum decideret. ergo non potest esse æterna.

¶ 4 Præ. Nihil quod dependet ab alio est necessarium, & per consequens nec æternum, cum omne æternum, sit necessarium. Sed omne quod est factum, dependet ab alio. ergo nullum factum potest esse æternum.

¶ 5 Præ. Si Deus ab æterno producere potuit creaturam, ab æterno produxit: quia secundum Philosophum in 3. Physi. In sempiternis non differt esse & posse. Sed ponere creaturam ab æterno fuisse productam, est contra fidem. ergo & ponere quod produci potuerit.

¶ 6 Præ. Voluntas sapientis non differt facere quod intendit, si potest, nisi propter aliquam rationem. Sed non potest reddi ratio quare Deus tunc mundum fecerit, & non prius vel ab æterno: si ab æterno fieri potuit. ergo videtur quod ab æterno fieri non potuit.

¶ 7 Præ. Si creatura est facta, aut ex nihilo, aut ex aliquo. Sed non ex aliquo: quia vel ex aliquo quod est diuina essentia, quod est impossibile: vel ex aliquo alio. Quod si non esset factum erit aliquid præter Deum non ab ipso creatum, quod supra est improbatum. Quod si est factum ex alio, aut procedetur in infinitum: quod est impossibile, aut deuenit ad aliquid quod est factum de nihilo. Impossibile autem est, quod sit ex nihilo: semper fuisse. ergo impossibile est creaturam semper fuisse.

¶ 8 Præ. de ratione æterni est non habere principium: de ratione vero creaturæ est habere principium. ergo nulla creatura potest esse æterna.

¶ 9 Præ. Creatura mensuratur tempore vel æuo. Sed æuum & tempus differunt ab æternitate. ergo creatura non potest esse æterna.

¶ 10 Præ. Si aliquid est creatum, oportet dare aliquod instans in quo creatum fuerit: Sed ante id non fuit. ergo oportet dicere creaturam non semper fuisse.

RESPON. dicendum quod secundum Philosophum in 5. Meta. possibile dicitur quandoque quidem secundum aliquam potentiam, quandoque vero secundum nullam potentiam: secundum potentiam quidem, vel actiuam vel passiuam. Secundum actiuam quidem, ut si dicamus possibile esse ædificatori quod ædificet: secundum passiuam vero, ut si dicamus possibile esse ligno quod comburatur. Dicitur autem & quandoque aliquid possibile, non secundum aliquam potentiam, sed vel metaphoricè, sicut in geometricis dicitur aliqua linea potentia rationalis: quod præmittitur ad præsens: vel absolute, quando scilicet termini enuntiationis nullam adinuicem repugnantiã habent. E contrario vero impossibile, quando sibi inuicem repugnant: ut simul esse affirmationem & negationem impossibile dicitur, non quia sit impossibile alicui agenti uel patienti, sed quia est secundum se impossibile: ut potest sibi ipse repugnans. Si ergo consideretur hoc enuntiatum, aliquid diuersum in substantia existens a Deo fuisse semper, non potest dici impossibile secundum se, quasi sibi ipse repugnans: hoc enim quod est esse ab alio, non repugnat ei quod est esse semper, ut supra ostensum est: nisi quando aliquid ab alio procedit per motum, quod non interuenit in processu rerum a Deo. Per hoc autem quod additur, diuersum in substantia: similiter nulla repugnantia absolute. loquendo datur intelligi ad id, quod est semper fuisse. Si autem accipiamus possibile dictum secundum potentiam actiuam, tunc in deo non dicitur potentia ab æterno esse

sentiam aliam a se producendi. Si uero hoc ad potentiam passiuam referatur sic supposita catholice fidei veritate, dici non potest quod aliquid a Deo procedens in essentia diuersum, potuerit semper esse. Supponit fides catholica omne id quod est, præter Deum, aliquando non fuisse. Sicut autem impossibile est quod ponitur aliquando fuisse, numquam fuisse, ita impossibile est quod ponitur aliquando non fuisse semper fuisse. Vnde & dicitur a quibusdam quod hoc quidem est possibile ex parte Dei creatantis, non autem ex parte essentia a Deo procedentis, per suppositionem contrarii, quam fides facit.

AD PRIMUM Ergo dicendum, quod ratio illa procedit ex parte potentie facientis, non autem ex parte facti: de quo facta sit suppositio aliquando non fuisse.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod etiam si creatura semper fuisse: non simpliciter Deo æquipararetur, sed secundum quod eum imitaretur: quod non est inconueniens. vnde illa obuiatio parum est efficax.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod in persona diuina non est aliquid quod supponatur aliquando non fuisse: si cut est in omni essentia aliena a Deo.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod obiectio procedit ex parte potentie facientis: quæ nec etiã per voluntatẽ diminitur, nisi quatenus ex arbitrio voluntatis diuinae fuit, quod non semper fuerit creatura. Vnde patet responsio ad 3<sup>m</sup>.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod si ponatur ante quodcumque tempus datũ creaturã fuisse, saluatur positio fidei: qua ponitur nihil præter Deum semper fuisse. Non tamẽ saluatur si ponatur eã semper fuisse. vñ non est simile. Sciendum etiam quod forma arguendi non valet. potest enim Deus quamlibet creaturam facere meliorem: non tamen potest facere infinitã bonitatis creaturam. Infinita enim bonitas rationi creaturæ repugnat: non autem determinata bonitas, quantacumque. Sciendum etiam quod si dicatur, Deum potuisse facere mundum antequam fecerit: si hæc prioritas ad potentiam facientis referatur: indubitanter est verum, quia ab æterno assuit ei potentia faciendi, æternitas vero tempus creationis præcedit. Si autem referatur ad esse facti, ita quod intelligatur ante instans creationis mundi: tempus reale fuisse in quo potuerit fieri mundus, patet omnino esse falsum: quia ante mundum motus nõ fuit: vnde nec tempus possumus tñ imaginari aliquod tempus ante mundũ: sicut altitudinẽ vel dimensioẽ aliquas extra celũ, quæ modũ possumus dicere: & quod altius celũ potuit eleuare: & quod prius potuit facere, quia potuit facere & tempus diuturnius, & altitudinem altioreĩ.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod Platonici hoc intellexerunt, fidei veritatem non supponendo, sed ab ea alieni.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa nõ probat nisi quod esse factũ, & esse semp, nõ habeat adinuicẽ repugnantia secundum se considerata. vnde procedit de possibili absolute.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit de possibili ex parte potentie actiue: Sed quia rationes oppositæ concludere videntur quod secundum nullam considerationem sit possibile, ideo ad eas etiam est respondendum.

AD PRIMUM Ergo dicendum quod secundum Boetium in fine de consolatione Phil. et si mundus semper fuisse, non esset Deo coæternus, eius duratio nõ esset tota simul quod ad æternitatis rationem requiritur. Est. n. æternitas incommensabilis vitæ tota simul & perfecta possessio, ut ibidẽ dicit. Temporis autem successio ex motu causatur, ut ex Philof. patet in 4. Physi. vnde de quod mutabilitate subiacet,

Lib. 5. profa vltima non procedit a principio

Lib. 8. super genes. c. 23. in principio tom. 3.

In monologio cap. 8.

D. 407

biacet, etiam si semper sit, æternum esse non potest. Et propter hoc Augustinus dicit, quod inuariabili essentia trinitatis nulla creatura coæterna esse potest.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod Damascus loquitur supposita fidei veritate. Quod patet ex hoc quod dicit, quod ex non esse ad esse deductum est. &c.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod variabilitas de sui ratione excludit æternitatem, non autem infinitam durationem.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod id quod ab alio depedit, numquam esse potest, nisi per influxum eius a quo est. Quod si semper fuit, & ipsam semper erit.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod non sequitur si Deus aliquid potuit facere: quod illud fecerit, eo quod est agens secundum voluntatem non secundum necessitatem naturæ. Quod autem dicitur quod in sempiternis non differt esse & posse, intelligendum est secundum potentiam passiuam, non autem secundum actiuam. Potentia enim passiuam actui non coniuncta, corruptionis principium est, & ideo sempiternitati repugnat: effectus vero actiue potentie actui non existens, perfectioni cause agẽtis præiudiciũ nõ affert, maxime in causis voluntariis. Effectus enim nõ est perfectio potentie actiue, sicut forma potentie passiuæ.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod circa productionem primarum creaturarum intellectus noster rationem inuestigare non potest, eo quod non potest comprehendere artem illam, quæ sola est ratio quod creaturæ prædicte hunc habeant modum: vnde sicut non potest ratio reddi ab homine, quare celum est tantum & non amplius, ita reddi non potest ratio quare mundus factus non fuit antea, cum tamen vtrumque fuerit diuinae potentie subiectum.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod primæ creaturæ non sunt productæ ex aliquo, sed ex nihilo. Non tamen oportet ex ipsa ratione productionis, sed ex veritate quam fides supponit, quod prius non fuerit, & postea in esse prodierint, vnus enim sensus prædicte locutionis esse potest secundum Anselm. in monologio, vt dicatur creatura facta ex nihilo: quia non est facta ex aliquo, vt negatio includat præpositionem & nõ includatur ab ea: vt sic negatio ordinẽ ad aliquid quæ præpositio importat, neget: non autẽ præpositio importat ordinem ad nihil. Si vero ordo ad nihil remaneat affirmatus: præpositione negationẽ includente: nec adhuc oportet quod creatura aliquando fuerit nihil. Potest enim dici: sicut & Auic. dicit: quod non esse præcedat esse rei, non duratione: sed natura. Quia videlicet si ipsa sibi relinqueretur nihil esset: esse vero solum ab alio habet. Quod enim est natũ alicui in esse ex seipso: naturaliter prius competit ei, eo quod non est ei natum in esse nisi ab alio.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod de ratione æterni est, nõ habere durationis principium: de ratione vero creationis habere principium originis, non autem durationis: nisi accipiendo creationem, vt accipit fides.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod æuum & tempus ab æternitate differunt, non solum ratione principii durationis: sed etiam ratione successiois. Tempus enim in se successiuum est, æuo vero successio adiungitur: prout substantiæ æternæ sunt quantum ad aliquid variabiles, & si quantum ad aliquid non variantur, prout æuo mensurantur. Aeternitas vero nec successioem continet, nec successiois adiungitur.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod operatio qua Deus res producit in esse: non sic est intelligenda, sicut operatio artificis qui facit arcam; & postea eam deserit:

sed quod Deus continue influat esse, vt Aug. dicit super Gen. ad literam. vnde non oportet assignare aliquod instans productionis rerum antequam productæ nõ sint: nisi propter fidei suppositionem.

Lib. 4. c. 12. lib. 8. ca. 12. & 10. to. 3.

ARTICVLVS XV. Vtrum res processerint a Deo per necessitatem naturæ, vel per arbitrium voluntatis.

QVINTODECIMO queritur. Vtrum res processerint a Deo per necessitatem naturæ, vel per arbitrium voluntatis.

¶ 1 Et videtur quod per necessitatem naturæ. Dicit enim Dionysius. 4. cap. de diu. no. Sicut noster Sol non ratiocinans, aut præligens, sed per ipsum suum esse oia lumine eius participare valẽtia illuminat, ita diuina bonitas per essentiam suã omnibus existentibus proportionaliter radios bonitatis immittit: sed Sol sine electione & ratione illuminans, hoc agit ex necessitate naturæ. ergo & Deus creaturas producit suam bonitatem communicando per necessitatem naturæ.

¶ 2 Præ. Omnis perfectio inferioris naturæ a perfectione diuinae naturæ deriuatur. Sed ad perfectionem naturæ inferioris pertinet: quod sua virtute aliquid simile sibi faciat producendo effectum. ergo multo fortius Deus similitudinem suæ bonitatis creaturis communicat naturaliter: & non voluntarie.

¶ 3 Præ. Omne agens agit sibi simile. ergo secundum hoc effectus agitur a causa agente: quod eius similitudine habet. Sed creatura habet similitudinem Dei quantum ad ea, quæ ad Dei naturam pertinent. sicut quantum ad esse, & bonitatem & vnitatem, & alia huiusmodi: non solum quantum ad ea quæ sunt in voluntate vel in intellectu, sicut artificia sunt similia artifici quantum ad formam artis, non quantum ad naturam artificis, quod voluntarie & naturaliter ab artifice procedunt. ergo creaturæ procedunt a Deo per virtutem naturæ diuinae, & nõ per voluntatẽ. Sed dices quod similitudinem naturalium attributorum comunicat creaturis diuina voluntas.

¶ 4 Sed contra. Similitudo naturæ cõicari nõ potest, nisi per virtutem naturæ. Sed virtus naturæ in nulla re subiacet voluntati. Vnde & in Deo generatio filii a patre, quæ est naturalis non fit per imperium voluntatis: nec etiam in hominibus virtus animæ vegetabiles quæ naturales dicuntur: voluntati subduntur. ergo non potest esse quod voluntate diuina, similitudo naturalium attributorum creaturis comunicetur.

¶ 5 Præ. Aug. dicit in lib. de doctrina Christiana: quod quia Deus bonus est, sumus. Et ita bonitas Dei videtur esse causa productionis creaturaru. Sed bonitas est Deo naturalis. ergo & fluxus reru a Deo e naturalis.

¶ 6 Præ. In Deo idem est natura & voluntas. Si ergo Deus producat res voluntarie: sequetur quod producat eas naturaliter.

¶ 7 Præ. Necessitas naturæ prouenit ex hoc, quod natura immobiliter operatur idem: nisi impedimentum eueniat. Sed maior est immutabilitas Dei, quam naturæ inferioris. ergo magis ex necessitate Deus producit effectum suum: quam natura inferior.

¶ 8 Præ. Operatio Dei e ei essentia. Sed essentia sua e ei naturalis. ergo naturaliter operatur quicquid operatur. Sed secundum Philosophum in 3. Eth. Voluntas est finis: electio eorum quæ sunt ad finem. Sed in Deo non est aliquis finis, cum sit in finitus. ergo nõ agit ex voluntate: sed magis ex necessitate naturæ.

¶ 10 Præ. Deus operatur in quantum e bonus: vt Aug. dicit. Sed ipse est bonus necessarius, ergo ex necessitate operatur.

1. p. q. 19. art. 4. Et 3. cont. ca. 97. & 4. cap. 10.

Cap. 4. in prin. illius.

Lib. 1. c. 32. in principio tom. 3.

Lib. 3. ca. 2. tom. 5.

Lib. 1. de doctri. Christi. cap. 32. to. 3.

Q. d. S. Tho. D. Præ.

¶ 1<sup>o</sup> Præt. Omne quod est: vel est contingens vel necessarium. Necessarium vero est aliquid tripliciter, scilicet per coactionem, ex suppositione: & absolute. non autem potest dici quod in Deo sit aliquid possibile vel contingens, hoc enim mutabilitati attestatur, vt per Philosophum patet in 11. Metaph. quia quod contingit esse: contingit non esse. Similiter nõ est ibi aliquid necessarium per coactionem: quia nihil ibi est violentum nec contra naturam, vt dicitur in 5. Metaph. Similiter nec necessarium ex suppositione, quia hoc necessarium causatur ex aliquibus causis præsuppositis: Deo aut nihil est causa. Relinquit ergo quicquid est in Deo sit necessarium absolute. & ita videtur quod res ex necessitate in esse producat.

Lib. 5. text. cõ. 6. tom. 3

¶ 2<sup>o</sup> Præt. Secunda ad Thimo. 2. dicitur. Deus fidelis permanet & seipsum negare non potest. Sed cum ipse sit sua bonitas, seipsum negaret si suam bonitatem negaret. Negaret autem suam bonitatem si eam communicando non diffunderet: cum hoc sit proprium bonitatis, ergo Deus non potest non producere creaturam, suam bonitatem communicando, ergo ex necessitate producit: quia nõ possibile nõ esse, & necessitate esse, conuertuntur: vt patet in 2. Peri hermenias

2. Perihet. ca. 7. parum abet finem in monologo cap. 32.

¶ 3<sup>o</sup> Præt. Secundum August. patrem generare filium, est patrem dicere se suo verbo. Sed Anselmus dicit; quod eodem verbo pater dicit se, & creaturam. Cum ergo generatio filij a patre sit naturaliter: & non per imperium voluntatis: videtur quod etiam creaturarum productio. nam apud Deum non differt dicere & facere: cum scriptum sit. Dixit & facta sunt.

Gen. 1.

¶ 4<sup>o</sup> Præt. Omnis volens, de necessitate vult suum vltimum finem, sicut homo de necessitate vult esse beatus. Sed vltimus finis diuinæ voluntatis est suæ bonitatis communicatio. propter hoc enim producit creaturas: vt suam bonitatem communitet, ergo Deus hoc de necessitate vult, ergo & ex necessitate producit.

In lib. de sy nodis a me dio illius:

¶ 5<sup>o</sup> Præt. Sicut Deus est per se bonum, ita est per se necessarium. Sed in Deo quia est per se bonus: nihil est nisi bonum, ergo & similiter in eo nihil est nisi necessarium, & ita ex necessitate producit res.

¶ 6<sup>o</sup> Præt. Voluntas Dei est determinata ad vnum, scilicet ad bonum. Sed natura propter hoc ex necessitate operatur: quia est determinata ad vnum, ergo & voluntas diuina ex necessitate operatur creaturas.

¶ 7<sup>o</sup> Præt. Pater virtute naturæ suæ est principium filij & spiritus sancti: vt Hilarius dicit. Sed eadem natura quæ est in patre & filio, est etiam in spiritu sancto, ergo eadem ratione ipse spiritus sanctus est principium naturaliter. Sed non est principium nisi creaturæ, ergo creatura naturaliter procedit a Deo.

¶ 8<sup>o</sup> Præt. Effectus procedit a causa agente, ergo agens non comparatur ad effectum: nisi per hoc quod comparatur ad actionem vel operationem. Sed comparatio operationis vel actionis diuinæ ad ipsum est naturalis: cum actio Dei sit sua essentia, ergo similiter ad effectum comparatur naturaliter producendo ipsum.

¶ 9<sup>o</sup> Præt. A per se bono, non fit aliquid nisi bonum, & bene, ergo, & a per se necessario, non fit aliquid nisi necessarium, & necessario, sed Deus est huiusmodi, ergo omnia procedunt ab ipso ex necessitate.

¶ 10<sup>o</sup> Præt. Cum id quod est per se, sit prius eo quod est per aliud, oportet primum agens agere per suam essentiam. Sed sua essentia & sua natura idem est, ergo agit per naturam suam: & ita naturaliter creatura ab eo procedunt.

SED CONTRA est quod Hilarius dicit in lib. de Synodis, omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit. Et ibidem, tales sunt creaturæ quales deus eas esse voluit, ergo Deus producit creaturas per voluntatem, non per naturam necessitatem.

Aliquantulum a medio illius.

¶ 2<sup>o</sup> Præt. August. in 12. Confess. ad Deum loquens ait; Duo fecisti Domine, vnum prope te, scilicet Angelum: & aliud prope nihil, scilicet materiam, neutrum tamen est de natura tuâ, quia neutrum est quod tu es: sed filius pro tanto naturaliter a patre procedit, quia eadem habet naturam, quam pater, vt August. dicit, ergo creatura non procedit a Deo naturaliter.

Lib. 2. confess. cap. 7. in fin. tom. 1.

RESPON. Dicendum, quod absque omni dubio tenendum est, quod Deus ex libero arbitrio suæ voluntatis creaturas in esse produxit nulla naturali necessitate. Quod potest esse manifestum ad præsens quatuor rationibus. Quarum prima est, quod oportet dicere vniuersum aliquem finem habere: alia omnia in vniuerso, casu acciderent, nisi forte diceretur, quod primæ creaturæ non sunt propter finem, sed ex naturali necessitate, posteriores vero creaturæ sunt propter finem: sicut & Democritus ponebat cælestia corpora esse a casu facta, inferiora vero a causis determinatis. Quod improbat in secundo Physic. per hoc, quod ea, quæ sunt nobiliora, non possunt esse minus ordinata quàm indigniora: necesse est igitur dicere, quod in productione creaturarum a Deo sit aliquis finis inuentus: Inuenitur autem agere propter finem, & voluntas & natura, sed aliter & aliter. natura enim cum non cognoscat nec finem, nec rationem finis, nec habitudinem eius quod est ad finem in fine, non potest sibi præstiturere finem, nec se in finem mouere aut ordinare vel dirigere: quod quidem competit agenti per voluntatem, cuius est intelligere & finem, & omnia prædicta, vnde agens per voluntatem sic agit propter finem, quod præstituit sibi finem, & seipsum quodammodo in finem mouet, suas actiones in ipsum ordinando. Natura vero tendit in finem, sicut mota & directa ab alio intelligente & volente. Sicut patet in sagitta, quæ tendit in lignum determinatum propter directionem sagittantis, & per hunc modum a Philosophis dicitur, quod opus naturæ est opus intelligentiæ: semper autem quod est per aliud, est posterius eo quod est per se. vnde oportet quod primum ordinans in finem hoc faciat per voluntatem, & ita Deus per voluntatem creaturas in esse produxit, non per naturam. Nec est instantia de filio, quod naturaliter procedit a patre, cuius generatio creationem præcedit: quia filius non procedit vt ad finem ordinatus, sed vt omnium finis. Secunda vero ratio est, quia natura est determinata ad vnum: cum autem omne agens sibi simile producat, oportet quod natura ad illam similitudinem tendat producendam, quæ est determinata in vno. Cum autem æqualitas ab vni tate causetur, inæqualitas vero ex multitudine, quæ vario modo se habet, ratione cuius non est aliquid alteri æquale nisi vno modo, inæquale vero secundum multos gradus: natura semper facit sibi æquale, nisi sit propter defectum virtutis actiue, vel receptiue, siue passiue. Defectus autem passiue potentiæ Deo non præiudicat, cum ipse materiam nõ requirat: nec iterum virtus sua est deficiens, sed infinita, vnde hoc solum ab eo procedit naturaliter, quod est sibi æquale, scilicet filius. Creatura vero, quæ est inæqualis nõ naturaliter, sed per voluntatem procedit. sunt enim multi gradus inæqualitatis. Nec potest dici, quod di-

Lib. 2. text. 44. & 45. tom. 2.

uina

uina virtus ad vnum determinetur tantum, cum sit infinita, vnde cum diuina virtus se extendat ad diuersos gradus inæqualitatis in creaturis constituendos, quod in hoc gradu determinato creaturam constituit, ex arbitrio voluntatis fuit, nõ ex naturali necessitate.

Tertia ratio est, quia cum omne agens agat sibi simile aliquo modo, oportet quod effectus in sua causa aliquo modo præexistat. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum eius, in quo est: vnde cum ipse Deus sit intellectus, creaturæ in ipso intelligibiliter præexistunt. Propter quod dicitur Ioan. 1. Quod factum est, in ipso vita erat. Quod autem est in intellectu, non producit nisi mediante voluntate: voluntas enim est executrix intellectus, & intelligibile voluntatem mouet: & ita oportet quod res creatæ, a Deo processerint per voluntatem. Quarta ratio est, quia secundum Philosophum in nono Metaph. duplex est actio: quædam quæ consistit in ipso agente, & est perfectio & actus agentis, vt intelligere, velle, & huiusmodi: quædam vero quæ egreditur ab agente in patiens extrinsecum, & est perfectio & actus patientis: sicut calefacere, mouere, & huiusmodi. Actio autem Dei non potest intelligi ad modum huiusmodi secundæ actionis, eo quod, cum actio sua sit eius essentia, non egreditur extra ipsum: vnde oportet quod intelligatur ad modum primæ actionis, quæ non est nisi in intelligente, & volente: vel etiam sentiente, quod etiam in Deum non cadit, quia actio sensus, licet non tendat in aliquid extrinsecum, est tamen ab actione extrinseci. Per hoc igitur Deus agit quicquid extra se agit; quod intelligit & vult: Nec hoc generationi filij præiudicat, quæ est naturalis, quia huiusmodi generatio non intelligitur terminari ad aliquid, quod sit extra diuinam essentiam. Necessarium est igitur dicere omnem creaturam a Deo processisse per voluntatem, & non per necessitatem naturæ.

Tex. 16.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod similitudo Dionysij est intelligenda quantum ad vniuersitatem diffusionis. Sol. n. in omnia corpora radios effundit nõ discernendo vnũ ab alio, & similiter diuina bonitas, nõ aut intelligit quantum ad priuationem voluntatis.

AD 2<sup>um</sup> dicendum, quod ex perfectione diuinæ naturæ est: quod virtute naturæ diuinæ, ipsius naturæ similitudo creaturis communicetur: nõ tamen hæc communicatio fit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem. Et per hoc patet responsio ad tertium.

AD 4<sup>um</sup> dicendum: quod natura non subiacet voluntati in his quæ sunt in tima rei. Sed quantum ad ea quæ sunt extra rem nihil prohibet naturam subiacere voluntati, vnde & in motu locali in animalibus natura musculorum & neruorum subiacet appetitui imperanti, vnde nec est inconueniens si virtute naturæ diuinæ, creaturæ producantur in esse secundum arbitrium diuinæ voluntatis.

AD 5<sup>um</sup> dicendum, quod bonum est proprium obiectum voluntatis, vnde bonitas Dei in quantum est ab ipso volita & amata, mediante voluntate est creaturæ causa.

AD 6<sup>um</sup> dicendum, quod licet voluntas & natura prout in Deo sunt, sint secundum rem idem, differunt tamen ratione, secundum quod per ea diuersimode designatur respectus ad creaturam. Natura enim importat respectum ad aliquid vnũ determinate: nõ autem voluntas.

AD 7<sup>um</sup> dicendum, quod non est ex immobilitate naturæ solũ quod aliquid ex necessitate producit, sed ex eius determinatione ad vnum: quæ non competit diuinæ voluntati: licet in ea sit immobilitas summa.

D. 490.

AD 8<sup>um</sup> dicendum, quod licet operatio Dei natura sit ei competat, cum sit eius natura vel essentia: effectus tamen creaturæ operationem consequitur, quæ per modum intelligendi consideratur, vt principium voluntatis, sicut & effectus calefactionis sequitur secundum modum caloris.

AD 9<sup>um</sup> dicendum, quod licet Deus sit infinitus: est tamen finis ad quem omnia ordinantur. Non enim est infinitus priuatiue: sicut finitum est passio quantitatis: quia nata est habere finem: hoc enim modo finis neque infinitus neque finitus est. Dicitur autem infinitus negatiue: quia nullo modo finitur.

AD 10<sup>um</sup> dicendum, quod licet Deus operetur in quantum est bonus, & bonitas ei necessario inhæret: nõ tamen sequitur quod de necessitate operetur. Bonitas enim mediante voluntate operatur: in quantum est eius obiectum vel finis, voluntas autem non necessario se habet ad ea quæ sunt ad finem: licet respectu vltimi finis necessitatem habeat.

AD 11<sup>um</sup> dicendum, quod quantum ad id quod in ipso Deo est: non potest attendi aliqua possibilitas: sed sola necessitas naturalis & absoluta. Respectu vero creaturæ potest ibi considerari possibilitas: non secundum potentiam passiua, sed secundum potentiam actiuam: quæ non limitatur ad vnum.

AD 12<sup>um</sup> dicendum, quod si Deus hoc modo suam bonitatem negaret quod aliquid contra suam bonitatem faceret, vel in quo sua bonitas non exprimeretur, sequeretur per impossibile, quod negaret seipsum. Non autem hoc sequeretur, si etiam nulli bonitatem suam communicaret. Suæ enim bonitati nihil deperiret si communicata non esset.

AD 13<sup>um</sup> dicendum, quod licet ipsum verbum dei naturaliter a patre oriatur: non tamen oportet quod creaturæ naturaliter procedant a deo. Hoc autem modo pater verbo suo creaturas dicit: sicut in ipso patre sunt, in quo quidem sunt nõ vt per necessitatem producendæ, sed per voluntatem.

AD 14<sup>um</sup> dicendum, quod communicatio bonitatis, non est vltimus finis, sed ipsa diuina bonitas: ex cuius amore est quod Deus eam communicare vult: Non enim agit propter suam bonitatem quasi appetens quod non habet, sed quasi volens communicare quod habet: quia agit eam non ex appetitu finis, sed ex amore finis.

AD 15<sup>um</sup> dicendum, quod sicut in Deo nihil est nisi bonum: ita in eo nihil est nisi necessarium. Nõ tamẽ oportet quod quicquid est ab eo, procedat per necessitatem.

AD 16<sup>um</sup> dicendum, quod voluntas Dei, sicut dictum est, naturaliter fertur in suam bonitatem, vnde non potest velle nisi id quod est ei conueniens, scilicet bonum. non tamen determinatur ad hoc vel illud bonum. Et ideo non oportet quod bona quæ sunt, ab eo procedant per necessitatem.

AD 17<sup>um</sup> dicendum, quod licet eadem natura sit patris, & filij, & spiritus sancti non tamen eundem modum existendi habet in tribus. & dico modum existendi secundum relationem. In patre enim est vt nõ accepta ab alio. In filio vero est vt a patre accepta, vnde non oportet quod quicquid conuenit patri virtute naturæ suæ, conueniat filio, vel spiritui sancto.

AD 18<sup>um</sup> dicendum, quod effectus sequitur ab actione secundum modum principij agendi, vnde cum per modum intelligendi, actionis diuinæ principium, prout respicit creaturam, consideretur diuina voluntas, quæ ad creaturam non habet necessariam habitudinem,

In corp. ar.



Habitudinem, non oportet quod creatura procedat a Deo per necessitatem naturae, licet ipsa actio sit Dei essentia vel natura.

Ad 19<sup>m</sup> dicendum, quod creatura assimilatur Deo, quantum ad generales conditiones: non autem quantum ad modum participandi. Alio enim modo esse, est in Deo & in creatura, & similiter bonitas. unde licet a primo bono sint omnia bona, & a primo ente sint omnia entia: non tamen a summo bono sunt omnia summe bona, nec ab ente necessario sunt omnia per necessitatem.

Ad 20<sup>m</sup> dicendum, quod voluntas Dei est eius essentia. unde hoc quod agit per voluntatem non remouet quin per essentiam suam agat. Non enim est voluntas Dei, aliqua intentio addita diuinae essentiae, sed ipsa essentia.

ARTICVLVS XVI.

Utrum ab uno primo possit procedere multitudo.

EXTODÉCIMO queritur. Utrum ab uno primo possit procedere multitudo. Et videtur quod non. Sicut enim Deus est per se bonum, & per consequens summum bonum, ita est per se & summe vnus: sed ab eo in quantum est bonum non potest procedere nisi bonum, ergo nec ab eo procedere potest nisi vnum.

¶ 1 Præter. Sicut bonum conuertitur cum ente, ita & vnum. Sed in his, quae sunt entia, oportet attendi assimilationem creaturae ad Deum, ut supra dictum est, ergo sicut in bonitate, ita & in vnitatem oportet Deo creaturam assimilari, ut scilicet sit vna ab vno.

¶ 2 Præter. Sicut bonum & malum opponuntur priuatiue si communiter accipiuntur; licet sint contraria prout sunt habituum differentia, ita vnum & multa opponuntur priuatiue, ut patet in 10<sup>o</sup> Metaph. Sed multum nullo modo dicitur a Deo procedere, sed ex defectu causarum secundarum eam incidere, ergo nec debet poni quod multitudinis, Deus sit causa.

¶ 3 Præter. Oportet proportionaliter accipere causas, & causas: quia videlicet singularia sunt causa singularium, & vniuersalia vniuersalium, ut patet per Philosophum. 2<sup>o</sup> Physicorum. Sed Deus est causa maxime vniuersalis, ergo suus proprius effectus est effectus maxime vniuersalis, scilicet esse. Sed ex hoc quod res habent esse non est multitudo: cum multitudinis sit causa diuersitas vel differentia. In esse vero omnia conueniunt, ergo multitudo non est a Deo sed ex causis secundis: ex quibus causantur particulares rerum conditiones secundum quas etiam differunt.

¶ 4 Præter. Vnicuiusque effectus est aliquam propriam causam accipere. Sed impossibile est vnum esse proprium multorum, ergo impossibile est, quod vnum sit causa multitudinis. Sed dices, quod hoc tenet in causis naturalibus: non in causis voluntariis.

¶ 5 Præter. Sed contra. artifex est causa artificii per voluntatem. procedit autem artificiatum ab artifice secundum propriam formam illius artificii, quae est in artifice, ergo etiam in voluntariis effectus quilibet requirit propriam causam.

¶ 6 Præter. Oportet esse conformitatem inter causam, & effectum. Sed Deus est omnino vnus & simplex, ergo in creatura quae est eius effectus, nec multitudo nec compositio debet inueniri.

¶ 7 Præter. Diferentia agentium non potest esse idem effectus immediate, sed sicut causa appropriatur effectui, ita effectus causa, ergo nec eiusdem cause possunt esse plures immediate effectus: & sic idem quod prius.

¶ 8 Præter. In Deo est eadem potentia generandi, spirandi, & creandi: sed potentia generandi non est nisi ad vnum, similiter nec potentia spirandi, quia in unitate non potest esse nisi vnus filius, & vnus Spiritus sanctus, ergo & potentia creandi terminatur tantum ad vnum. Sed dices, quod vniuersitas creaturarum est quoddammodo vnum secundum ordinem.

¶ 9 Sed contra. Effectum oportet assimilari cause: sed vnitatis Dei non est vnitatis ordinis: quia in Deo non est prius nec posterius: nec superius & inferius, ergo non sufficit vnitatis ordinis ad hoc, quod ab vno Deo plura possint educi.

¶ 10 Præter. Vnius simplicis non est nisi vna actio. Sed ab vna actione non est nisi vnus effectus, ergo ab vno simplici, non potest procedere nisi vnus effectus.

¶ 11 Præter. Creatura procedit a Deo, non solum sicut effectus a causa efficiente: sed etiam sicut exemplar ab exemplari. Sed vnus exemplari est vnum exemplar proprium, ergo a Deo non potest procedere, nisi vna creatura.

¶ 12 Præter. Deus est causa rerum per intellectum. Agens autem per intellectum agit per formam sui intellectus. Cum igitur in diuino intellectu non sit nisi vna forma: videtur quod ab eo non possit procedere, nisi vna creatura. Sed dices, quod licet forma diuini intellectus sit vna secundum rem, quae est eius essentia; tamen attenditur ibi quaedam pluralitas secundum diuersos respectus ad creaturas diuersas: & sic est ibi pluralitas rationis.

¶ 13 Sed contra: aut isti respectus plures sunt in intellectu diuino; aut sunt solum in ratione nostra. Si primo modo, ergo sequitur quod in intellectu diuino erit pluralitas: & non tamen simpliciter. Si secundo modo, sequitur quod Deus non producat creaturas diuersas nisi mediante ratione nostra: ex quo oportet quod diuersas creaturas producat per diuersos respectus ad creaturas, qui non sunt nisi in ratione nostra: & sic habetur propositum, scilicet quod a Deo immediate non procedat multitudo.

¶ 14 Præter. Deus per apprehensionem intellectus sui res in esse producit. Sed in eo non est nisi vna apprehensio; quia suus intellectus est eius essentia, quae est vna, ergo non producit nisi vnam creaturam.

¶ 15 Præter. Illud quod non habet esse nisi in ratione: non est creatum a Deo: quia huiusmodi videtur esse, quaedam uana, ut chimæra & huiusmodi. Sed multitudo non est nisi in ratione, significatur enim per abstractionem a multis: quod in rerum natura non inuenitur, ergo Deus non est causa multitudinis.

¶ 16 Præter. Secundum Platonem, optimi est optima ad ducere. Sed optimum non potest esse nisi vnum. Cum igitur Deus sit optimus, ab eo non potest produci nisi vnum.

¶ 17 Præter. Vniuersitas agit propter finem: facit effectum suum propinquorem fini quantum potest. Sed Deus producendo creaturam ordinat eam in finem, ergo facit eam propinquissimam fini quantum potest. Sed hoc non potest nisi uno modo fieri: ergo Deus non producit nisi vnâ creaturam.

¶ 18 Præter. Iniustum est quod aliquis inaequalia aliis quibus tribuat, nisi aliqua inaequalitate circa eos procedente uel meritorum uel quarumcumque conditionum diuersarum. Sed operationem diuinam non praecedit aliqua diuersitas: alius ipse non esset prima causa omnium, ergo in prima rerum creatione non dedit creaturis inaequalia dona. Sed diuersitas creaturarum & multitudo attenditur secundum hoc, quod plus

Cap. 4. cele Hierar. non remouet a principio.

plus vel minus recipiunt de donis diuinis: ut patet in quarto capi cele. Hierar. ergo in prima rerum creatione, Deus multitudinem non produxit.

¶ 19 Præter. Deus creaturis communicat suam bonitatem quantum capaces sunt. Sed natura superiorum creaturarum capax fuit huiusmodi perfectionis & dignitatis: ut essent cause inferiorum creaturarum. Id enim quod est perfectius: potest agere in id quod est eo imperfectius: & communicare ei suam perfectionem, ergo videtur quod Deus creaturas inferiores mediatis superioribus produxit, & ita ipse immediate non produxit nisi vnâ creaturam aliis superioribus: quaecumque sit illa.

¶ 20 Præter. Quanto aliqua forma: vnt magis immateriales, tanto sunt magis actiue: ut pote magis a potentia separata. vnum quodque enim agit secundum quod est in actu, non secundum quod est in potentia. Sed forma rerum quae sunt in mente angeli: sunt magis immateriales quam forma quae sunt in rebus naturalibus. Cum ergo forma naturales, sint causa formarum sibi similibus: videtur quod multo fortius forma quae sunt in mente angeli produxerint formas rerum naturalium sibi similes. Diuersitas autem rerum: & per consequens multitudo est ex forma, ergo videtur quod multitudo non processit a Deo: nisi mediantibus superioribus creaturis.

¶ 21 Præter. quicquid Deus facit est vnum, ergo ab eo non est nisi vnum. Et ita ipse non erit causa multitudinis.

¶ 22 Præter. Deus non intelligit nisi vnum, quia nihil intelligit extra se: ut probatur in vndecimo Metaph. Sed ipse est causa rerum per intellectum suum, ergo ipse non causat nisi vnum.

¶ 23 Præter. Ansel. dicit, quod creatura in Deo est creatrix essentia. Sed creatrix essentia est tantum vna, ergo & creatura in Deo est tantum vna. Sed hoc modo creatur creatura a Deo secundum quod in ipso praecessit, ergo a Deo non est nisi vna tantum creatura: & sic a Deo non procedit multitudo.

SEB CONTRA: est quod dicitur Sapient. vndecimo. Omnia in numero & pondere & mensura disposuisti Domine, sed numerus non est sine multitudine, ergo a Deo procedit multitudo.

¶ 24 Præter. Virtus Dei praecedit virtutem cuiuslibet alterius rei: sed vnum punctum potest esse principium multarum linearum, ergo sic Deus, quantum sit vnus, potest esse principium creaturarum multarum.

¶ 25 Præter. Illud, quod est proprium vni, in quantum est vnum, maxime competit ei, quod est maxime vnum: sed proprium est vnitatis quod sit multitudinis principium, ergo hoc maxime competit Deo, quod est summe vnum, quod ab eo multitudo procedat.

¶ 26 Præter. Boetius dicit in principio Arithmeticae, quod secundum exemplar numeri Deus res in esse produxit: sed exemplarum, exemplari conformatur, ergo produxit res sub multitudine & numero.

¶ 27 Præter. in Psal. dicitur. Omnia in sapientia fecisti, sed cum sapientis sit ordinare, oportet ea quae per sapientiam fiunt, ordinem habere: & per consequens multitudinem, ergo prout multitudo a Deo processit.

RESPO: dicendum, quod multa non posse procedere ab vno principio immediate, & proprie, videtur esse ex determinatione cause ad effectum: ex qua videtur debere, & necessarium, ut si est talis causa, talis effectus proveniat. Cause autem sunt quatuor, quarum duae, scilicet materia & efficiens: praecedunt causatum secundum esse interduum. Finis vero, cum non

secundum esse tamen secundum intentionem. Forma vero neutro modo secundum quod est forma: quia cum per eam causatum esse habeat, esse eius simul est cum esse causati. Sed in quantum etiam ipsa est finis, praecedit in intentione agentis. Et quamuis forma sit finis operationis, ad quem operatio agentis terminatur: non tamen omnis finis est forma. Est enim aliquis finis intentionis praeter finem operationis, ut patet in domo. Nam forma eius est finis terminans operationem aedificatoris, non tamen ibi terminatur intentio eius: sed ad ulteriorem finem, quae est habitatio: ut sic dicatur quod finis operationis est forma domus, intentionis vero habitatio. Debitum igitur essendi tale causatum non potest esse ex forma in quantum est forma, quia sic, concomitatur causatum: sed vel ex virtute cause efficientis, vel ex materia, vel ex fine, siue sit finis intentionis, siue finis operationis. Non potest autem dici in deo, quod effectus eius habeat debitum essendi ex materia. Nam cum ipse sit totius esse actor, nihil quolibet modo esse habens praesupponitur eius actioni: ut sic ex dispositione materiae necesse sit dicere talem vel talem eius esse effectum. Similiter nec ex potentia effectiua. Nam cum eius actiua potentia sit infinita, non terminatur ad vnum nisi ad id quod esset equale sibi, quod nulli effectui competere potest, unde, si inferiorem sibi effectum producere sit necesse, potentia sua, in quantum in se est, non terminatur ad hunc, vel illum distantiam gradum, ut sic debitum sit ex ipsa virtute actiua talem, vel talis effectum produci. Similiter nec ex fine intentionis. Hic enim finis est diuina bonitas, cui nihil accrescit ex effectuum productione. Nec iterum per effectus potest totaliter representari, vel eis totaliter communicari, ut sic possit dici, quod debitum sit talem, vel talis Dei effectum esse, ut totaliter diuinam bonitatem participet: sed possibile est effectum multis modis eam participare. unde nullius eorum necessitas est ex fine. Sic ex fine necessitas sumitur, quando in intentione finis compleri non potest vel omnino, vel inconuenienter, nisi hoc vel illo existente. Relinquitur igitur, quod debitum in operibus diuinis esse non potest nisi ex forma, quae est finis operationis. Ipsa enim, cum non sit infinita habet determinata principia, sine quibus esse non potest: & determinatum modum esse, ut si dicamus, quod si supposito quod Deus intendat hominem facere, necessarium est & debitum, quod animal rationale ei conferat, & corpus organicum, sine quibus homo esse non potest. Et similiter possunt dicere in vniuerso. Quod enim Deus tale vniuersum constitutur voluerit, non est necessarium, neque debitum, neque ex fine, neque ex potentia efficientis, neque materiae, ut ostensum est. Sed supposito quod tale vniuersum producere voluerit, necessarium fuit quod tales & tales creaturas produxerit, ex quibus talis forma vniuersi conurgeret. Et cum ipsa vniuersi perfectio, & multitudo, & diuersitas rerum requiratur: quia in vniuersum inueniri non potest propter recessum a complemento bonitatis primae: necesse fuit ex suppositione formae intentae, quod Deus multas creaturas & diuersas produceret: quasdam simplices, quasdam compositas, & quasdam corruptibiles, & quasdam incorruptibiles. Hae autem qui dam Philosophi non considerantes diuersimode a veritate deuiarunt. Quidam namque non intellegentes Deum vniuersi esse auctorem, posuerunt materiam non ab alio existentem, & ex eius necessitate, re

lib. q. 47. 2. 1. Et 2. 6. 3. 39. vsque ad 45. & 3. cap. 97.

Art. praec.

lib. 10. 6. 9. tom. 3.

lib. 2. com. 38. tom. 2.

In Timoe. circa finem folii a primo lib. numer.

lib. 1. ca. 2. in principi.

In isto arti.

rum diuersitatem produci, vel secundum raritatem, vel secundum spissitudinem materiae res diuersificantes, vt antiquissimi naturalium Philosophorum: qui tantum causam materialem perceperant, vel secundum actionem alicuius causae efficientis, quae secundum diuersitatem materiae diuersos effectus producebat, sicut Anaxago. posuit intellectum diuinum, qui diuersas res producebat, eas a commitione materiae segregando: & sicut Empedo. qui per amicitiam & hanc, secundum diuersitatem materiae, diuersos effectus vario modo distinctos, vel coniunctos ponebat. Quorum falsitas apparet ex duobus. Primo ex hoc, quod non ponebant omne esse a primo & summo ente esse, quod in alia quaestione est ostensum. Secundo quia secundum eos sequebatur, quod partium vniuersi distinctio, & earum ordo essent a casu, quia sic necesse erat propter materiae necessitatem. Alij plurimam rerum, & modos diuersos earum ex necessitate causae efficientis ponebant, sicut Auic. & eius sequaces. Posuit enim quod primum ens in quantum intelligit seipsum producit vnum tantum causatum quod est intelligentia prima; quam necesse erat simplicitate primi entis deficere: vt pote in quantum potentialitas incipit admisceri actui, in quantum esse recipiens ab alio non est solum esse, sed quodammodo potentia ad illud. Et sic in quantum intelligit primum ens, procedit ab ea alia intelligentia ea inferior: in quantum vero intelligit potentiam suam, procedit ab ea corpus caeli, quod mouet, in quantum vero intelligit actum suum, procedit ab ea anima caeli primi: & sic consequenter multiplicatur per multa media res diuersas. Sed haec etiam positio stare non potest. Primo, quia ponit potentiam diuinam terminari ad vnum effectum, qui est intelligentia prima. Secundo, quia ponit alias substantias praeter Deum esse aliarum creatrices, quod esse impossibile in alia quaestione ostensum est. Sequitur etiam ad hanc positionem, sicut & ad primas, quod decor ordinis vniuersi sit casualis, ex quo rerum diuersitatem non ascribit intentioni finis, sed terminationi potentiarum actiuarum ad suos effectus. Alij vero circa debitum causae finalis errauerunt, sicut Plato & eius sequaces. Posuit, n. quod bonitati Dei ab eo intellecta & amata debitum esset tele vniuersum producere, vt sic optimus optimi produceret. Quod quidem potest esse verum, si solum quantum ad ea quae sunt, respiciamus, non autem si respiciamus ad ea quae esse possunt hoc enim vniuersum est optimum eorum quae sunt, & quod sit sic optimum, ex summa Dei bonitate habet, non tamen bonitas Dei est ita obligata huic vniuerso, quin melius vel minus bonum aliud vniuersum facere potuisset. Quidam etiam debitum diuinae bonitatis etauerunt, sicut Manichaei, qui cum considerarent Deum esse optimum, crediderunt a Deo esse ratum illas creaturas, quae inter alias sunt optimae, scilicet spirituales & incorruptibiles corporalia vero & corruptibilia alteri attribuerunt principio. Ex his etiam forte procedit Origenis error dicens huic contrarios. Considerant enim Deum esse optimum & iustum, vnde ab ipso primo fuisse eonditas optimas creaturas, scilicet rationales, ex illa uero, scilicet rationales creaturas, quibus ex libero arbitrio diuersi modo operantibus in bonum, vel in malum defectum esse dicebat, vt dicitur in gradus rerum in vniuerso constituerentur, dicens illas rationales creaturas, quae ad Deum conuersae sunt in angelicam dignitatem.

8. phy. apd Arist. com. 37. & 77. 2. Et. phy. c. 5. 4. & li. 8. co. 2. l. 2.

Ar. 4. 5. & 6. huius q.

Lib. 9. met. cap. 4.

Ar. 4. huius q.

Li. 1. periar. co. 7. & 8.

tatem esse promotas, & secundum diuersos ordines, prout, magis & minus meruerunt: e contrario vero ceteras rationales, quae per liberum arbitrium peccauerunt in inferiora dicit esse prolapsas & corporibus alligatas, quasdam quidem Soli, Lunae, & Stellis, quae minus peccauerunt, quasdam vero corporibus hominum, quasdam in demones esse conuersas. Vtrique enim error ordine vniuersi praeterire videtur in sua consideratione, considerando tantummodo singulas partes eius. Ex ipso enim ordine vniuersi potuisset eius ratio apparere, quod ab vno principio nulla meritorum differentia praecedente, oportuit diuersos gradus creaturarum institui, ad hoc, quod vniuersum esset completum (representate vniuerso per multiples & varios modos creaturarum, quod in diuina bonitate simpliciter & indistincte praerexit) sicut & ipsa perfectio domus & humani corporis diuersitatem partium requirit. Neutrum autem eorum esset completum si omnes partes vniuersi conditionis existerent: sicut si omnes partes humani corporis essent oculus. Aliarum enim partium deessent officia. Et similiter si omnes partes domus essent tectum, domus complementum & finem suum non consequeretur, vt scilicet ab imbris & caumatibus defendere posset. Sic igitur dicendum est, quod ab vno primo multitudine & diuersitate creaturarum processit non propter materiae necessitatem, nec propter potentiae limitationem, nec propter bonitatem, nec propter bonitatis obligationem, sed ex ordine sapientiae, vt in diuersitate creaturarum perfectio consisteret vniuersi. A d 1<sup>m</sup> dicendum, quod sicut Deus est vnus: ita & vnum produxit. Non solum quia vniuersum quodque in se est vnum: sed etiam quia omnia quodammodo sunt vnum perfectum, quae quidem vnitatis diuersitatem partium requirit: vt ostensum est. A d 2<sup>m</sup> dicendum, quod creatura assimilatur Deo in vnitatem in quantum vnaqueque in se vna est, & in quantum omnes vnum sunt vnitatis ordinis, vt dictum est. A d 3<sup>m</sup> dicendum, quod malitia totaliter in non esse consistit: multitudo autem causatur ex ente. Ipsa enim differentia per quam entia diuiduntur adiuuicem: quoddam ens est. vnde Deus non est actor tendendi ad non esse, sed est omnium esse actor. non est principium malitiae: sed est principium multitudinis. Secundum autem quod duplex est vnum: quoddam scilicet quod conuertitur cum ente, quod nihil addit praeter ens nisi indiuisiorem: & hoc vnum priuat multitudinem, in quantum multitudo ex diuisione causatur. Non quidem multitudinem extrinsecam quam vnum constituit, sicut pars: sed multitudinem intrinsecam quae vnitati opponitur. Non enim ex hoc quod aliquid dicitur esse vnum, negatur quin aliquid sit extra ipsum quod cum eo constituat multitudinem: sed negatur diuisio ipsius in multa. Aliud vero vnum est quod est principium numerum, quod supra rationem entis addit mensurationem. Et huius vniuersi multitudo est priuatio, quia numerus sit per diuisionem ordinis. Nec tamen multitudo priuat vnitatem totaliter, cum diuisio toto adhuc remaneat pars indiuisa: sed remouet vnitatem totius. Sed malitia quantum est in se remouet bonitatem, in nullo modo eam constituit: nec ab ea constituitur. A d 4<sup>m</sup> dicendum, quod ens alio modo se habet ad ea quae sub ente continentur: & alio modo animal vel quodlibet aliud genus ad species suas. Species autem adit super genus, vt homo supra animal differentiatur aliquam,

In solutio- ne preced.

In cor. art.

In cor. art.

D. 79.

aliquam, quae est extra essentiam generis. Animal n. nominat tantum naturam sensibilem, in qua rationale non continetur, sed ea, quae continentur sub ente, non addunt aliquid supra ens quod sit extra essentiam eius. vnde non oportet quod illud quod est causa animalis in quantum est animal, sit causa rationalis in quantum huiusmodi. Oportet autem illud quod est causa entis in quantum est ens, esse causam omnium differentiarum entis: & per consequens totius multitudinis entium. A d 5<sup>m</sup> dicendum, quod appropriatio causae ad effectum attenditur secundum assimilationem effectus ad causam. Assimilatio autem creaturae ad Deum attenditur secundum hoc, quod creatura implet id quod de ipsa est in intellectu & voluntate Dei. Sicut artificia simulantur artifici in quantum in eis exprimitur forma artis, & ostenditur voluntas artificis de eorum constitutione. Nam sicut res naturalis agit per formam suam: ita artifex per suum intellectum & voluntatem. Sic igitur Deus propria causa est vniuersi cuiusque creaturae: in quantum intelligit & vult vnamquamque creaturam esse. Quod autem dicitur idem non posse esse plurius proprium, intelligendum est quod fit propriatio per adaequationem: quod in proposito non contingit. A d 6<sup>m</sup> dicendum, quod solutio patet ex dictis. A d 7<sup>m</sup> dicendum, quod licet sit quaedam similitudo creaturae ad Deum, non tamen est adaequatio, vnde non oportet quod si vnitatis Dei caret omni multitudine & compositione, quod propter hoc oporteat talem esse creaturam vnitatem. A d 8<sup>m</sup> dicendum, quod licet effectus non possit excedere causam suam: tamen causa potest excedere effectum. Et ideo, licet ab vna causa possint procedere plures effectus: tamen non potest vnus effectus a pluribus causis immediate procedere. A d 9<sup>m</sup> dicendum, quod licet eadem sit potentia in Deo generandi & creandi secundum rem, non tamen idem respectus in vtraque connotatur. Sed potentia generandi connotat respectum ad id quod procedit ad naturam, & ideo oportet tantum vnum esse. Sed potentia creandi importat respectum ad id quod procedit per voluntatem, vnde non oportet quod sit vnum. A d 10<sup>m</sup> dicendum, quod non oportet (sicut dictum est) vniuersi vnitatem esse in creatura, & in Deo, licet creatura Deum in vnitatem imiteretur. A d 11<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis actio Dei sit vna & simplex, quia est eius essentia: non tamen oportet quod sit vnus tantus effectus, sed multi, quia ex actione diuina procedit effectus secundum ordinem sapientiae & arbitrium voluntatis. A d 12<sup>m</sup> dicendum, quod quando exemplatum perfecte representat exemplar ab vno exemplari, non est nisi vnum exemplatum: nisi per accidens, in quantum exemplata materialiter distinguuntur. Creaturae vero, non perfecte imitatur suum exemplar: vnde diuersimode possunt ipsum imitari, & sic esse diuersa exemplata, perfectus autem modus imitandi est vnus tantum: Et propter hoc filius qui perfecte imitatur patrem, non potest esse nisi vnus. A d 13<sup>m</sup> dicendum, quod licet forma intellectus diuini sit vna tantum secundum rem: est tamen multiplex ratione, secundum diuersos respectus ad creaturam: prout scilicet intelligitur creatura diuersimode formam diuini intellectus imitari. A d 14<sup>m</sup> dicendum, quod isti diuersi respectus ad creaturam non solum sunt in intellectu nostro: sed etiam

in intellectu diuino. Nec tamen diuersa aliqua sunt in intellectu diuino: in quibus Deus intelligat, quia intelligit tantum vno, quod est sua essentia: sed sunt ibi multa, vt ab ipso intellecta. Sicut enim nos intelligimus quod creatura potest Deum multipliciter imitari: ita & Deus hoc intelligit, & per consequens intelligit diuersos respectus creaturae ad Deum. A d 15<sup>m</sup> dicendum, quod sicut Deus vno intelligit omnia: ita et per vnam apprehensionem. Nam actu intellectus oportet esse vnum vel multos, secundum vnitatem vel multitudinem principii quo intelligitur. A d 16<sup>m</sup> dicendum, quod licet multitudo praeter multam non sit nisi in ratione, multitudo tamen in multis, est et in rerum natura. Sicut et animal commune non est, nisi in ratione, natura tamen animalis est in singularibus. Et propter hoc, multitudinem & animalis naturam oportet reducere in Deum, sicut in causam. A d 17<sup>m</sup> dicendum, quod vniuersum quod est a Deo productum: est optimum respectu eorum quae sunt, non tamen respectu eorum, quae Deus facere potest. A d 18<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa tener: quod id quod est ad finem potest totaliter & perfecte consequi finem per modum adaequationis, quod in proposito non contingit. A d 19<sup>m</sup> dicendum, quod illa ratio est Origenis, nec habet magnam efficaciam. Non enim est contra iustitiam quod inaequalia, aequalibus dentur, nisi quando alicui redditur debitum, quod in prima rerum creatione non potest dici. Quod enim ex propria liberalitate datur, potest dari plus vel minus secundum arbitrium dantis, & secundum quod eius sapientia requirit. A d 20<sup>m</sup> dicendum, quod licet creaturae aliae sint angelo inferiores: tamen earum productio requirit infinitam virtutem producentis, in quantum per creationem producuntur in esse, vt pote non ex praesentia materia factae. Et ideo omnes creaturae, quae non sunt factae ex praesentia materia: oportet dicere immediate a Deo esse creatas. A d 21<sup>m</sup> dicendum, quod cum creatio terminetur ad esse tamquam ad proprium effectum: impossibile est dicere, ea quae a Deo creantur, ab angelis formas habere, cum omne esse sit a forma. In solut. ad 7. argum. A d 22<sup>m</sup> dicendum, quod licet quicquid Deus facit in se sit vnum: tamen haec vnitatis (vt dictum est) non remouet omnem multitudinem: sed manet illa cuius vnum est pars. A d 23<sup>m</sup> dicendum, quod verbum Philosophi cum dicit quod Deus nihil intelligit extra se, non est intelligendum, quasi Deus ea quae sunt extra ipsum non intelligat: sed quia illa etiam quae extra ipsum sunt, non extra se, sed in se intuetur: quia per essentiam suam omnia alia cognoscit. A d 24<sup>m</sup> dicendum, quod creatura dicitur esse in Deo dupliciter, vno modo sicut in causa gubernante & conseruante esse creaturae. Et sic praesupponitur esse creaturae distinctum a creatore ad hoc quod creatura a Deo esse dicatur. Non enim intelligitur creatura conseruari in esse, nisi secundum quod iam habet esse in propria natura, secundum quod esse creaturae a Deo distinguitur. vnde creatura hoc modo in Deo existens non est creaturae essentia. Alio modo dicitur creatura esse in Deo, sicut in virtute causae agentis: vel sicut in cognoscente. Et sic creatura in Deo est ipsa essentia diuina: sicut dicitur Ioan. 1. quod factum est in ipso vita erat. Quamuis autem hoc modo creatura in Deo existens sit diuina essentia, non tamen per istum modum

1. bernard. cap 7. & 8.

D. 58

D. 409

Lib. 12. me. co. 5. 1. 10. 3.



dum est ibi vna tantum creatura, sed multae. Na essentia Dei est sufficiens medium ad cognoscendum diuersas creaturas, & sufficiens virtus ad eas producendas.

ARTICVLVS XVII.

Vtrum mundus semper fuerit.

1. p. q. 49. ar. 1. Et d. 1. q. 1. 2. 5. & d. 2. q. 1. ar. 3. Er. 2. cont. c. 34. & 37. cap. 4. par. 1. & 2. prim.

Lib. 2. c. 8. tom. 2.

Lib. 9. met. cap. 4.

Glossa Ite linearu ibi.

DECIMO SEPTIMO Queritur. Vtrum mundus semper fuerit. Et videtur quod sic: quia proprium semper consequitur id cuius est proprium, sed sicut dicit Dionysius quarto cap. cele. Hiera, proprium est diuine bonitatis ad communicationem sui ea quae sunt vocare: quod quidem fit creaturas producendo. Cum ergo diuina bonitas semper fuerit, videtur quod semper creaturas in esse produxerit. Et ita videtur quod semper fuerit mundus.

¶ 2 Præ. Deus non denegauit alicui creaturæ id, cuius est capax secundum suam naturam: sed aliqua creaturæ fuerit, quarum natura est capax, vt semper fuerit, sicut celum. ergo videtur quod hoc fuerit celum, collatum, vt semper esset. Sed celo existente oportet ponere alias creaturas esse, sicut probat Philosophus in secundo de celo, & mundo. ergo videtur quod mundus fuerit semper. Probatio media, omne quod est incorruptibile habet virtutem, vt sit semper: quia si haberet virtutem vt esset aliquo tempore determinato tantum, non posset esse semper, & ita non esset incorruptibile. Celum autem est incorruptibile. ergo habet naturam quod sit semper. Sed dicendum, quod celum non est simpliciter incorruptibile. Decideret enim in nihil nisi per virtutem Dei contineretur in esse. Sed contra. Non est reputandum aliquid esse possibile vel contingens, pp hoc quod eius destructio sequitur ex destructione consequentis: licet enim hominem esse animal sit necessarium, tamē destructio eius sequitur ad destructionem huius consequentis, hominem esse substantiam. Non ergo videtur quod propter hoc possit dici, celum esse corruptibile: quia eius non esse sequitur ad aliquam positionem, qua ponitur Deus suam continentiam subtrahere creaturis.

¶ 4 Præ. Sicut Auicenna probat in sua Metaphysica, quilibet effectus in comparatione ad suam causam est necessarius, quia si posita causa non necessario sequitur effectus, adhuc posita causa possibile erit effectum esse vel non esse: quod autem est in potentia non reducitur in actum nisi per id quod est actu. vnde oportebit quod præter causam prædictam, sit aliqua alia causa, quæ faciat effectum prodire in actum ex potentia: qua possibile erat ipsum esse vel non esse posita causa. Ex quo potest accipi quod posita causa sufficienti necesse est ipsum poni. Sed Deus est causa sufficiens mundi. Cum ergo Deus fuerit semper, & mundus fuit semper.

¶ 5 Præ. Omne quod est ante tempus, est æternum. A Eui enim non est ante tempus, sed incipit simul cum tempore: sed mundus fuit ante tempus. Fuit enim creatus in primo instanti temporis, quod constat esse ante tempus. Dicitur enim Gene. 1. In principio creauit Deus celum, &c. Glo. 1. In principio temporis, ergo mundus fuit ab æterno.

¶ 6 Præ. Idem manens idem semper facit idem, nisi impediatur. Sed Deus semper idem manens: sicut in Psalmo legitur. Tu autem idem ipse es. Cum igitur in sua actione impediatur non possit propter infinitatem suæ potentie, videtur quod semper idem faciat. Et ita cum aliquando mundum produxerit, videtur

quod etiam semper ab æterno produxerit. ¶ 7 Præ. Sicut homo necessario vult suam beatitudinem: ita Deus necessario vult suam bonitatem, & quod ad eam pertinet. Sed ad bonitatem diuinam pertinet productio creaturarum in esse. ergo hoc Deus necessitate vult: & ita videtur quod ab æterno produxerit creaturas voluerit, sicut voluit ab æterno bonitatem suam esse. Sed dicendum, quod ad bonitatem Dei pertinet quod creaturæ producantur in esse: non autem quod producantur in esse ab æterno. Sed contra. Maioris liberalitatis est aliquid citius dare quam tardius: sed liberalitas diuinæ bonitatis est infinita. ergo videtur quod ab æterno esse creaturis dederit.

¶ 9 Præ. Augustinus dicit. Illud dico te velle: quod facis si potes. Sed Deus ab æterno voluit mundum producere: aliis fuisset mutatus si accessisset ei noua voluntas mundi creandi. Cui ergo nulla impotentia ei conueniat: videtur quod ab æterno mundum produxerit.

¶ 10 Præ. Si mundus non semper fuit, antequam mundus esset: aut erat possibile ipsum esse: aut non. Si non erat possibile, ergo impossibile erat ipsum esse, & necesse non esse: & sic nunquam fuisset in esse productus. Si autem possibile erat eum esse, ergo erat aliqua potentia respectu ipsius: & ita erat aliquid subiectum siue materia, cum potentia non nisi in subiecto esse possit. Sed si fuit materia, fuit & forma: cum materia non possit omnino esse a forma denudata. ergo fuit aliquod corpus compositum ex materia & forma, & ex consequenti fuit totum vniuersum.

¶ 11 Præ. Omne quod fit actu, postquam fuit possibile fieri: educitur de potentia in actum. Si ergo mundum fuit possibile fieri, antequam esset: oportet dicere mundum educitum esse de potentia in actum, & ita materiam præcessisse & fuisse æternam. Ex quo sequitur idem quod prius.

¶ 12 Præ. Omne agens, quod de nouo incipit agere: mouetur de potentia in actum: sed hoc Deo non potest competere, cum ipse sit omnino immobilis. ergo videtur quod ipse non incipit de nouo agere, sed quod ab æterno mundum produxerit.

¶ 13 Præ. Agens per voluntatem, si incipit facere quod prius volebat: cum antea non fecisset, oportet ponere aliquid esse nunc inducens ipsum ad agendum, quod prius non inducebat: quod est quodammodo expergefaciens ipsum. Sed non potest dici quod aliquid aliud fuerit, præter Deum ante mundum, quod de nouo eum induxerit ad agendum. Cum ergo ab æterno voluerit mundum facere (alias voluntati eius aliquid accreuisset): videtur quod ab æterno fecerit.

¶ 14 Præ. Nihil mouet voluntatem diuinam ad agendum: nisi bonitas eius. Sed bonitas diuina semper eodem modo se habet. ergo & voluntas Dei semper se habet ad productionem creaturarum, & ita ab æterno creaturas produxit.

¶ 15 Præ. Illud quod est semper in principio & in fine sui nunquam incipit nec desinit: quia, vnaquæque res est post sui principium & ante sui finem. Sed tempus semper est in sui principio & in sui fine: nihil enim est temporis nisi instans, quod est finis præteriti, & principium futuri. ergo tempus nunquam incipit nec desinit: sed semper est, & per consequens motus semper, & mobile semper, & totus mundus: Tempus enim non est sine motu, nec motus sine mobili, nec mobile sine mundo. Sed dicendum, quod primum instans temporis non est finis præteriti, nec vltimum principium futuri.

8. conf. c. 9. hēt aliquid simile. co. 1.

5. de trin. ua. 16. com 3.

Sed

¶ 16 Sed contra. Nunc temporis semper consideratur vt fluens, & in hoc differt a nunc æternitatis. Sed quod fuit ab alio in aliud fluit. ergo oportet, omne nunc a priori: in nunc posterius fluere. ergo impossibile est esse aliquid primum vel vltimum nunc.

¶ 17 Præ. Motus sequitur mobile, & tempus sequitur motum. Sed primum mobile cum sit circulare, non habet principium neque finem, quia in circulo non est accipere principium & finem in actu. ergo neque motus neque tempus habent principium, & sic idem quod prius. Sed dicendum, quod licet ipsum corpus circulare non habeat principium magnitudinis, habet tamen principium durationis.

¶ 18 Sed contra. Duratio motus sequitur mensuram magnitudinis, quia secundum Philosophum quanta est magnitudo, tantus est & motus, & tantum tempus. Si ergo in magnitudine corporis circularis non est aliquid principium, nec in magnitudine motus & temporis, erit principium: & per consequens, nec in eorum duratione, cum eorum duratio, & præcipue temporis, sit eorum magnitudo.

¶ 19 Præ. Deus est causa rerum per scientiam suam. Scientia autem relative dicitur ad scibile. cum igitur relatiua sint simul natura, & scientia Dei sit æterna, videtur quod res sint ab ipso ab æterno productæ.

¶ 20 Præ. Aut Deus præcedit mundum natura tantum aut duratione. Si natura tantum sicut causa effectum sibi coæuum: videtur quod cum Deus fuerit ab æterno, & quod creaturæ fuerint ab æterno. Si autem præcedit mundum duratione: ergo est accipere aliquam durationem priorem duratione mundi, quæ se habet ad durationem mundi: vt prius ad posterius. Sed duratio quæ habet prius & posterius est tempus. ergo ante mundum fuit tempus, & per consequens motus & mobile: & sic idem quod prius.

¶ 21 Præ. Augustinus dicit. Deum ab æterno Dominum non fuisse dicere nolo. Sed quodcumque fuit Dominum, habuit creaturam sibi subiectam. ergo non est dicendum quod creatura non fuerit ab æterno.

¶ 22 Præ. Deus potuit mundum producere, antequam produxerit: alias impotens fuisset. Sciuit etiam ante producere: alias ignorans esset: videtur etiam quod voluit, alias inuidus fuisset. ergo vide quod non incœperit de nouo producere creaturas.

¶ 23 Præ. Omne quod est finitum est communicabile creaturæ. Sed æternitas est quoddam finitum, alias nihil posset esse vltra æternitatem: dicitur enim. Exod. 15. Dñs regnauit in æternū & vltra. ergo videtur quod creatura fuerit æternitatis capax. Et sic conueniens fuit diuinæ bonitati quod creaturam ab æterno produxerit.

¶ 14 Præ. Omne quod incipit habet mensuram suæ durationis. Sed tempus non potest habere aliquam mensuram suæ durationis, non enim mensuratur æternitate, quia sic semper fuisset. Nec æuo, quia sic in perpetuum duraret. Nec tempore: quia nihil est mensura sui ipsius. ergo tempus non incipit esse: & ita nec mobile nec mundus.

¶ 25 Præ. Si tempus incœpit esse, aut incœpit esse in tempore, aut in instanti. Sed non incœpit esse in instanti, quia in instanti tempus nondum est. Nec iterum in tempore, quia sic nihil temporis ante tempus terminum esset. nihil enim rei est antequam res esse incipiat. ergo tempus non incœpit esse, & sic idem quod prius.

¶ 26 Præ. Deus ab æterno fuit causa rerum: alias oportere dicere quod prius fuit causa in potentia, & postea in actu, & sic esset aliquid prius: quod reduceret ipsum de

potentia in actum, quod est impossibile. nihil autem est causa, nisi causatum habeat. ergo mundus fuit a Deo ab æterno creatus.

¶ 27 Præ. Verum & ens conuertitur. Sed multa sunt vera ab æterno: sicut hominem non esse asinum, & mundum futurum esse, & multa similia. ergo videtur quod multa sunt entia ab æterno, & non solum Deus. Sed dicendum, quod omnia ista sunt vera veritate prima quæ Deus est.

¶ 28 Sed contra. Alia veritas est huius propositionis mundum futurum esse, & huius hominem non esse asinum, quia posito per impossibile quod vna sit falsa, adhuc reliqua erit vera. Sed veritas prima non est alia & alia. ergo non sunt vera veritate prima.

¶ 29 Præ. Secundum Philosophum in prædicamentis, ex eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est. Si igitur multæ propositiones veræ sint ab æterno, videtur quod res per eas signatæ ab æterno extiterint.

¶ 30 Præ. Deo idem est dicere quod facere. vnde in Ps. ult. Dixit & facta sunt. Sed dicere Dei æternū: alias filius quod est verbum patris non est patri coæternus. ergo & facere Dei est æternū, & ita mundus est factus ab æterno.

SED CONTRA est quod dicitur. Prouerb. 8. Ex ore diuinæ sapientiæ. Nondum erant abyssi, & ego iam concepta eram: necdum fontes aquarum eruperant. Necdum montes graui mole cõstitierant, ante oculos ego parturiebar: adhuc terram non fecerat, & flumina, & cardines orbis terræ. ergo cardines orbis terræ & flumina & terra non semper fuerunt.

¶ 2 Præ. Secundum Priscianum, quanto tempore iuniores, tanto intellectu perspicaciores: sed perspicacitas non est infinita. ergo nec tempus, quo perspicacitas creuit, fuit infinitum, & percõsequens nec mundus.

¶ 3 Præ. Iob 14. Alluuione paulatim terra cõsumitur, sed terra non est infinita. Si ergo fuisset tempus infinitum iam totaliter esset consumpta, quod patet esse falsum.

¶ 4 Præ. constat Deum naturaliter esse mundo priorem: sicut causam effectum: sed in Deo idem est duratio & natura. ergo Deus duratione prior est mundo, & ita mundus non semper fuit.

RESPON. Dicendum, quod firmiter tenendum est, mundum non semper fuisse, sicut fides Catholica docet. Nec hoc potest aliqua physica demonstratione efficaciter impugnari. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod sicut in questione alia est habitum, in operatione Dei non potest accipi aliquid debitum ex parte causæ materialis, neque potentie actiue agentis, nec ex parte finis vltimi, sed solum ex parte formæ, quæ est finis operationis, ex cuius præsuppositione requiritur quod talia existant qualia competunt illi formæ. Et ideo aliter dicendum est de productione vnius particularis creaturæ, & aliter de exitu totius vniuersi a Deo. Cuius loquimur de productione alicuius singularis creaturæ, potest assignari ratio, quare talis sit ex aliqua alia creatura, vel saltim ex ordine vniuersi, ad quæ quælibet creatura ordinatur, sicut pars ad formam totius. Cum autem de toto vniuerso loquimur educendo in esse, non possumus ulterius aliquid creatum inuenire, ex quo possit sumi ratio, quare sit tale, vel tale. vnde, cum nec etiam ex parte diuinæ potentie, quæ est infinita, nec diuinæ bonitatis, quæ rebus non indiget, ratio determinata dispositionis vniuersi sumi possit, oportet quod eius ratio sumatur ex simplici voluntate producentis, vt si gramus, quare quantitas celi sit tanta & non maior, non potest huius ratio reddi nisi ex voluntate producentis. Et pp hoc est, vt Rabbi Moy. dicit, diuina scriptura inducit homines ad considerationem celestium corporum, per

in prædicamento substantie non pcul a sine

per quorum dispositionem maxime ostenditur, quod omnia subiacent voluntati & providentiae creatoris. Non enim potest assignari ratio, quare talis stella tantum a tali distet, vel aliqua huiusmodi, quae in dispositione caeli consideranda occurrunt: nisi ex ordine sapientiae Dei. vnde dicitur Isaia. 40. Leuate in excelsum oculos vestros & videte quis creauit hoc. Nec obstat, si dicatur quod talis quantitas consequitur naturam caeli, vel celestium corporum, sicut & omnium natura constantium est aliqua determinata quantitas: quia, sicut diuina potentia non limitatur ad hanc quantitatem magis quam ad illam, ita non limitatur ad naturam cui debeatur talis quantitas, magis quam ad naturam, cui alia quantitas debeatur. Et sic eadem redibit quaestio de natura, quae est de quantitate: quauis concedamus, quod natura caeli non sit indifferens ad quamlibet quantitatem, nec sit in eo possibilitas ad aliam quantitatem nisi ad istam. Non sic autem potest dici de tempore, vel temporis duratione. Nam tempus est extrinsecum a re sicut & locus, vnde etiam in caelo, in quo non est possibilitas respectu alterius quantitatis, vel accidentis interius inherens: est tamen in eo possibilitas respectu loci & situs, cum localiter moueatur, & etiam respectu temporis, cum semper tempus succedat tempori, sicut est successio in motu. & in vbi. vnde non potest dici, quod neque tempus neque vbi consequatur naturam eius, sicut de quantitate dicebatur. vnde patet, quod ex simplici Dei voluntate dependet, quod praestigatur vniuerso determinata quantitas durationis, sicut & determinata quantitas dimensionis. vnde non potest necessario concludi aliquid de vniuersi duratione, vt per hoc ostendi possit demonstratiue mundum semper fuisse. Quidam vero non considerantes exitum vniuersi a Deo, coacti sunt circa inceptionem mundi errare. Quidam namque causam agentem praetermittentes, solam materiam a nullo creatam ponentes, quae omnium causa esset, sicut antiquissimi naturales, necessario habuerunt dicere materiam semper fuisse. Cui enim nihil se educat de non esse in esse, oportet causam aliam habere quod incipit esse. & hi posuerunt vel mundum semper fuisse continue, quia non ponebant nisi naturaliter agentia, quae determinabantur ad vnu, ex quo oportebat, quod semper idem effectus sequeretur. Vel eam interruptione, sicut Democritus, qui ponebat mundum vel mundos potius multoties fuisse compositos & dissolutos casu, propter casualem motum atomorum. Sed quia inconueniens videbatur, quod omnes conuenientiae & vtilitates in rebus naturalibus existentes essent a casu, cum semper vel in pluribus inueniantur, quod tamen necesse erat sequi si solum materia poneretur, & praecipue cum inueniantur quidam effectus, ad quos causalitas materiae non sufficit: ideo alii posuerunt causam agentem: sicut Anax. intellectum, & Empe. amicitiam & litem. Sed tamen isti non posuerunt huiusmodi causas agentes vniuersi esse, sed ad modum aliorum particularium agentium, quae agunt materiam transmutando de vno in aliud. vnde necesse erat eis dicere, quod materia esset aeterna, vt pote non habens causam sui esse, sed mundum incepisse, quia omnis effectus causa agentis per motum sequitur suam causam in duratione, eo quod effectus non est nisi in termino motus, ante quem est principium motus, cum quo simul oportet esse agens, a quo est principium motus. Arist. vero considerans, quod si ponatur causa constituens mundum

lib. 8. phil. co. 2. to 2. 2

lib. 8. phil.

dum agere per motum, sequeretur quod sit abire in infinitum, quia ante quemlibet motum erit motus, posuit mundum semper fuisse. Non enim processit ex consideratione illa, qua intelligitur exitus vniuersi esse a Deo, sed ex illa consideratione, qua ponitur aliquod agens incipere operari per motum: quod est particularis causa & non vniuersalis. Et propter hoc ex motu, & immobilitate primi motoris, rationes luas sumit ad mundi aeternitatem ostendendam. vnde diligenter consideranti, rationes eius apparent quasi rationes disputantis contra positionem. vnde & in principio octauo Phys. mota quaestione de aeternitate motus, praemittit opiniones. Anax. & Empe. contra quas disputare intendit. Sed sequaces Arist. considerantes exitum totius vniuersi a Deo per suam voluntatem, & non per motum, conati sunt ostendere mundi aeternitatem per hoc, quod voluntas non retardat facere quod intendit, nisi propter aliquam inuouationem vel immutationem, saltem quam necessesse est imaginari in successione temporis, dum vult facere hoc tunc, & non prius. Sed isti etiam in defectu similem inciderunt, in quem & praedicti. Considerauerunt enim primum agens ad similitudinem alicuius agentis, quod suam actionem exercet in tempore, quamuis per voluntatem agat: quod tamen non est causa ipsius temporis, sed tempus praesupponit. Deus autem est causa etiam ipsius temporis. Nam & ipsum tempus in vniuersitate eorum, quae a Deo facta sunt, continetur: vnde, cum de exitu vniuersi esse a Deo loquimur, non est considerandum quod tunc & non prius fecerit. Ista enim consideratio, tempus praesupponit ad factionem, non autem subiicit factioni. Sed si vniuersitatis creaturae productione consideramus, inter quas est etiam ipsum tempus: est considerandum quare tali tempori talem mensuram praefixerit, non quare hoc fecit in tali tempore. praefixio autem mensurae temporis, dependet ex simplici voluntate Dei, qui voluit, quod mundus non esset semper: sed quoadque esse inciperet, sicut & voluit quod caelum nec esset maius, vel minus. A d. p. r. i. m. v. m. ergo dicendum, quod bonitatis proprium est producere res in esse, mediante voluntate, cuius est obiectum. vnde non oportuit, quod quandoque fuit diuina bonitas, res producerentur in esse, sed secundum dispositionem voluntatis diuinam. A d. 2. m. dicendum, quod in corpore caelesti, cum sit incorruptibile, est virtus vt sit semper, sed nulla virtus neque essendi neque operandi respicit praeteritum, sed solum praesens vel futurum. Nullus enim habet virtutem ad hoc quod aliquid fecerit, quia quicquid non est factum non potest factum fuisse, sed habet aliquis virtutem ad hoc, vt nunc vel in posterum faciat. vnde & virtus existendi semper quae inest caelo non respicit praeteritum sed futurum. A d. 3. m. dicendum, quod non potest dici simpliciter loquendo, caelum esse corruptibile propter hoc, quod in non esse decideret, si a Deo non contineretur. Sed tamen quia creaturam contineri in esse a Deo, dependet ex immobilitate diuina, non ex necessitate naturae, vt possit dici quod sit necessarium absolute, cum sit necessarium solum ex suppositione diuinam voluntatis, quae hoc immobiliter statuit, potest concedi secundum quid corruptibile esse caelum, cum habet scilicet conditionem, si Deus ipsum non contineret. A d. 4. m. dicendum, quod omnis effectus habet necessariam habitudinem ad suam causam efficientem: siue sit causa naturalis siue voluntaria. Sed non potest

lib. 8. phil. in principio.

D 336

lib. 8. phil. in principio.

art. 15. huius. qu.

li. 5. co. 17. tomo. 3.

mus Deum causam mundi ex necessitate naturae suae, sed ex voluntate, vt supra dictum est: vnde necessarium est, effectum diuinum sequi non quodcumque natura diuina fuit: sed quando dispositum est voluntate diuina vt esset, & secundum modum eundem quod voluit vt esset. A d. 5. m. dicendum, quod ante tempus aliquid esse potest intelligi dupliciter. vno modo ante totum tempus, & ante omne id quod est temporis: & sic mundus non fuit ante tempus, quia instans in quo incepit mundus, licet non sit tempus, est tamen aliquid temporis: non quidem vt pars, sed vt terminus. Alio modo intelligitur aliquid esse ante tempus, quia est ante temporis completionem: quod non completur, nisi in instanti ante quod est aliud instans. Et sic mundus est ante tempus. Non autem oportet propter hoc, quod sit aeternum: quia nec ipsum instans temporis quod sic est ante tempus, est aeternum. A d. 6. m. dicendum, quod cum omne agens agat sibi simile: oportet quod effectus hoc modo sequatur a causa efficaciter operante, quod similitudinem causae retineat. Sicut quod est a causa naturaliter agente, retinet similitudinem eius prout habet formam similem formae agentis: ita quod est ab agente voluntario, retinet similitudinem eius, prout habet formam similem causae. secundum quod hoc producitur in effectus, quod est in voluntatis dispositione: vt patet de artificio respectu artificis, voluntas autem non disponit solum de forma effectus, sed de loco, duratione, & oibus conditionibus eius: unde oportet quod effectus voluntatis tunc sequatur, quando voluntas disponit, non quando voluntas est. Non enim secundum esse, sed secundum id quod voluntas disponit, effectus voluntati similitur. licet igitur voluntas, semper sit eadem: non tamen oportet quod semper ex ea effectus sequatur. A d. 7. m. dicendum, quod Deus de necessitate vult suam bonitatem, & omne id sine quo sua bonitas esse non potest. Tale autem non est creaturarum productio: vnde ratio non sequitur. A d. 8. m. dicendum, quod cum Deus creaturas ad manifestationem sui produxerit: conuenientius fuit, & melius vt sic producerentur, sicut conuenientius, & expressius cum poterant manifestare: expressius autem manifestarunt ex creaturis, si non semper sint: quia in hoc manifeste apparet, quod ab alio educatae sunt in esse, & quod Deus creaturis non indiget, & quod creaturae omnino diuinam subiacent voluntati. A d. 9. m. dicendum, quod Deus aeternam voluntatem habuit de mundi factione: non tamen, vt mundus semper fieret: sed vt tunc fieret quando fecit. A d. 10. m. dicendum, quod antequam mundus esset, possibile erat mundum fieri: non quidem aliqua potentia passiva, sed solum per potentiam actiuam agentis. Vel potest dici quod fuit possibile, non per aliquam potentiam: sed quia termini non sunt inuicem disconuenientes, huius scilicet propositionis: mundus est. Sic enim dicitur esse aliquid possibile secundum nullam potentiam, vt patet per Philosophum in 5. Meta. Et per hoc patet solutio ad vndecimum. A d. 12. m. dicendum, quod ratio illa procedit de agente, quod incipit agere actione noua, sed Dei actio est aeterna: cum sit sua substantia. Dicitur autem incipere agere, ratione noui effectus, qui ab aeterna actione consequitur secundum dispositionem voluntatis, quae intelligitur quasi actionis principium in ordine ad effectum. Effectus enim ab actione sequitur secundum conditionem formae, quae est actionis principium: si-

cut aliquid est calefactum per calefactionem ignis, ad modum caloris ignis. A d. 13. m. dicendum quod ratio illa procedit de agente, quod ita facit effectum suum in tempore, quod tamen non est temporis causa, quod in Deo locum non habet: vt ex supra dictis patet. A d. 14. m. dicendum, quod si motus proprie accipiatur, diuina voluntas non mouetur: sed metaphoricelocloquendo dicitur moueri a suo voluto. Et sic sola Dei bonitas mouet ipsam, secundum quod August. dicit 8. super Ge. ad literam, quod Deus mouet seipsum sine loco & tempore. Nec tamen sequitur quod quodcumque fuit bonitas eius, tunc esset creaturarum productio: quia creaturae non procedunt a Deo ex debito, vel necessitate bonitatis: cum diuina bonitas creaturis non egeat, nec per eas ei aliquid accrescat: sed ex simplici voluntate. A d. 15. m. dicendum, quod cum prima successio temporis causetur ex motus successione, vt dicitur in 4. Phys. secundum hoc verum est, quod omne instans est principium, & finis temporis, secundum quod verum est, quod omne momentum est principium, & finis motus: vnde si supponamus motum non semper fuisse, nec semper futurum esse, non oportebit dicere quod quodlibet instans sit principium, & finis temporis: sed erit aliquid instans quod est tantum principium, & aliquid quod tantum finis: vnde patet quod ratio ista est circularis, & propter hoc non est demonstratio. Sed tamen est efficax secundum intentionem Arist. qui eam inducit contra positionem, vt dictum est. Multae enim rationes sunt efficaces contra positionem propter ea quae ab aduersariis ponuntur, quae non sunt efficaces simpliciter. A d. 16. m. dicendum, quod instans semper consideratur vt fluens: sed non semper vt fluens ab aliquo in aliquid, sed quandoque vt fluens ab aliquo tantum, sicut vltimum instans temporis: quandoque vt fluens in aliquid tantum, sicut primum instans. A d. 17. m. dicendum, quod illa ratio non probat quod motus semper fuerit: sed quod motus circularis possit esse semper, quia ex mathematicis non potest aliquid efficaciter de motu concludi. vnde Arist. non probat ex circulatione motus, eius aeternitatem: sed supposito quod sit aeternus, ostendit quod est circularis: quia nullus alius motus potest esse aeternus. Et per hoc patet responsio ad decimum octauum. A d. 19. m. dicendum, quod sicut se habet scibile ad scientiam nostram, ita se habet scientia Dei ad creaturas. Nam scientia Dei est causa creaturarum, sicut & scibile est causa scientiae nostrae: vnde sicut scibile potest esse, scientia nostra non existente (vt dicitur in predicamento) ita Dei scientia esse potest, scibili non existente. A d. 20. m. dicendum, quod Deus praecedit mundum duratione, non quidem temporis sed aeternitatis: quia esse Dei non mensuratur tempore. Nec ante mundum fuit tempus reale: sed solum imaginarium, prout scilicet nunc possumus imaginari in finita temporum spacia aeternitate existente potuisse reuolui ante temporis inceptionem. A d. 21. m. dicendum, quod si relatio dominii intelligatur consequi actionem qua Deus actualiter creaturas gubernat: sic non est ab aeterno Dominio. Si autem intelligatur consequi ipsam potestatem gubernandi: sic competit ei ab aeterno. Nec tamen oportet creaturas ab aeterno ponere, nisi in potentia. Qd. dif. S. Tho. E A d

Ar. 15. huius. qu.

li. 8. ca. 23. in fine to. 3.

li. 4. co. 99. tomo. 2.

In corp. ar.

8. lib. phys.

In predicamento ad aliqd a me dio tomo. 1.



3. contra Ma ximianu, ca. 7 & 8. a me dio & c. 13. tom. 6.

A d 22<sup>m</sup> dicendum, q ratione illa vtitur Augu. ad probandum coaeternitatem, & coequalitatem filii ad patrem: quae tamen ratio non est efficax de mundo, quia cum natura filii sit eadem cum patre, requirit aeternitatem, & aequalitatem patris, quae si sibi subtra heretur inuidia esset. Non autem hoc requirit natura creaturae, & ideo non est simile.

Cap. 19. & 20.

A d 23<sup>m</sup> dicendum, q secundum Gracos dicitur, Dominus regnavit in saeculum saeculi, & adhuc, quod exponens Origen. in glos. dicit q saeculu intelligitur spacium vnus generationis, cuius finis notus est nobis: per saeculum saeculi immensum spacium temporis qd finem habet, tamen nobis ignotum: sed adhuc vltra illud, regnum Dei extenditur. Et sic aeternum exponitur pro tempore diuturno. Anselm. autem in prologion exponit aeternum pro aeo qd nuqua finem habet: & tamen vltra illud Deus esse dicitur propter hoc. Primo quia aeterna possunt intelligi non esse. Secundo quia non essent, nisi a Deo contineretur: & sic de se non sunt. Tertio, quia non habent totum esse suu simul: cum in eis sit aliqua mutationis successio.

D. 1150 D. 869

A d 24<sup>m</sup> dicendum, q pro tanto oportet illud qd incipit habere mensuram durationis, quia incipit p motum. sic autem tempus no incipit per creatione. vnde ratio non sequitur: & tamen potest dici q omnis mensura in suo genere seipsa mensuratur: sicut linea per lineam, & similiter tempus per tempus.

Ad argu. 8. & 12.

A d 25<sup>m</sup> dicendum, q tempus non se habet sicut permanentia, quoru substantia est tota simul. vnde non oportet q totu tempus sit qn incipit esse. Et sic nihil prohibet dicere q tempus incipit in instanti esse.

Lib. 6. c. 6. 8. tom. 3.

A d 26<sup>m</sup> dicendum, q actio Dei est aeterna: sed effectus non est aeternus, vt supra dictu est. vnde licet Deo non semper fuerit causa, cu no semper fuit effectus: no tamen sequitur q fuerit causa in potentia, quia actio eius semper fuit: nisi potentia ad effectum referatur.

A d 27<sup>m</sup> dicendum, q secundum Philosophum in sexto Metaphysice, verum est in mente, no in rebus: est enim adaequatio intellectus ad res. vnde omnia, quae fuerunt ab aeterno, fuerunt vera per veritatem intellectus diuini, quae est aeterna.

A d 28<sup>m</sup> dicendum, q omnia illa, quae ab aeterno dicuntur esse vera, non sunt alia, & alia veritate vera, sed vna, & eade diuini intellectus veritate: ad diuersas tñ res i pprio esse futuras relata, & sic ex diuersa relatione pot aliqua distinctio in illa veritate designari.

A d 29<sup>m</sup> dicendum, q verbum etiam Philosophi intelligitur de oratione existente in nostro intellectu, vel in nostra pronuntiatione: veritas. n. nostri intellectus vel verbi, ab existentia rei causatur. Sed econuerso, veritas diuini intellectus est causa rerum.

A d 30<sup>m</sup> dicendum, q ex parte ipsius Dei, facere non importat aliquid quod sit aliud quam suum dicere, non enim actio Dei est accidens, sed eius substantia: sed facere importat effectum actualiter existentem in propria natura, quod per dicere non importatur.

ARGUMENTA vero quae obiciuntur in contrarium, licet verum concludant: non tamen necessario: praeter primum, quod ex auctoritate procedit. Argumentum enim perspicacitatis secundum temporis cursum, non ostendit tempus quandoque incepisse. Potuit enim esse, quod scientiarum studia pluries fuerint intermissa, & postmodum post longa tempora quasi de nouo incepra, vt Philosophus etiam dicit in vndecimo Metaphy. Terra etiam non ita per illuionem ex vna parte consumitur, quin etiam per

A mutuam elementorum conuersionem ex parte alia augmentetur: duratio etiam Dei, licet sit idem quod eius natura secundum rem: tamen differt ratione, vnde no oportet q sit prior duratioe, si est prior natura.

ARTICVLVS XVIII.

Utrum angeli sint creati ante mundum visibilem.

DECIMO OCTAVO quaeritur vtrum angeli sint creati ante mundum visibilem. Et videtur, quod sic: quia (vt Damascenus refert in secundo libro) Gregorius Nazianzenus dicit, quod Deus primum excogitauit angelicas virtutes & caelestes, & excogitatio fuit opus eius. ergo prius fecit angelos quam mundu visibilem conderet. Sed dicendum q ly primum dicit ordinem naturae, non durationis.

§ 2 SED CONTRA, Damascenus ibidem ponit super hoc duas opiniones, quarum vna ponit angelos primum fuisse creatos, alia vero dicit contrarium: sed nulla vquam opinio posuit, quin angeli natura priores essent visibilibus creaturis. ergo oportet quod intelligatur de ordine durationis.

§ 3 Praet. Basilius dicit in principio hexameron, Erat quaedam natura ante hunc mundum intellectui nostro contemplabilis, quod postmodum exponit de angelis. ergo videt q ante huc mundu angeli sint creati.

§ 4 Praet. Ea quae cum mundo visibili facta sunt scriptura in principio Genesis profequitur. Sed de angelis nullam facit mentionem. ergo videtur q angeli non fuerunt creati cum mundo: sed ante mundum.

§ 5 Praet. Illud quod ordinatur ad perfectionem alicuius sicut ad finem, est eo posterius. Sed mundus visibilis ordinatur ad perfectionem intellectus naturae: quia vt Ambrosius dicit, Deus qui natura inuisibilis est, opus visibile fecit per qd cognosci posset. Et no nisi a rationali creatura. ergo rationalis creatura facta est ante mundum visibilem.

§ 6 Praet. Quicquid est ante tempus, est ante mundum visibilem: quia tempus cum mundo visibili incepit. Sed angeli creati sunt ante tempus. Non enim fuit tempus ante diem. Angeli autem creati sunt ante diem, vt Augustinus dicit in primo super Gen. ad literam. ergo angeli creati sunt ante mundum visibilem.

§ 7 Praet. Hieronymus dicit super epistolam ad Titu, Sex milia necdu nostri temporis implentur annoru, & quantas prius aeternitates, quanta tempora fuisse arbitrandum est, in quibus angeli Deo seruerunt, & eo iubente subliterunt? Sed mundus visibilis cum nostro tempore incepit. ergo angeli ante mundum visibilem fuerunt.

§ 8 Praet. Sapientis est ordinate suum effectum producere. Sed angeli praecedunt nobilitatem creaturarum visibilium. ergo a sapientissimo artifice Deo, primo debuerunt produci in esse.

§ 9 Praet. Deus in quantum bonus est suae bonitatis alios participes facit. Sed huius dignitatis capaces erant angeli, quod creaturam visibilem duratione praecederent. ergo videtur hoc eis per summam Dei bonitatem collatum.

§ 10 Praet. Homo dicitur minor mundus, quia maioris mundi similitudinem gerit: sed in homine pars eius nobilior ante alias partes formatur, scilicet cor, vt Philosophus dicit. ergo videtur quod angeli, qui sunt nobilior pars maioris mundi, ante visibiles creaturas sint conditi.

§ 11 Praet. Vt Augustinus dicit in secundo libro super Genesim

Homil. 1. in hexamero aliquantulu ante mundum.

In hexamero li. 1. c. 5. & ad Rom. 1. super illud qd notu est Dei. 10. 4. & 5.

Lib. 1. ca. 9.

Ca. 1. super illud. Quae promissit q non est & c. tomo. 9.

2. de gene. animal. ca. 4. tom.

Lib. 1. ca. 7. & 8. to. 3.

Gene. ad literam in opere secunde dici, & deinceps tripliciter scriptura, rerum factionem commemorat. Dicit enim primo, dixit Deus, fiat firmamentum. Secundo, & factum est ita. Tertio vero: fecit Deus firmamentum. Quorum primum refertur ad esse rerum in verbo: secundu ad esse rerum in cognitione angelica, prout angeli accipiunt cognitionem creaturae fide: tertium vero ad esse creaturae in propria natura. Sed quando creatura visibilis erat fienda nondum erat. ergo angeli fuerunt & habuerunt cognitionem naturae visibilis antequam esset. Sed dicendum quod hic intelligitur de factione creaturae quantum ad eius formationem, non quantum ad primam creationem.

Li. 1. super gen. ad lit. ca. 17. to. 3.

§ 12 SED CONTRA fm opinionem Aug. creatio naturae visibilis no praecedit tempore eiusdem formatione. Si ergo angelus fuit ante formationem creaturae visibilis, fuit & ante eius creationem.

§ 13 Praet. Dicere dei est causa creaturae fiende, quod non videtur posse intelligi de aeterna verbi genitura, quia illa ab aeterno fuit, nec per vices temporum repetitur: cum tamen in singulis diebus scriptura repetat Deum aliquid dixisse. Nec etiam potest intelligi de locutione corporali, tum quia non dum erat homo qui vocem Dei loquentis audiret, tum etiam quia oportuisset ante lucis formationem aliquod aliud corporeu formatum fuisse, cu vox corporalis no fiat nisi per alicuius corporis formationem. ergo videtur q intelligat de spiritali locutione, qua Deo ad angelos loquit. Et sic vs q angelorum cognitio praesupponatur, vt causa ad creaturaru visibilitium productione.

§ 14 Praet. Vt supra dictum est: sacra scriptura tripliciter actionem rerum commemorat, quorum primum pertinet ad esse rerum in verbo: secundu ad esse rerum in cognitione angelica: tertiu in propria natura. Sed primum horu praecedit secundu & duratione & causa. ergo similiter fm praecedit tertiu duratione & causa, scilicet cognitio angelica existentiav visibilis creaturae.

In c. 5. Eec. Hier. p. 1. in titulo de sacerdotu pte ctionibus in princip.

§ 15 Praet. Non minus requiritur ordo in exitu rerum a principio, quam in reductione earum in finem: sed in reducendo res in finem, haec lex diuinitatis statuta, vt Dion. dicit q vltima reducant in finem p media. ergo simili creaturae corporales q sunt istae, praecedit a Deo angelicas creaturas q sunt mediae. Et sic angeli corporales creaturas praecedunt, sicut causa effectum.

§ 16 Praet. Eis quae sunt omnino disparata non competit associatio: sed angeli & creaturae visibiles sunt omnino disparata. ergo non sunt associati in creatione, vt simul fierent. Inordinatum etiam esset quod angeli post creaturas visibiles fierent. ergo ante creaturas visibiles sunt conditi.

§ 17 Praet. Eccl. 1. dicitur, primo omnium creata est sapientia, quod non potest intelligi de filio Dei qui est patris sapientia: cu ipse no sit creatus sed genitus. ergo sapientia angelica q est creatura, est ante oia alia facta.

Lib. 12. de trin. a med. illius.

§ 18 Praet. Hilarius dicit in lib. de Trin. Quid mirum si Dominum nostru Iesu Christu ante saecula fuisse confiteamur, cum etiam Deus angelos fecerit ante mundu? Sed Dei fili no solu ordine dignitatis: sed etiam durationis oia saecula praecessit. ergo & angeli mudu visibile.

§ 19 Praet. Creatura angelica media est inter naturam diuinam & corpoream: auum etiam quod est angeli mensura mediu est inter aeternitate & tempus. Sed Deus aeternitate fuit ante angelos & visibilis creatura. ergo & angeli suo aeo fuerunt ante mudu visibilem.

Lib. 11. c. 9. tom. 5.

§ 20 Praet. Aug. dicit 11. de ciuit. Dei, q angeli semper fuerunt. Sed no pot. dici q creatura corporalis semp fuerit. ergo angeli fuerunt ante corpoream creaturam.

A fuerit. ergo angeli fuerunt ante corpoream creaturam. § 21 Praet. Motus creaturae corporeae peragatur p ministeriu spiritalis creaturae, vt patet p Aug. 13. de tri. & per Gre. in 4. dialogoru: sed motor praecedit mobile. ergo angeli fuerunt ante visibiles creaturas.

§ 22 Praet. Diony. assimilat actione diuinam res, actio ni ignis in corpora quae ab igne patiuntur. Sed ignis prius agit in corpora propinquas q in remota. ergo & diuina bonitas primo produxit creaturas angelicas sibi propinquas, quam creaturas corporeas magis ab eo distantes, & sic angeli ante mundum fuerunt.

§ SED CONTRA est quod dicitur in principio Genesis, In principio creauit Deus caelum & terram: vbi glossa Augustini dicit, quod per caelum intelligit natura angelica, per terram vero natura corporalis. ergo angeli simul cum natura corporali fuerunt facti.

§ 2 Praet. Glossa Strabonis ibidem dicit, quod per caelum ibi intelligitur caelum empyreum, quod mox factum sanctis angelis est repletum. ergo angeli simul fuerunt facti cu caelo empyreo, qd est visibilis creatura.

§ 3 Praet. Homo minor mundus dicitur, quia habet similitudinem maioris mundi: sed in homine simul sit corpus & anima. ergo & in mundo maiori simul sit angelica & corporalis creatura.

RESPON. Dicendum, quod in hoc omnes catholici Doctores conenserunt, quod angeli no semper fuerunt: vt pote de nihilo in esse pducti. Quidam tamen posuerunt angelos non simul cu mundo visibili, sed ante mudu visibile incepisse. Ad hoc autem ponendum diuersis rationibus sunt moti. Quidam naque estimauerunt creaturas corporeas non esset pductas ex prima Dei intentione. sed occasione eas pducendi ex merito uel demerito spiritalis creaturae Deu habuisse dixerunt. Posuit. n. Origenes a principio simul creatas esse oes creaturas immateriales & racionales, & eas fuisse equales, diuina iustitia diuersitas exegerit. Non. n. vs quod inaequalitas possit esse in datis, iustitia seruata, nisi pp meriti vel demeriti diuersitate. Vnde diuersitate creaturaru (qua videm) praecelsisse posuit meriti & demeriti diuersitate: vt fm quod spiritaliu creaturaru quaedam magis Deo adhaeserunt, in altiores ordines angeloru sint p motae, quae vero magis peccauerunt grossioribus & ignobilioribus corporibus sint alligatae: quatu ipsa meritoru diuersitas exegerit diuersos gradus corporu a Deo pducti. Hac aut positionem Aug. reprobat in 11. de ciuit. Dei. Causam. n. creatura ru codendaru, tam spiritaliu q corporaliu constat nihil aliud esse quam Dei bonitate, in qua tu creaturae suae sua bonitate creatae bonitate increatae fm suum modum representant. Propter quod in principio Genesis scriptura dicit de singulis Dei operibus & postmodu de omnibus simul: Vidit Deus cuncta quae fecerat, & erat valde bona, quasi diceret, quod ad hoc deus creaturas condidit, q bonitate haberet. Secundum autem opinionem praedicta no ad hoc condita quae fecerat, & erat valde bona, quasi diceret, quod ad hoc deus creaturas condidit, q bonitate haberet. Secundum autem opinionem praedicta no ad hoc condita quae fecerat, & erat valde bona, quasi diceret, quod ad hoc deus creaturas condidit, q bonitate haberet. Secundum autem opinionem praedicta no ad hoc condita quae fecerat, & erat valde bona, quasi diceret, quod ad hoc deus creaturas condidit, q bonitate haberet.

D. 416

Lib. 11. ca. 23. tom. 5.

Vnde hac positione remota, alij ex consideratione naturae spiritaliu substantiaru, qe dignior omni natura corporali, posuerunt spirituales substantias ante corporales conditas esse: vt sicut natura spiritalis creata, media e ordine naturae inter Deu & creatura corpora Qd. dif. S. Tho. E 2 lem,

QVAEST. III. DE CREATIO. MATE. INFOR. ART. XVIII.

lem, ita etiam sit media duratione. Hæc autē opinio cū fuerit magnorum Doctorum, scilicet Basilii, Greg. Nazianzeni, & quorundam aliorum, non est tamquā erronea reprobanda. Sed si diligenter consideretur, alia opinio, quæ est Augustini & aliorum Doctorū, quæ etiam modo communiter tenetur, rationabilior inuenitur. Angeli enim non solum sunt considerandi absolute, sed etiam in quantum sunt pars vniuersi. Et hæc consideratio eorum intantum est magis attendenda, in quantum bonum vniuersi præminet bono cuiuslibet creaturæ particularis, sicut bonum totius præminet bono partis. Secundum autem quod considerantur angeli vt partes vniuersi, competit eis q̄ simul cum creatura corporali sint conditi. Vnius enim totius vna v̄ esse productio. Si autem seorsum essent angeli creati, videret̄ omnino alieni ab ordine creaturæ corporalis quasi aliud vniuersum p se cōstituetes. Vnde dicēdū ē, q̄ angeli simul cū creatura corporali sunt cōditi: tñ sine alteri<sup>o</sup> opinionis p̄iudicio.

D. III.

Homi. 1. ali quantulum ante mediū

In li. 65. q. 21. tom. 6

lib. 2. cap. 8

lib. 5. cap. 5. tomo. 3.

lib. 1. super Genesim ca. 15. to. 3.

Et r̄ r̄ hoc patet responsio ad tria prima, quia procedunt secundum mediam opinionem.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod sicut Basilii dicit in primo exam. Moyses legislator in principio Gene. exordium visibilis creaturæ incēpit exponere, prætermittit creaturam spirituali, quæ ante fuerat cōdita. De qua mentionem non fecit, quia rudi populo loquebatur, qui ad spiritualia capienda idoneus non erat. Secundum Augustinum vero creaturam spirituales per cælum intelligit, sicut per terram creaturam corporealem, cum dicit, In principio creauit Deus cælū & terrā. Quare autem sub metaphora cæli & nō expresse creationem angelorum tradidit, potest eadē ratio assignari, quæ & supra, scilicet ex populi ruditate, & iterum ad vitandam idolatriam, in quam prouenerat. Ad quam daretur eis occasio si plures substantiæ spirituales ponerentur præter unum Deum, quæ essent cælo nobiliores, & præcipue cum huiusmodi substantiæ a gentilibus dii dicerentur. Secundum vero Strabonem & alios priores, per cælum, quod in auctoritate inducta ponitur, intelligitur cælum empyreum quod est habitaculum sanctorum angelorum per metonymiam: sicut quando ponit̄ cōtinēs pro contēto.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod sicut dicit Augustinus quarto super Genesim ad literam, Angeli non cognoscunt Deum ex visibilibus creaturis. unde creaturæ visibiles non sunt factæ, vt Deum ostenderent angelis, sed rationali creaturæ: quæ est homo. unde ex hoc probatur homo esse finis creaturarū. Finis autem, licet sit primus in intentione, est tamē ultimus in operatione, unde & homo ultimo factus fuit.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum quod secundum Augustinum creatio cæli & terræ nō præcessit duratione lucis formationem, seu productionem. Et ideo non intelligit quod creatio spiritualis naturæ fuerit ante primum diem duratione, sed quodā naturæ ordine: quia substantia spiritualis & materia informis secundum suā essentiā cōsiderata, alternationibus tēporū nō subiacent, unde p hoc etiam haberi non potest quod creatura spiritualis sit facta ante corporalē: quæ etiā ante lucis factionē agit̄ de creatione creaturæ corporalis, quæ p terrā intelligit̄. Secūdū uero alios, creatio cæli & terræ ad primū diē pertinet, quæ cū cælo & terra creatum est tēpus: licet distinctio tēporū quantū ad diē & noctem incōperit per lucem, unde tēpus ponitur vnum de quatuor primō creatis, quæ sunt, natura angelica, cælum empyreū, materia informis, & tēpus.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod Hieron. loquitur secundum opinionem antiquorum Doctorum.

Ad 8<sup>m</sup> dicēdū, quod ratio illa procederet, si vnaquæque creaturæ pduceretur, vt existēs p se absolute. Sic. n. cōueniēs esset vt vnaquæque separatim crearet̄, s̄m gradū suæ bonitatis. Sed quia omnes creaturæ pducuntur, vt partes vnius vniuersi: cōueniēs est vt omnes simul producatur ad vñ vniuersum cōstituēdū.

Ad 9<sup>m</sup> dicēdū, q̄ licet ad aliquā dignitatē creaturæ spūalis p̄tineret si ante creaturā visibilē eēt creati: nō tamen cōpeteret dignitati & vnitati vniuersi.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod licet cor ante alia membra formetur: tamen totius corporis animalis est vna continua generatio, non quod seorsum vna generatione formetur cor, & postmodum successiue aliis generationibus alia membra aliquibus temporibus interiectis. Hoc autem non potest dici in creatione angelorum & corporalium creaturarum, quod vna productione sint conditi, scilicet spiritualis creatura ante corporalem, quasi continue vniuersum sit productum: producere enim successiue est in producendis his quæ ex materia producuntur, in qua est vna pars vicinior complemento quam alia. vnde in prima rerum creatione successio locum non habet, & si in formatione rerum ex materia creata possit locum habere. vnde & doctores qui posuerunt angelos ante mundū creatos: posuerunt omnino distinctā creationem angelorū & corporū, & multam durationem mediā interuenisse. Et p̄t. cor necesse est in animali prius formari, quia virtus cordis operatur ad formationem aliorum membrorum. Creatura autem spiritualis non operatur ad creationem corporalium creaturarum, cum solius Dei sit creare. Vnde & commentator in vndecimo Metaphysic. imponit Platoni q̄ dixerit quod Deus primo creauit angelos, & postea commisit eis creationem corporalium creaturarum.

Ad 11<sup>m</sup> dicēdū, quod Augustinus loquitur de factione creaturarum corporalium, nō quantum ad primam creationem: sed quantum ad formationem.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum quod sustinendo quod omnia sint simul creata in forma & materia, creatura spiritualis dicitur habuisse cognitionem creaturæ corporalis sciendæ, non quia eius formatio esset tempore futura: sed quia cognoscebatur vt futura, prout considerabatur in sua causa, in qua erat vt ea posset procedere: sicut qui cognoscit arcā in principijs ex quibus fit, potest dici eam cognoscere vt sciendam.

Ad 13<sup>m</sup> dicēdū, q̄ dicere Dei intelligitur de æterna verbi Deigenatione, in quo ab æterno fuit ratio omnium creaturarū cōdendarum, Nec tamen ideo frequenter repetitur in singulis operib<sup>9</sup>, dixit Deus, quasi tēporaliter dixerit: sed quia licet verbū in se sit vñū, tamen in eo est propria ratio singularum creaturarū. Sic ergo singulis operibus præmittitur Dei verbum, sicut p̄pria ratio operis sciendi: ne facto opere necesse sit q̄rere quare tale op<sup>9</sup> sit factū, cū ante operis conditionē sit dictū: dixit Deus. Sicut cū aliq̄ volēs assignare alicuius rei causam, incipit a causā cognitione.

Ad 14<sup>m</sup> dicēdū, q̄ esse rerū in verbo est causa esse rerū in p̄pria natura: Sed eē rerū in cognitione angelica nō eē eē rerū in p̄pria natura, & id nō ē simile.

Ad 15<sup>m</sup> dicēdū, quod res in fine ordinat̄ p suam operationē. Nō autē pducit̄ in esse p suā operationē, sed solū p operationē causā agētis. Vnde magis est cōueniēs q̄ creaturæ superiores cooperent̄ Deo in reddēdo creaturas inferiores i suā q̄ i earū productionē.

Ad

12. cōfessionum ca. 15. circa mediū tomo. 1. non multū remote a principio. lib. de syno.

li. 11. cō. 44 a medio & lib. 7. cō. 31

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, q̄ licet creaturæ corporales et spirituales sint disparatæ secundum proprias naturas, tamen sunt connexæ secundum ordinem vniuersi: & ideo oportuit quod simul crearentur.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod illa auctoritas Eccl. secundum August. intelligitur de sapientia creata, quæ est in natura angelica: quæ tamen s̄m ipsum non prius creata est tempore, sed dignitate. Secundum vero Hila. in lib. de synodis intelligitur de sapientia in creata, quæ est filius Dei: quæ quidem simul dicitur & creata & genita, vt patet Prouerb. 8. & in diuersis scripturæ locis, vt omnis imperfectio a natiuitate filij Dei excludatur. In creatione enim attenditur imperfectio ex parte creati, in quantum de nihilo in esse educitur: sed perfectio ex parte creatis qui absque sui immutatione creaturas producit. In natiuitate vero est econtrario, quia importatur perfectio ex parte nati in quantum accipit naturā generantis: sed imperfectio ex parte generantis s̄m modū inferioris generationis, in quantum generat cum sui immutatione, vel diuisione suæ substantiæ. Et ideo simul filij Dei & creati & genitus dicitur, vt p creationē excludatur generantis mutatio, & ex natiuitate geniti imperfectio, & ex vtroq; vnus intellectus constituitur perfectus.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod Hila. loquitur secundum opinionem antiquorum Doctorum.

Ad 19<sup>m</sup> dicendum, quod Deus est causa naturæ angelicæ, non autem naturæ angelicæ causa est naturæ corporalis, & ideo non est simile.

Ad 20<sup>m</sup> dicendum, quod angeli dicuntur semper fuisse, nō quia ab æterno fuerunt: sed quia oī tpe fuerūt, quia q̄ncumq; fuit tēpus, fuerunt angeli. Et p hūc etiam modum creaturæ corporales semper fuerunt.

Ad 21<sup>m</sup> dicēdū, q̄ motor nō de necessitate p̄cedit tpe mobile, sed dignitate: sicut pater i aīa & corpore.

Ad 22<sup>m</sup> dicendum, quod in actione ignis in corpora, duplex ordo est considerandus, scilicet situs & temporis. Ordo situs est in omni actione eius: eo q̄ omnis actio eius est situalis, & in corpora sibi magis propinqua plenius suam actionem exercet. Vnde vltimius procedendo intantum debilitatur eius effect<sup>9</sup>, quod tandem totaliter deficit. Ordo autem temporis non attenditur in omni eius actione, sed solum in illa qua agit per motum. Vnde cum ignis illuminet & calefaciat corpora, in calefactione seruat̄ ordo situs & temporis: sed in illuminatione quæ non est motus sed terminus motus, attenditur tantum ordo situs. Quia ergo actio Dei quantum ad creationem est absque motu non attenditur similitudo quantū ad ordinem temporis, sed solum quantum ad ordinē sit<sup>9</sup>. Idem enim est in actione spirituali diuersus gradus naturæ, quod in actione corporali diuersus situs. Quantum ergo ad hoc attenditur similitudo Dionysij, quod sicut ignis in corpora sibi vicina plenius suam virtutē effundit: ita Deus rebus sibi propinquiōrib<sup>9</sup> gradu dignitatis, copiosius suam bonitatē distribuit.

ARTICVLVS XIX.

Vtrum potuerint esse angeli ante mundum visibilem.

DECIMONONO quaeritur vtrum potuerint esse angeli ante mundum visibilem. Et videtur q̄ non. Quæcumque enim ita se habēt, quod duo ex ipsis non possunt esse in vno loco distincta, requirūt loci diuersitatem: sed duo angeli non possunt esse in eodem loco, vt cōmuniter dicitur. ergo non potest itelligi, quod essent duo angeli distincti, nisi sint duo

loca distincta. Sed ante creaturam visibilem nō fuit locus, cum locus secundum Philof. 4. Phys. non sit nisi vltimum corporis continentis. ergo ante mundum visibilem angeli esse non potuerunt.

¶ 2 Præt. Productio creaturæ corporalis, angelis nihil de eorum virtute naturali ademit. Si ergo non factō mundo visibili angeli absque loco esse potuerūt, etiam nunc mūdo visibili factō absque loco esse possent, quod videtur esse falsum: quia si non essent in loco, nusquam essent, & sic viderentur non esse.

¶ 3 Præt. Boe. dicit quod omnis spiritus creatus corpore indiget. Sed angelus est spiritus creatus. ergo indiget corpore, & ita ante creaturam corporealem esse non potuit. Sed diceretur quod indiget corpore non quantum ad esse, sed quantum ad ministerium.

¶ 4 S E D C O N T R A, ministerium angelorum exercetur vbi nos sumus, scilicet in hoc mundo. Sed angeli habēt locū corporealem etiā extra habitationē nostrā: scilicet cælum empyreum. ergo non solum indigent corpore in loco corporali propter ministeriū nostrū.

¶ 5 Præt. Impossibile est imaginari prius est impossibile, cum tempus sequatur ad motum, & motus ad mobile. ergo impossibile est q̄ angeli fuerūt ante mūdum.

S E D C O N T R A Illud quod in creaturis contradictionem nō implicat est Deo possibile: sed angelos esse creaturam visibili non existente, nullam contradictionem implicat. ergo non fuit Deo impossibile producere angelos ante mundum.

R E S P O N. Dicēdū, q̄ sicut Boetius dicit in libro de Trin. quod in Deis nō oportet ad imaginationem deduci, & similiter nec in corporalibus omnibus: quæ cū imaginatio sit sequela sensus, vt per philof. patet in libro de anima, imaginatio nō potest extendi vltra quātitatem, quæ est qualitātū sensibiliū subiectū. Hoc autē qdā non attēdetes, nec imaginationē trāscēdere valentes, non potuerūt aliquid intelligere nisi p modum rei situalis. Et p̄pter hoc quidā antiqui dixerūt quod illud quod nō est in loco, nō est: vt in 4. Physic. dicitur. Et ex simili errore quidam moderni dixerūt, quod angeli absque creatura corporali esse nō p̄t, intelligēt̄ angelos tāquā ea, quæ imaginauerūt situaliter distincta, quod quidē p̄iudicat sententiæ antiquorū, qui angelos ante mūdū fuisse posuerūt, præiudicat etiā dignitati āgelicæ naturæ q̄ cū naturaliter sit prior q̄ creatura corporalis, nullo modo a creatura corporali depēdet. Et ideo simpliciter dicimus, quod angeli esse potuerunt ante mundum.

Ad PRIMVM ergo dicēdū, q̄ duos āgelos esse in vno loco indiuisibili nō impedit eorū distinctio, sed operationū cōfusio. vnde ratio nō sequitur.

Ad 2<sup>m</sup> dicēdū, q̄ et nūc nihil phibet āgelos nō esse i loco si voluerint, etsi etiā semp sint in loco pp ordinē quo creatura spūalis p̄sudet corporali s̄m Au. 3. de tr.

Ad 3<sup>m</sup> dicēdū, q̄ sicut ipse Boe. exponit: angeli indigēt corpore solum quantū ad ministeriū, non quantū ad naturā completēdū.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod angeli sunt in cælo empyreo: vt in loco qui est contemplationi congruus: non tamen de necessitate contēplationis.

Ad 5<sup>m</sup> dicēdū, q̄ illa prioritas & posterioritas nō cogit nos ponere ante mūdū tēp<sup>9</sup> reale: sed solū tēp<sup>9</sup> imaginariū: vt i q. de æternitate vel creatiōe mūdi dicit̄.

Qd̄ dif. S Tho. E 3 DE

li. 4. cō. 35. tom. 2.

li. 2. cō. 161 tomo. 2.

li. 4. cō. 54. tomo. 2.

lib. 3. cap. 4. tomo. 3.

art. 17. huius qu.



¶ Primo enim quaeritur Vtrum creatio materiae informis praecesserit duratione creationem rerum.

¶ Secundo Vtrum materiae informis tota simul fuerit an successiua.

ARTICVLVS I.

Vtrum creatio materiae informis praecesserit duratione creationem rerum.

1. ph. q. 66. a. 1. in cor Et q. 67. & 69.

Li. 1. ca. 1. in principio tom. 3.

**Q**VAESTIO est Vtrum creatio materiae informis praecesserit duratione creationem rerum. Et videtur quod non, quia sicut dicit Augustinus primo super Genesim ad literam, materia informis praecedit formatam ex ea, sicut vox cantum: sed vox non praecedit cantum duratione, sed solum natura. ergo materia informis non praecedit res formatas duratione, sed solum natura. Sed diceretur quod Augustinus loquitur de materia respectu formationis, quae est per formas elementorum, quae quidem formae sunt a principio in materia fuerunt.

¶ 2 SED CONTRA. Sicut aqua & terra sunt elementa, ita etiam ignis, & aer, sed scriptura tradens informatam materiae facit mentionem de terra & aqua, ergo si materia a principio habuisset formas elementares, pari ratione fecisset mentionem de aere & igne.

¶ 3 Praet. Forma substantialis cum materia sunt causa accidentalium qualitarum, vt patet per Philosophum in 1. Phis. sed qualitates actiuae & passiuae sunt proprietates propriae accidentales elementorum. Si ergo forma substantiales fuerunt a principio in materia, fuerunt ibi ex consequenti qualitates actiuae & passiuae. Et ita nulla restabat informatas, vt v. Sed diceretur quod erat informatas siue confusio quantum ad elementorum situm.

Lib. 4. tex. 66. 2. 5. to. 2.

¶ 4 Sed contra. Secundum Philosophum quarto cal. & mund. quantum vnumquodque elementorum habet de specie tantum habet de vbi, elementa enim sunt in propriis locis ex virtute formae. Si ergo materia a principio habebat formas substantiales, tunc ex consequenti vnumquodque elementorum suum situm habebat, & ita nulla confusio in elementis restabat, sicut quae materia posset dici informatas.

¶ 5 Praet. Si pro tanto materia informatas dicitur, quod elementa nondum proprium & naturalem situm habebant, ex consequenti videtur quod secundum hoc eius formatio intelligitur, quod elementis naturalis situs attribuitur. Sed hoc non videtur in rerum distinctione. Nam aquae aliqua supra caelos ponuntur, cum tamen naturalis situs aquarum sit sub aere supra terram immediate: vt patet 4. co. & mun. ergo non intelligitur materiae informatas propter confusioem situs praedictam. Sed dicendum, quod aquae dicuntur esse supra caelos, in quantum vaporabiliter eleuantur vt sint supra caelos.

Lib. 4. co. 10 tom. 2.

¶ 6 SED CONTRA. Aquae vaporabiles non possunt supra totum aerem eleuari, vt a Philosophis probatur, imo solum vsque ad medium aeris interstitium ascendant. Multo ergo minus possunt eleuari supra ignem, & ulterius supra caelum.

¶ 7 Praet. Informatas materiae designatur in hoc quod dicitur, Terra erat inanis & vacua. Sed inanis materiae attribuitur respectu virtutis generatiuae, & vacuitas respectu ornatu: vt a sanctis exponitur, quod consistit in his, quae in terra mouentur, ergo informatas mate-

riae, non attenditur quantum ad situm, vt sic dici possit quod materiae informatas duratione formatione praecesserit.

¶ 8 Praet. Qui potest dare aliquid simul: minus liberaliter agit si dat successiue. Vnde Proverb. 3. Nec dicas amico tuo vade, &c. Sed Deus simul dare poterat, rebus esse perfectum, ergo cum sit liberalissimus, non fecit materiam informem ante eius formationem.

¶ 9 Praet. Motus a centro ad centrum, sequitur elementa, secundum quod habent naturales situs. Sed in ipsa informatas materiae, apparet quod ibi fuisset motus a centro ad centrum, quia aquae vaporabiles super terram eleuabantur, vt dicitur, ergo elementa iam habebant suos naturales situs.

Lib. 4. co. 84. tom. 2.

¶ 10 Praet. Rarum & densum sunt causa grauis & leuis, vt patet quarto Phisic. Sed iam erat rarum & densum in elementis, quia dicitur quod aquae erant rariiores quam modo sint, ergo erat & graue & leue, & elementa habebant sua vbi, quae eis attribuitur ratione leuitatis & grauitatis.

¶ 11 Praet. In illa rerum informatas manifeste apparet, quod terra suum situm habebat, & dat intelligi quod terra erat aquis cooperta per hoc quod dicitur, Congregetur aquae in vnum locum &c. ergo pari ratione & alia elementa suum situm habebat: & ita nulla informatas in materia erat.

¶ 12 Praet. A perfecto agente educitur perfectus effectus: quia omne agens agit sibi simile: sed Deus est perfectissimus agens. ergo a principio materiam perfectam produxit, & ita formatam: cum forma sit perfectio materiae.

¶ 13 Praet. Si materia informatas formatione rerum duratione praecessit, aut materia sic existens carebat omni forma, aut habebat aliquam formam. Si omni forma carebat, tunc erat tantum in potentia, & non in actu: & ita nondum erat creata, cum creatio terminetur ad esse. Si autem habebat aliquam formam, aut illa erat aliqua forma elementaris, aut forma mixta. Si forma elementaris, aut habebat tantum vnam formam, aut diuersas. Si diuersas, ergo iam erat diuersitas per diuersas elementares formas. Si vnam tantum, sequitur quod aliqua forma elementi sit naturaliter prius in materia quam alia.

& ita vnum elementum erat principium aliorum elementorum: sicut antiquissimi naturales posuerunt dicentes, vnum tantum elementum esse: quod a Philosopho improbat secundum de generatione & corrupt. Si autem habebat formam mixtam, ergo forma mixta naturaliter est prius in materia quam forma elementorum, quod patet esse falsum: quia mixtum non fit nisi per hoc quod aliquid elementa mouet ad formam mixtam, ergo non potest esse quod materia fuerit primus informatas quam formata. Sed dices, quod materia habebat formas elementorum: Sed non secundum illum modum quo nunc sunt, quia aquae erant rariiores, & in modum vaporis aeri permixtae.

Lib. 2. tex. com. 31. 1. 1.

¶ 14 SED CONTRA. Forma vniuersaliusque elementum, requirit determinatam mensuram raritatis vel densitatis, sine qua esse non potest: Raritas autem per quam aliquid ascendit in locum aeris, ededit conditionem aquae: quia natura aquae est, vt sit grauis respectu aeris, ergo si erat tanta subtilitas quod aquae euaporabiliter ad locum aeris ascenderent, non habebant speciem aquae: & ita non erant in materia formae elementares, cuius contrarium supra dictum est.

In argu. praeced.

¶ 15 Praet. Per opera sex dierum, formata sunt ex informi materia diuersa genera: sed inter alia sex dierum opera, firmamentum secundo die est formatum. Si ergo materia informatas subiacebat elementaribus formis sequetur quod caelum sit factum ex quatuor elementis, quod a Philosopho improbat primo ca. & mun. Praet.

Lib. 1. com. 5. & sequens. tomo. 2.

¶ 16 Praet. Sicut se habet corpus naturale ad figuram: ita se habet materia ad formam. Sed corpus naturale non potest esse, quin habeat aliquam figuram. ergo nec materia potest esse quin sit formata.

¶ 17 Praet. Si formatio materiae a principio suae creationis non fuit, tunc aquarum congregatio, quae tertio die legitur, non semper fuit: sed hoc videtur impossibile, quia si aquae vndique operiebant terram, non erat vbi possent congregari. ergo videtur, quod materia informis rerum formationem non praecesserit. Quod autem aqua vndique operiret terram, apparet ex hoc quod elementa sunt separata, vt probatur tertio ca. & mun. Sed diceretur, quod erat aliqua concavitates infra terram, in quam partes descenderunt, & ita terra locum praebuit aquis.

Lib. 3. tex. com. 56. & sequens. to. 2.

¶ 18 SED CONTRA. huiusmodi concavitates vel cauernositates in terram causantur propter aliquas lapidositates, ex quibus superiores partes terrae retinentur, ne ad centrum descendant, quod quidem tunc esse non poterat: quia cum lapides sint corpora mixta, sequeretur quod corpus mixtum fuisset ante formationem elementorum. ergo huiusmodi cauernositates esse non poterant.

¶ 19 Praet. Si cauernositates aliquae erant in terra: non poterant esse vacuae: ergo erant plenae aere vel aqua, quod videtur impossibile: cum subsidere terrae sit contra naturam vtriusque.

¶ 20 Praet. Ant aqua cooperiens terram vndique naturalem situm habebat, aut non. Si naturalem situm habebat, ergo ab alia dispositione non poterat remoueri, nisi per violentiam, quia a loco in quo corpus quiescit naturaliter, non mouet nisi per violentiam. hoc autem non competit primae rerum institutioni, per quam natura instituitur, cui violentia repugnat. Si autem erat ille situs aquae violentus, per suam naturam redire poterat ad illam dispositionem quam non habebat, quia a loco in quo quiescit aliquid violentus: mouetur naturaliter. Et ita non oportebat poni inter opera formationis, quod aquae in vnum locum congregarentur.

¶ 21 Praet. Secundum hunc ordinem res instituta sunt quae naturaliter habent. Sed naturaliter distincta sunt priora quae confusa: sicut simplex est naturaliter prius composito, ergo non fuit conueniens rerum institutioni, quod res primo fuerit in quadam confusione, & postmodum distinguerentur.

¶ 22 Praet. Processus de actu in potentiam non competit rerum institutioni: sed magis corruptioni. Res enim sunt per hoc quod de potentia in actum reducuntur. Sed praecedere a mixtis ad elementa, est procedere de actu in potentiam, cum elementa sint quasi materia respectu formae mixtae. ergo non fuit conueniens rerum institutioni quod prius fieret in quadam confusione & mixtione, & postmodum distinguerentur.

¶ 23 Praet. Hoc videtur esse consonum erroribus antiquorum Philosophorum. opinionem Empedocleae ponebat per litteras partes mundi esse adiuuicem distinctas: cum prius fuerit confusa per amicitiam. & Anaxagorae qui posuit quod cum aliquae omnia simul essent, intellectus incepit distinguere separando ab illo confuso & commisto. Quae quidem opiniones sufficerent a Philosophis posterioribus improbandae, ergo non est ponendum quod informatas vel confusio materiae rerum formationem duratione praecederet.

SED CONTRA est quod Gregorius exponens illud Eccl. 18. Qui viuunt in aeternum creauit omnia simul dicit, quod omnia sunt simul creata per substantiam materiae, sed non per speciem formae, quod esse non posset, nisi prius fuisset substantia materiae quam species formae inexistens, ergo materia informatas duratione praecessit rerum formationem.

Li. 32. mo. ca. 9. in no. exéplaribus circa prin.

¶ 2 Praet. Illud quod non est non potest habere aliquam operationem, sed materia informatas habet aliquam operationem: appetit. n. formam, vt dicitur. 1. Phis. ergo materia potest esse sine forma, & ita non est inconueniens, si materia informatas ponatur duratione rerum formationem praecessisse.

Li. 1. com. 81. tom. 2.

¶ 3 Praet. Deus plus potest operari quam natura, sed natura facit de ente in potentia ens actu, ergo Deus potest facere de ente simpliciter ens in potentia, & ita potuit facere materiam sine forma-existentm.

¶ 4 Praet. Quod scriptura sacra dicit fuisse aliquam, non est dicendum non fuisse, quia vt Aug. dicit. 5. de Trin. contra scripturam sacram nemo Christianus sentit. Scriptura autem diuina dicit terram aliquando fuisse inanis & vacuam. ergo non est dicendum quin aliquando fuerit inanis & vacua: hoc autem pertinet ad informatas materiae quocumque modo exponatur, ergo aliquando substantia materiae praecessit formationem, alias numquam informatas fuisset.

art. 18. qu. praecedens.

¶ 5 Praet. Simul condita est spiritualis & corporalis creatura, vt ex superiori questione iam patuit. In spirituali autem creatura informatas formatione praecessit et duratione. ergo eadem ratione & in corporali. Probatio media. Formatio creaturae spiritualis intelligitur secundum quod ad verbum conuertitur, quod est eius illuminatio. Simul autem facta luce diuisum est inter lucem & tenebras. Per tenebras autem in spirituali creatura peccatum intelligitur, peccatum autem esse non potuit in primo instanti creationis angelorum, quia tunc demones numquam fuissent boni, ergo spiritualis creatura non fuit formata in primo instanti suae creationis.

¶ 6 Praet. Illud ex quo est aliquid est tunc praecedit quod est ex eo. Sed Deus ex inuisa materia, quae materia informatas secundum Augustinum creauit orbem terrarum, vt dicitur Sapientiae. 11. ergo materia informatas tempore praecessit orbem terrarum formatum. Probatio prima. Secundum Philosophum in 1. Phis. fieri rerum dupliciter exprimi potest, vno modo vt dicitur hoc fit hoc per se quod conuenit subiecto: vt cum dicimus, homo fit albus, per accidens autem vt ex priuatione, & contrarium: vt cum dicitur, non albus vel nigrum fit albus. Alio modo vt dicitur ex hoc fit hoc, quod quidem subiecto non competit nisi ratione priuationis. Non enim dicimus quod ex homine fiat albus, sed quod ex non albo vel nigro fit album vel est ex homine nigro vel non albo. Id igitur, ex quo est aliquid, vel est priuatio siue contrarium, vel est materia priuationi vel contrario subiecta. Vtrogue autem modo oportet tempore praecedere ex quo aliquid fit: quod opposita non possunt esse simul, nec materia simul tempore potest subesse priuationi & formae. ergo id, ex quo aliquid fit, tempore praecedit id quod fit ex eo.

Li. 1. sup. ge. ca. 1. to. 3.

lib. 1. co. 58 tom. 2.

¶ 7 Praet. operatio naturae imitatur in quantum potest operationem Dei, sicut operatio causae secundae operationem causae primae. Sed naturae processus in operando est de imperfecto ad perfectum, ergo & Deus est prius tempore imperfectum produxit, & postea perfecit, & sic informatas materiae formatione praecessit.

¶ 8 Praet. Aug. dicit quod vbi scriptura in principio terram & aquam commemorat, cum dicitur, terra erat inanis & vacua, & spiritus domini ferebatur super aquas: non ideo, nominatur terra & aqua, quia iam talis erat: sed quia talis esse poterat, ergo aliquando materia prima nondum habebat speciem aquae vel terrae: sed tantum habere poterat, & sic materia informatas formatione praecessit.

RESPONDENDUM dicendum, quod sicut dicit Augustinus 1. confessionum circa hanc questionem potest esse duplex disceptatio. Vna de ipsa rerum veritate: Alia de sensu litterae, quae Moyses diuinitus inspiratus principium mundi nobis exponit. Ad primam disceptionem duo sunt vitanda, quorum vnum est, ne in hac questione aliquid falsum asseratur, praecipue quod veritati fidei contradicat.

Q. d. S. Tho. E 4 Aliud

Aliud est, ne quicquid verum aliquis esse crediderit, statim velit asserere, hoc ad veritatem fidei pertinere: quia ut August. dicit. 10. confessionum. Obest si ad ipsam doctrinam pietatis formam pertinere arbitretur falsum, scilicet quod credit, & pertinacius affirmare audeat quod ignorat. Propter hoc autem obesse dicit, quia ab infidelibus veritas fidei irridetur, cum ab aliquo simplici & fidei, tamquam ad fidem pertinens, proponitur aliquod, quod certissimis documentis falsum esse ostenditur; ut etiam dicit primo super Gen. ad litteram. Circa secundam disceptationem, duo etiam sunt vitanda: quorum primum est, ne aliquis id quod patet esse falsum, dicat in verbis scripturae, quae creationem rerum docet, debere intelligi: scripturae enim divinae a Spiritu sancto traditae non potest falsum subsistere, sicut nec fidei, quae per eam docetur. Aliud est, ne aliquis ita scripturam ad unum sensum cogere velit, quod alios sensus, qui in se veritatem continent, & possunt salva circumstantia litterae scripturae aptari, penitus excludantur: hoc enim ad dignitatem divinae scripturae pertinet, ut sub una littera multos sensus contineat, ut sic & diversis intellectibus hominum conveniat; & unusquisque miretur se in divina scriptura posse invenire veritatem, quam mente conceperit. Et per hoc etiam contra infideles facilius defendatur: dum si aliquid, quod quisque ex sacra scriptura velit intelligere, falsum apparuerit, ad alium eius sensum possit haberi recursus. unde non est incredibile Moyse & aliis sacrae scripturae auctoribus hoc divinitus esse concessum, ut diversa vera, quae homines possent intelligere, ipsi cognoscerent, & ea sub una serie litterae designarent, ut sic quilibet eorum sit sensus auctoris. unde, si etiam aliqua vera ab expositoribus sacrae scripturae litterae aptentur, quae auctor non intelligit, non est dubium quin Spiritu sancto intellexerit, qui est principalis auctor divinae scripturae. Unde omnis veritas, quae salva litterae circumstantia, potest divinae scripturae aptari, est eius sensus. His ergo suppositis sciendum est, quod diversi expositores sacrae scripturae, diversos sensus ex principio Gene. acceperunt, quorum nullus fidei veritati repugnat. Et quantum ad praesentem pertinet quaestionem, diversificati sunt in duas vias, dupliciter informitatem materiae accipientes, quae signatur in principio Gene. ubi dicitur, Terra autem erat inanis & vacua. Quidam namque intellexerunt, praedictis verbis talem informitatem materiae significari, secundum quod materia intelligitur absque omni forma, in potentia tamen existens ad omnes formas: talis autem materia non potest in rerum natura existere, quin aliqua forma formetur. Quicquid enim in rerum natura invenitur, actu existit, quod quidem non habet materiam nisi per formam, quae est actus eius. unde non habet sine forma in rerum natura inveniri. Et iterum, cum nihil possit contineri in genere, quod per aliquam generis differentiam ad speciem non determinetur, non potest materia esse ens, quin ad aliquem specialem modum essendi determinetur: quod quidem non fit nisi per formam. unde, si sic materia informis intelligatur, impossibile est, quod duratione formationem praecesserit, sed praecessit tantum ordine naturae, secundum quod illud ex quo fit aliquid, naturaliter est prius eo, sicut vox est prior creatura. Et haec fuit opinio Aug. Alii vero intellexerunt in informitatem materiae, non secundum quod materia omni forma caret, sed secundum quod dicitur, aliquid informe, quod nondum habet ultimum suae naturae

complementum & decorem: & secundum hoc potest poni, quod etiam duratione informitas rerum formationem praecesserit: quod quidem si ponatur, ordini sapientiae artificis congruere videtur, qui res ex nihilo producens in esse, non statim post nihilum in ultima perfectione naturae eas instituit, sed primo fecit eas in quodam esse imperfecto, & postea eas ad perfectum adduxit, ut sic & eorum esse ostenderetur a deo procedere, contra illos qui ponunt materiam increatam, & nihilominus perfectionis rerum ipse etiam auctor apparet, contra eos, qui rerum inferiorum formationem causis aliis ascribunt. Et hoc intellexit magnus Basilius Grego. & alii sequaces eorum. Quia ergo neutrum a virtute fidei discordat, & utriusque sensum circumstantia litterae patitur, utrumque sustinentes ad utraque rationes respondeamus. Ad primum ergo dicendum, quod August. loquitur de materia informi, secundum quod intelligitur absque omni forma, & sic necesse est dicere, quod informitas solo ordine naturae formationem praecedat. Qualiter autem circa formationis ordinem opinetur, in sequenti articulo ostendetur. Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod circa hoc multipliciter aliqui sunt opinati. Plato enim scripturam Gene. videns, sic intellexisse dicitur numerum elementorum & ordinem ibi significari, ut terra & aqua propriis nominibus exprimerentur. Aqua autem super terram esse intelligitur, ex hoc quod ibi scriptum est, Cogregentur aquae in locum unum, & appareat arida. Super aquae duo, aerem intellexit in hoc quod dicitur, Spiritus Domini ferebatur super aquas, aerem nomine spiritus intelligens. Ignem vero in nomine caeli intellexit, quod omnibus supereminet. Sed quia secundum Arist. probationes, caelum igneae naturae esse non potest, ut eius motus circularis demonstrat, Rabbi Moy. Arist. sententiam sequens, cum Plat. in tribus primis coeordans, ignem significatum esse dixit per tenebras, eo quod ignis in propria sphaera non luceat, & situs eius declaratur in hoc quod dicitur, super faciem abyssi. Quintam vero essentiam, nomine caeli significatam esse intelligit. Sed quia, ut dicit Basilius in Hexameron, non est consuetudo sacrae scripturae, ut per spiritum domini aer intelligatur, per corpora extrema, quae posuit, dedit intelligere media: & praecipue quia aqua & terra sensui manifestum est corpora esse, aer vero & ignis non ita sunt simplicibus manifesta, quibus etiam instruendis scriptura tradebatur. In vero Aug. pro nomine terrae & aquae, quae commemorantur ante lucis formationem, non intelliguntur elementa suis formis formata, sed ipsa materia informis omni specie carens. Ideo autem potius per haec duo materiae informitas exprimitur, quam per alia elementa, quia sunt propinquiora informitati, utpote plus de materia habentia & minus de forma, & quia etiam nobis magis sunt nota, & manifestius nobis materiam aliorum ostendunt. Ideo vero non per unum tantum, sed per duo eam significari voluit, ne si alterum tantum posuisset, veraciter crederetur hoc esse informis materia. Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod in illo rerum principio in formitate quadam in rebus existentem secundum opinionem Basilius & aliorum sanctorum, non oportet ponere quod elementa suis qualitatibus naturalibus carerent. Sed utraque habebant formas, substantiales scilicet & accidentales. Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod situs elementorum dupliciter

Lib. 1. de celo 1. co. 18. & 19. to. 2.

Homil. 2. in medio illi

In dial. 65. quaest. 21.

Homil. 2. in hexamerō.

citer potest considerari. uno modo quantum ad naturam propriam. Et sic naturaliter ignis aerem continet: aer aquam, & aqua terram. Alio modo, quantum ad necessitatem generationis, quae est circa locum medium. Et sic necessarium est, ut superficies terrae quantum ad aliquam partem sui sit aquis discooperta: ut ibi conveniens generatio, & conservatio mistorum esse possit, & praecipue animalium perfectorum quae aere indigent propter respirationem. Dicendum est ergo, quod illa informitas primi status, attenditur non quantum ad situm qui naturalis est elementis secundum se, hunc enim situm omnia elementa habebant, sed quantum ad illum situm qui elementis competit, secundum ordinem ad generationem mistorum. Iste enim situs nondum erat perfectus, quia nec ipsa corpora mista adhuc prodierant. Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod de aquis, quae supra caelos sunt, diversimode aliqui opinati sunt. Quidam namque dixerunt, aquas illas esse spirituales naturas, quod imponitur Origeni. Sed hoc quidem non videtur ad litteram posse intelligi, cum spiritualibus naturis situs non competat, ut sic inter eas & inferiores aquas corporeas, dividat firmamentum, ut scriptura tradit. Unde alii dicunt, quod nomine firmamenti intelligitur caelum aereum nobis vicinum, supra quod elevarunt vaporum ascensionem aquae vaporabiles, quae sunt materia pluviarum: ut sic inter aquas superiores, quae sunt in medio aeris interstitio vaporabiliter suspensae, & aquas corporeas, quas videmus supra terram consistere, medium existat aereum caelum. Et huic et expositioni concordat Rabbi Moy. Sed hanc non videtur pati litterae circumstantia. Nam postea subditur in littera, quod fecit Deus duo luminaria magna & stellae, & posuit eas in firmamento caeli. Et ideo alii dicunt, quod per firmamentum intelligitur caelum sidereum, & quod aquae super caelos existentes sunt de natura aquarum elementarium, & sunt ibi positae ex divina providentia ad temperandum ignis virtutem, ex quo totum caelum constare dicebant: ut Basilius tangit. Et ad hoc astruendum, duplex argumentum Augustinus dicit a quibusdam induci in secundo super Gen. ad litteram. Quorum unum est, quod si aqua aliqua rarefactione facta, potest ascendere usque ad medium aeris interstitium ubi pluviae generantur, si amplius diuisa rarefcat, quia est in infinitum diuisibilis, sicut & omne continuum: poterit sua subtilitate supra caelum sidereum conscendere & ibi convenienter esse. Aliud argumentum est, quod stella Saturni, quae deberet esse calidissima propter velocissimum motum, in quantum eius circulus est maior, invenitur frigidus effectus, quod dicunt ex vicinitate illius aquae contingere, praedictam stellam infrigidantis. Sed haec expositio in hoc videtur deficere, quod asserit quaedam per scripturam sacram intelligi, quorum contraria satis evidentibus rationibus probantur. Primo quidem quantum ad ipsam positionem, quae videtur naturalem situm corporum pervertere. Cum enim unumquodque corpus tanto debeat esse superius quanto formalius, non videtur rerum naturae congruere, ut aqua, quae inter omnia corpora est materia hior praeter terram, etiam supra ipsum caelum sidereum collocetur: & iterum ut ea, quae sunt unius speciei, diversum locum naturalem sortiatur. Quod erit si una pars elementum aquae erit immediate supra terram, alia vero supra caelum. Nec est sufficiens responsio, quod omnipotentia Dei aquas illas contra earum naturam

supra caelum sustinet, quia nunc quaeritur, qualiter Deus instituerit naturas rerum, non quod ex eis aliquid miraculum potentiae suae velit operari, ut Augustinus in eodem libro dicit. Secundo, quia ratio de rarefactione vel diuisione aquarum, videtur omnino vana. Etsi enim corpora mathematica possint in infinitum diuidi, corpora tamen naturalia ad certum terminum diuiduntur, cum unicuique formae determinetur quantitas secundum naturam, sicut & alia accidentalia. Unde nec rarefactio in infinitum esse potest: sed usque ad terminum certum, qui est in raritate ignis. Et praeterea, aqua tantum rarefieri potest quod iam non esset aqua: sed aer vel ignis, si transiret modum raritatis aquae. Nec posset naturaliter excedere aeris & ignis spacia: nisi natura aquae amissa, eorum vinceret raritatem. Nec iterum esset possibile, ut corpus elementare quod est corruptibile, formaliter fieret caelo sidereo, quod est incorruptibile, & sic supra ipsum naturaliter collocaretur. Tertio, quia secunda ratio omnino triuola apparet. Nam corpora caelestia non sunt susceptiva peregrinae impressionis, ut a Philosophis probatur. Nec esset possibile stellam Saturni ab aliis aquis infrigidari: nisi etiam omnes stellae quae sunt in octava sphaera infrigidarentur, quarum tamen plurimae inveniuntur esse calidae secundum effectum. Et ideo aliter videtur dicendum ad hoc, quod scripturae veritas ab omni calumnia defendatur: ut dicamus, quod aquae illae non sint de natura harum aquarum elementarium, sed sunt de natura quintae essentiae, habentes communem cum nostris aquis dyaphaneitatem, sicut & caelum empiricum cum nostro igne communem splendorem. Et has aquas quidam vocant caelum cristallinum: non quia sit de aqua congelata in modum cristalli, quia ut dicit Basilius in hexameron, Puerilis demencia, & insipientis mentis est, talem de caelestibus capere opinionem. Sed per illius caeli soliditatem, sicut & de omnibus caelis dicitur Job 37. quod Solidissimi quasi aere fundi sunt. Et hoc caelum etiam ab Astrologis ponitur nona sphaera. Unde nec August. aliquam de praemissis expositionibus asserit, sed sub dubitatione dimittit, dicens in eodem libro. Quomodo, & quales libet aquae ibi sint, esse ibi eas minime dubitemus. Maior est quippe scripturae huius auctoritas, quam omnis humani ingenii capacitas. 6<sup>m</sup> Concedimus. Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod si intelligatur secundum expositionem Basilius & sequacium eius, per terram ipsum terrae elementum, sic considerari potest, & in quantum est principium quarundam rerum, scilicet plantarum quarum ipsa est ut mater: sicut dicitur in libro de vege. & sic respectu eorum erat inanis antequam eas produceret. inane enim vel vanum dicimus, quod non pertingit ad proprium effectum vel finem. Et potest considerari in quantum est habitaculum quoddam & locus animalium respectu quorum vacua fuisse dicitur: vel secundum litteram septuaginta, quae habet, Inuisibilis, & incomposita: fuit quaedam terra inuisibilis, in quantum erat aqua cooperta, etiam in quantum nondum erat lux producta per quam posset videri. Incomposita vero in quantum carebat & plantarum & animalium ornatu, & situ convenientead eorum generationem & conservationem. Si vero per terram intelligatur prima materia secundum opinionem August. sic dicitur inanis per comparisonem eius ad compositum: in quo subsistit. Nam inanitas firmitati

Li. 2. super Ge. parum a principio tom. 1.

Homil. 3. in hexa. non multe rem. ante med.

Li. 2. su. ge. ca. 5. in fine tom. 3.

Homil. 4. in hex. 3. med.

In dial. 65. q. 21. to. 4.



In dialogo de natura vel in t. mao, quod idem est no procul ante medium.

firmitati & soliditati opponitur. Vacua vero per comparisonem ad formas, quibus eius potentia non replebatur. Vnde & Plato receptionem materiae comparavit loco, secundum quod in eo locatum recipitur: vacuum autem & plenum proprie circa locum dicuntur. Dicitur etiam materia in sua informitate considerata innisibilis, secundum quod caret forma quae est omnis cognitionis principium. Incomposita vero in quantum sine composito non subsistit.

A d 8<sup>m</sup> dicendum q ad liberalitatem dantis non solum pertinet q cito det: sed etiam quod ordinate; & quod conuenienti tempore det vnumquodq; Vnde ubi dicitur, cum statim possis dare: non solum consideranda est potentia qua dare possumus: aliquid absolute, sed etiam qua possumus conuenientius dare. Vnde ad ordinis conuenientiam conseruanda: Deus in quadam imperfectione creaturas primo instituit; ut sic gradatim ex nihilo ad perfectum peruenirent.

In solutio- ne ad 4. argu. 1.

A d 9<sup>m</sup> dicendum, q situs qui pertinet ad naturam elementorum: in elementis erat vt dictum est. vnde obiectio contra praedictam opinionem non procedit. Et similiter dicendum ad decimum, & vndecimum.

A d 12<sup>m</sup> dicendum, quod perfectio agenti competit perfectum effectum producere. Sed non oportet quod statim in principio sit perfectum simpliciter secundum suam naturam modum: sed sufficit q sit fm tempus illud, quo modo puer mox natus perfectus dici potest.

A d 13<sup>m</sup> dicendum, q materia non dicitur fuisse informis secundum sententiam quam sustinemus ad praesens, quia omni careret forma: vel quia haberet vnam tantum formam, quae esset in potentia ad omnes formas, sicut posuerunt antiqui naturales ponentes vnum principium, vel sub qua continerentur plures formae virtute sicut in mistis accidit, sed habebat indiuerfis partibus formas elementares diuersas. Dicebatur tamen materia informis, quia nondum formae mistorum corporum superuenerant materiae: ad quas formae elementares sunt in potentia, nec etiam erat situs elementorum adhuc conueniens eorum generationi, sicut prius dictum est.

In solutio- ad 4. argu.

A d 14<sup>m</sup> dicendum, q nihil cogit nos dicere, nec scripturae Gen. auctoritas, nec aliqua ratio, q alio modo in illo rerum principio materia formis elementaribus subesset quam modo: & si possibile fuerit q ex aquis vaporabiliter aliquid ascenderit in locum aeris, sicut & modo contingit, & forte tunc amplius: cum terra totaliter aquis cooperiretur.

Lib. 1. cap. 9. tomo. 3.

A d 15<sup>m</sup> dicendum, quod de firmamento, quod secundo die formatur, multiplex inuenitur opinio. Quidam namque dicunt hoc firmamentum non esse aliud a caelo, quod prima die legitur factum, sed dicunt, quod scriptura in principio summatim commemorauit facta, de quibus per senarium dierum explicauit quomodo sint facta. Et haec est opinio Basilii in hexameron. Alij vero dicunt aliud esse firmamentum, quod secundo die est factum, & aliud caelum, quod primo dicitur creatum: Et hoc tribus modis. Quidam namque dixerunt, quod per caelum, quod prima die creatum legitur, intelligitur spiritalis creatura, vel formata, vel adhuc informis, per firmamentum vero quod secunda die legitur factum, intelligitur caelum corporeum quod videmus. Et haec est opinio Augusti, vt patet in libro super Genesim ad litteram, & duodecimo confessionis. Alij vero dicunt, quod per caelum quod prima die creatum legitur, intelligitur caelum empyreum: per firmamentum vero, quod secunda die le-

gitur factum, intelligitur caelum siderium quod videmus. Et haec est opinio Strabi: vt patet in glo. Gen. 1. Alij vero dicunt, quod per caelum, primo die factum, intelligitur caelum siderium, per firmamentum autem quod factum est secunda die, intelligitur istud aeris spacium terrae vicinum, quod diuidit inter aquas & aquas; vt supra dictum est. Et hanc expositionem tangit Aug. super Gen. ad lit. & tenet eam Rabbi Moy. Secundum ergo hanc vltima facile est soluere, quia firmamentum, quod secundo die est factum, non est de natura quintae essentiae, vnde nihil prohibet quantum ad ipsum fuisse processum de informitate ad formationem, vel quantum ad eius subtilitatem rationibus ab aquis eleuatis diminutis per aquarum congregationem in vnum: vel quantum ad situm, dum in locum aquae recedentis aer successit. Sed secundum tres opiniones primas, quae per firmamentum caeli siderium intelligunt, non oportet dicere processum esse in caelo de informitate ad formationem: quasi nonnam formam acquisierit, quia nec in elementis inferioribus hoc ponere cogit scriptura: sed vt intelligamus firmamento virtutem esse collatam ad mistorum generationem: & quantum ad hoc formatione eius intelligitur: sicut inferiorum elementorum formatio intelligitur, vt dictum est quantum ad mistorum generationem. Nam sicut elementa inferiora sunt materiae mistorum: ita firmamentum est causa mistorum actiua. Vnde diuisio aquarum inferiorum a superioribus, intelligi potest per modum quo medium in conspectu duorum extremorum existens: inter vtrumque distinguit. Inferiores enim aquae variationi subiectae sunt: in quantum in mistionis materia sunt per motum firmamenti: non autem superiores. Secundum tamen sententiam Augusti, si ponatur materia informis prius fuisse tempore: nihil graue occurrit, quia oportet aliquo modo materiam in corpore caelesti poni: in quo inuenitur etiam motus. Vnde nihil prohibet ea ordine naturae intelligi ante formam: licet ex tempore nihil formationis accesserit. Nec cogimur propter hoc dicere vnam esse communem naturam corpori caelesti & inferioribus elementis: & si aliquo vno nomine significetur, vt terra vel aqua secundum sententiam Augusti, quia vnitas ista non intelligitur secundum substantiam: sed secundum proportionem, prout qualibet materia consideratur vt in potentia ad formam.

A d 16<sup>m</sup> patet solutio ex dictis. Non intelligitur informitas materiae, quia omni forma caret: sed sicut dictum est. A d 17<sup>m</sup> dicendum, q fm sententiam Augusti, qui ponit p terra & aqua prius commemoratas non elementa sed materiae primae significata fuisse: nihil inconueniens sequitur de aquarum congregatione. Nam sicut ipse dicit secundo super Gen. ad litteram: sicut cum dictum est, fiat firmamentum in secunda die, significata est formatio caelestium corporum: ita cum dicitur congregetur aqua in tertia die, significata formatio elementorum inferiorum: vt per hoc q dicitur, congregetur aqua, significetur quod aqua suam formam acceperit: per hoc vero q dicitur appareat arida: significetur idem de terra. Ideo vero his verbis vsus est in horum elementorum formatione, & non verbo factionis sicut in caelo, vt diceret: fiat aqua & terra: sicut dixerat, fiat firmamentum, vt significaret imperfectionem harum formarum: & earum appropinquitate ad informem materiam. Verbo n. congregationis vsus est ad aqua, vt significaret eius mobilitatem. Verbo appareret in terra, vt significaret eius stabilitatem: vnde ipse dicit. Ideo de aqua dictum est congregetur: de terra appareat, quia aqua labiliter est fluxa, terra stabiliter

In solutio- argu. 1. 2. & argum. 4.

2. super gē. ca. 11. to. 3.

In corp. ar. & ad argu. In dialo. 69. quae. 21. tomo. 4. lib. 2. cap. 7 & 8. to. 3.

lib. 1. ca. 12. tom. 3.

Lib. 6. sup. gen. cap. 6. tomo. 3.

Lib. 1. cap. 12. in hinc tom. 3.

Hom. 4. in hexameron

In solutio- procedenti

ra stabiliter fixa. Si vero fm opinionem Basilii & aliorum sanctorum dicatur, quod eadem terra hic & ibi significatur: & similiter eadem aqua, sed alio modo disposita prius & postea, multiplicetur responderetur. Quidam enim dixerunt, quod aliqua pars terrae erat quae aquis non erat cooperta: in quam aqua quae terram habitabilem occupabat, Deo iubente congregata est. Sed hoc reprobatur Aug. ex ipsa lit. primo super Gen. dicta. Si aliquid erat nudum terrae, ubi congregaretur aqua: iam prius arida apparebat, quod est contra circumstantiam litterae. Vnde alij dixerunt, quod aqua rarior erat sicut nebula: & postea in spissam in minore locum collocata est. Sed illud etiam non minore generat difficultatem, tum quia non vere erat aqua, si formam vaporis assumpserat: tum etiam, quia locum aeris occupasset, & similis difficultas relinqueretur de aere. Et ideo alij dicunt, quod terra quaedam cauenositates accepit in quibus potuit aquarum multitudinem accipere operatione Dei. Sed contra hoc videtur esse, quia hoc per accidens est, quod aliqua pars terrae longius distet a centro quam alia. In illa autem rerum formatione, natura suum modum accepit vt Aug. in eodem lib. dicit. Et ideo melius videtur dicendum sicut Basilii dicit, quod aquae in multas diuisiones erant dispersae, & postmodum in vnum congregatae, quod est ipse textus verbo congregationis vtens, significare videtur. Et si non tota terram aqua tegeret, non oportet q tanta profunditate tegeret prius vbique, quanta nunc inuenitur in aliquibus locis.

A d 18<sup>m</sup> dicendum, q quia corpora mineralia non habent aliquam euidenter perfectionis excellentiam supra elementa, sicut habent viuencia, non seorsum ab elementis formata describuntur: sed in ipsa elementorum institutione possunt intelligi esse producta. Vnde nihil prohibet, aliquas cauenositates fuisse ante congregationem aquarum: vt postea terra compressa, in sui superficie, aquae congregatae locum praebere. Tamen verba Augusti hanc opinionem tangentis primo super Genesim ad litteram, videntur sonare magis quod huiusmodi concauitates non praexistere infra terram, sed magis in superficie terrae tunc factae fuerunt cum aquae sunt congregatae. Sic enim dicit. Terra longe lateque subsidens potuit alias partes praebere concauas, quibus confluentes & conuertes aquae reciperentur, & appareret arida ex his partibus vnde humor abscederet, cui etiam consonant verba Basilii in Hexameron dicentis. Quando praeccepto data est vt in vnam congregationem aquae coirent, tunc & susceptionis earum causa praecellit: & ita nulli Dei capacitas sufficiens parata est, vnde aquarum ibi multitudo conflueret. Haec autem capacitas potest intelligi per quarundam partium terrae depressionem: cum videamus etiam in aliquibus maiorem eleuationem accidentalem: vt patet in collibus & montibus.

A d 19<sup>m</sup> dicendum, q si cauenositates non praexistebant in terra, secundum illud quod vltimo dictum est, obiectio praesens locum non habet. Si autem praexistebat, nunc dicendum est, q licet sit contra naturam aeris vel aquae subesse terra sibi relictae, non tamen si terra sit a suo motu aliquantulum impedita. Sic enim stidemus in cauenis quae sunt sub terra, terra aliquibus sustentaculis suspensam aere subingredi, eo q natura non patitur vacuum: Si tamen dicatur, q aquae quae erant in minori profunditate super totam terrae superficiem: sparsae sunt postmodum super aliquam partem terrae in maiorem altitudinem congregatae (vt

Asupra dictum est) praedictae obiectiones cessabunt.

A d 20<sup>m</sup> dicendum, q si cessaretur naturalis elementorum situs, qui competit ipsis naturis elementorum absolute: sic naturale est aquae q totam terram vndique contineat: sicut & aer continet aquam. Si autem considerentur elementa in ordine ad mistionem generationem, ad quam etiam caelestia corpora mouent: sic talis situs competit, qualis postea institutus est. Vnde statim appareat arida in aliqua sui parte, subditur de productione plantarum. Quod autem in elementis ex impressione caelestium corporum accidit, non est contra naturam, vt dicitur in 3. de cael. & m. vt patet in fluxu & refluxu maris, qui licet non sit naturalis motus aquae, in quantum grauis est, eo q non est ad medium: est tamen naturalis motus eius in quantum est a corpore caelesti mota, sicut eius instrumentum. Hoc autem multo magis competit dicere de his, quae sunt in elementis ex ordinatione diuina, per quam tota elementorum natura subsistit. In praesenti autem vtrumque concurrere videtur ad aquarum congregationem, & diuina virtus principaliter, & secundario virtus caelestis. Vnde, statim post firmamenti institutionem subiungitur de aquarum congregatione: potest tamen, & ex ipsa natura aquae aliqua aptitudo inueniri. Cum enim in elementis continens sit formalis contento, vt patet per Philosophum in 8. Physic. aqua intantum deficit a perfecta terra continentia: in quantum & ipsa non perfecte formalis est, sicut ignis & aer, plus accedens ad terrenam spissitudinem, quam ad igneam raritatem.

In solutio- argum. 1. 8. 20.

Lib. 3. cō. 20. a medio illius.

2. de caelo cō. 74. to. 2.

In solut. 4. arg. & 13.

Lib. 1. cō. 8.

A d 21<sup>m</sup> dicendum, q confusio quae in mundo inchoato praecessisse dicitur, non attenditur secundum aliquam mistionem elementorum, sed per oppositum ad illam distinctionem, quae nunc est in partibus mundi competens viuientium generationi & conseruationi. Et per hoc patet responsio ad 2. 2. & 2. 3.

A d 22<sup>m</sup> dicendum, q appetitus formae non est aliqua actio materiae, sed quaedam habitudo materiae ad formam, secundum quod est in potentia ad ipsam, sicut Commen. exponit in primo Physic.

A d 23<sup>m</sup> dicendum, q si Deus faceret ens in potentia tantum, minus faceret quam natura, quae facit ens in actu. Actionis enim perfectio magis attenditur secundum terminum ad quem, quam secundum terminum a quo & tamen hoc ipsum quod dicitur contradictionem implicat, vt scilicet aliquid fiat quod sit in potentia tantum, quia quod factum est oportet esse cum est, vt probatur in 6. Physic. Quod autem est tantum in potentia non simpliciter est.

A d 24<sup>m</sup> dicendum, q hoc quod scriptura dicit, Terra erat inanis & vacua, si accipiatur de materia omnino informi, secundum Aug. non est intelligendum, quod sic erat aliquando in actu, sed quia talis erat natura sua: si absq; formis inhererentibus consideretur.

A d 25<sup>m</sup> dicendum, q formatio spiritalis creaturae dupliciter potest intelligi, vna per gratiae infusionem, & alia per gloriae consummationem. Prima quidem formatio

Lib. 1. ca. 1. cir. med. & ca. 5. 6. 17. tom. 3.

Li. 1. cap. 1. a medio & cap. 5. 6. 17. tom. 3.

Li. 4. ca. 22. et. 23. to. 3.

In dialogo 65. qua. q. 24. a medio tom. 4.

formatio secundum sententiam Augusti. statim creaturae spirituali affuit in sui creationis principio, & tunc per tenebras, a quibus lux distinguitur, non intelligitur peccatum malorum angelorum: sed in formitas natura, quae nondum erat formata, sed erat consequentibus operibus formanda, ut dicitur in primo super Gene. ad litteram: vel sicut dicitur quarto eiusdem libri, per diem significatur Dei cognitio: per noctem vero cognitio creaturae, quae quidem tenebra est respectu diuinae cognitionis, sicut in eodem libro dicitur. Vel si per tenebras intelligamus angelos peccantes, ista diuisio non ad praesens peccatum refertur: sed ad futurum quod erat in Dei praesentia. unde dicit in libro ad Orosium, quia ex angelis quosdam per superbiam praesciebat casuros: per incommutabile praesentiae suae ordinem diuisit inter bonos & malos, malos tenebras appellans, & bonos lucem. Secundum vero formatio non pertinet ad principium institutionis rerum, sed magis ad rerum decursum: quo per diuinam prouidentiam gubernantur. Hoc enim vltimum verum est secundum Augustum. de omnibus in quibus operatio naturae requiritur, quod in hac formatione necesse est prouenisse: quia per motum liberi arbitrii aliqui sunt conuersi ut starent: aliqui autem ut caderent.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod mundus dicitur factus ex inuisa materia, non quia informis materia, tempore praecesserit, sed ordine naturae. Et similiter prima non fuit aliquo tempore in materia ante omnem formam, sed quia materia absque forma intellecta cum priuatione etiam intelligitur.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod hoc est ex imperfectione naturae operantis per motum, quod ex imperfecto ad perfectum procedit: motus enim est actus imperfecti. Sed Deus propter suam virtutis perfectionem potuit statim res perfectas in esse producere, & ideo non est simile.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod verba Augusti. non sunt intelligenda sic, quod materia aliquo tempore fuerit in potentia ad formas elementares: nullam earum habens, sed quia in sua essentia considerata, nullam formam actu includit, ad omnes in potentia existens.

ARTICVLVS II.

*Utrum materiae formatio tota simul fuerit, an successiue.*

1. p. q. 67. 68. 69. 70. 71. 72. Et. 2. dist. 13. ar. 2. Et quod lib. Li. 2. cap. 3. circa finem.

Li. 11. de ci. Dei cap. 7. et 9. to. 5.

Secundo Queritur Utrum materiae formatio tota simul fuerit an successiue. Et videtur quod successiue. dicitur enim Iudith. 2. Tu fecisti priora, & illa post illa cogitasti. Excogitatio autem Dei est eius operatio, ut Dam. dicit. unde & in praedicta auctoritate subditur, & hoc factum est quod ipse voluisti. ergo res quodam ordine, & non simul sunt factae.

¶ 2 Præ. Plures partes temporis non possunt esse simul, quia totum tempus sub quadam successione agitur: sed rerum formatio in diuersis partibus temporis facta commemoratur Gene. 1. ergo videtur quod rerum formatio facta sit successiue, & non tota simul. Sed dicendum, quod per illos sex dies secundum sententiam Augusti. non intelliguntur dies consuetae nobis, qui sunt temporis partes, sed secundum cognitionem angelicam sexies rebus cognoscendis praesentata: secundum rerum sex genera.

¶ 3 Sed contra, dies ex praesentia lucis causatur: unde dicit Gene. 1. q. Deus vocauit lucem diem. Sed lux non proprie in spiritualibus inuenitur: sed solum metaphorice. ergo nec dies proprie potest intel-

ligi angelorum cognitio. Non videtur ergo esse literalis expositio, quod per diem angelorum cognitio intelligatur. Probatio media. Nullum per se sensibile potest in spiritualibus proprie accipi: ea enim, quae sensibilibus & spiritualibus sunt communia, non sunt sensibilia nisi per accidens sicut substantia, potentia, virtus & huiusmodi. lux autem est per se sensibilis visu. ergo proprie non potest in spiritualibus accipi.

¶ 4 Præ. Cum angelus dupliciter res cognoscat, scilicet in verbo, & in propria natura, oportet quod per alteram istarum cognitionum dies intelligatur. Non autem potest intelligi de cognitione, qua cognoscit rem in verbo, quia haec cognitio est vna tantum de omnibus, simul enim in verbo cognoscit angelus quaecumque cognoscit, & vna cognitione, qua scilicet verbum videt. Non ergo esset nisi vna dies. Si autem intelligitur de cognitione, qua cognoscit res in propria natura, sequitur quod sint multo plures quam sex dies, cum sint plura genera & species creaturarum. Non ergo vix quod dicitur lenari ad cognitionem angelicam referri possit.

¶ 5 Præ. Exo. 20. dicitur, sex diebus operaberis, septimo autem die sabbatum Domini Dei tui est, non facies omne opus: & postea subditur ratio. Sex enim diebus fecit Deus caelum & terram, mare, & omnia quae in eis sunt, & requieuit in die septimo. Sed lex ad litteram de diebus materialibus loquitur, in quorum 6. permittit operari, in septimo prohibet. ergo & hoc quod dicitur de Dei operatione ad dies materiales, referendum est.

¶ 6 Præ. Si per diem cognitio angeli intelligitur: facere ergo aliquid in die non est aliud quam facere in angelica cognitione: per hoc autem quod aliquid fit in angelica cognitione, non sequitur quod in sua natura existat, sed solum quod ab angelo cognoscatur. ergo per hoc non ostenderetur rerum in propriis naturis institutio, quod est contra scripturam.

¶ 7 Præ. Cuiuslibet angeli cognitio differt ab alterius cognitione. Si ergo per diem cognitio angeli intelligitur: oportet tot dies ponere quot sunt angeli, & non solum sex ut scriptura tradit.

¶ 8 Præ. Augustus. secundo super Gene. ad litteram dicit, quod per hoc quod dicitur, dixit Deus, fiat, intelligitur, quod res fienda praextiterunt in verbo: per hoc quod dicitur, est ita factum, intelligimus factam rei cognitionem in creatura intellectuali: per hoc quod dicitur, fecit Deus, intelligitur in suo genere fieri creatura. Si ergo per diem cognitio angeli intelligitur, postquam dixerat de aliquo opere, & factum est ita, in quo cognitio angelica intelligitur, superflue adderetur, factum est vespere & mane dies vnus, vel dies secundus. Sed dicendum, quod hoc additur ad ostendendum duplicem modum cognitionis rerum in creatura spirituali: vnus est, quo cognoscit res in verbo, & secundum hoc dicitur mane, vel cognitio matutina: alius quo cognoscit res in propria natura, & secundum hoc dicitur vespere, vel cognitio vespertina.

¶ 9 Sed contra, licet angelus possit simul plura considerare in verbo, non tamen potest simul plura intelligere in propria natura, cum per diuersas species diuersa in suis naturis intelligat. Si ergo quilibet sex dierum non solum habet mane, sed etiam vespere, oportebit in sex diebus aliquam successione consistere, & sic rerum formatio non tota simul fuit facta.

¶ 10 Præ. Ab vna potentia non possunt esse simul plures operationes, sicut nec vna linea recta terminatur ex vna parte, nisi ad vnum punctum, per operationem

Lib. 2. ca. 7. & 8. tom. 3.

Art. praec. ad. 5. arg. in oppositum.

In dialogo 95. q. 26. to. 6.

nem enim potentia terminatur: sed considerare rem in verbo & in propria natura, non est vna operatio sed plures. ergo non simul est matutina & vespertina cognitio, & sic adhuc sequitur, quod in illis sex diebus sic successio.

¶ 11 Præ. Sicut supra dictum est, distinctio lucis a tenebris exponitur ab Augusti. distinctio creaturae formatae alia ab informitate materiae, quae adhuc restabat formanda. vna ergo ex parte materiae formata, altera adhuc remanebat formanda. non ergo tota materia est simul formata.

¶ 12 Præ. Cognitio matutina secundum Augustum. intelligitur cognitio in verbo in quo angelus accepit cognitionem creaturae fiendae: hoc autem non esset, si creaturae, quarum formatio diebus sequentibus deputatur, simul cum angelo formatae essent. ergo non omnes res sunt simul create.

¶ 13 Præ. dies in spiritualibus dicuntur ad similitudinem sensibilibus dierum: sed in sensibilibus diebus mane praecedit vespere. ergo in istis non debet vespere praeponi ad mane, cum dicitur, factum est vespere & mane dies vnus.

¶ 14 Præ. inter vespere & mane est nox, & inter mane & vespere est meridies. ergo sicut fecit scriptura de vespere & mane mentionem: ita debuit facere de meridie.

¶ 15 Præ. Omnes dies sensibiles habent & vespere, & mane: hoc autem non inuenitur in istis. 7. diebus: nam primus dies non habet mane, septimus non habet vespere. ergo non conuenienter dicuntur dies ad similitudinem horum dierum. Sed dicendum, quod ideo primus dies non habet mane: quia per mane intelligitur cognitio creaturae fiendae, qua accepit Angelus in verbo: ipsa autem spiritualis creatura sui ipsius fiendae non potuit cognitionem in verbo accipere antequam esset.

¶ 16 Sed contra, secundum hoc habetur, quod Angelus aliquando fuit, & aliae creaturae nondum erant factae, sed fiendae. non ergo omnia sunt simul formata.

¶ 17 Præ. creatura spiritualis non accipit rerum inferiorum cognitionem a rebus ipsis. ergo non indiget rerum praesentia ad hoc quod eas cognoscat. potuit ergo eas ut fiendas cognoscere in propria natura antequam fierent, & non solum in verbo. Et sic cognitio rei fiendae videtur pertinere ad vespertinam cognitionem, sicut ad matutinam. Et sic secundum rationem praedictam secundus dies, nec mane, nec vespere debuit habere.

¶ 18 Præ. Angelo sunt prius nota ea quae sunt priora simpliciter. Quod enim ea quae sunt posteriora sunt nobis prius nota, prouenit ex hoc quod cognitionem a sensu accipimus: sed rationes rerum in verbo priores sunt simpliciter ipsis rebus. ergo per prius cognoscit Angelus res in verbo quam in propria natura. Et sic mane deberet praordinari ad vespere, cuius contrarium in scriptura apparet.

¶ 19 Præ. Ea quae non sunt vnus rationis, non possunt aliquod vnum constituere: sed cognitio rerum in verbo & in propria natura est alterius & alterius rationis, cum medium cognoscendi sit omnino diuersum. ergo ex mane & vespere secundum praedictam expositionem non possit vnus dies perfici.

¶ 20 Præ. Ad Cor. 13. dicit apostolus quod in patria, scientia destruetur: quod non potest intelligi nisi de scientia rerum in propriis naturis, quae est vespertina. In patria autem erimus similes Angelis, ut dicitur Matth. 22. ergo in angelis non est cognitio vespertina.

¶ 21 Præ. Cognitio rerum in verbo plus excedit cognitionem rerum in propriis naturis, quam claritas solis excedat lumen candelae. Sed lux solis offuscat lumen candelae. ergo multo magis matutina cognitio vespertinam.

¶ 22 Præ. Augustus. 7. super Gene. ad litteram mouet questionem vtrum anima Adae cum angelis facta fuerit extra corpus: an fuerit facta in corpore. haec autem quaest. frustra moueretur si omnia simul fuissent formata: quia sic etiam corpus humanum simul fuisset formatum quando angeli sunt facti. ergo videtur quod non omnia fuerunt formata simul, etiam secundum sententiam Augustini.

¶ 23 Præ. Pars terrae de qua factum est corpus humanum, habuit aliquam formam secundum limitationem: quia de eo dicitur Gene. 1. corpus hominis formatum. Nondum autem habebat formam humani corporis. ergo non oēs formae simul sunt inditae materiae.

¶ 24 Præ. Cognitio rerum in propria natura in angelis, non potest intelligi: nisi cognitio quae est per species eis naturaliter inditas, non enim potest dici, quod a rebus cognitis species aliquas accipiant, cum careant sensuum instrumentis. Species autem illae, quae sunt angelis inditae, a rebus corporalibus non dependent. ergo antequam res essent, potuit eas angelus etiam in propriis naturis cognoscere. Et ita per hoc, quod angelus dicitur res aliquas cognoscere in propria natura, non datur intelligi res illas in esse produci, & sic praedicta expositio videtur inconueniens.

¶ 25 Præ. Cognitio matutina, qua res angelus in verbo cognouit, oportet quod per aliquam speciem fuerit, cum omnis cognitio huiusmodi sit: non autem potuit esse per aliquam speciem a verbo effluxam, quia illa species creatura esset, & sic illa cognitio magis esset vespertina quam matutina. Nam ad vespertinam cognitionem pertinet cognitio, quae fit per creaturam. nec enim potest dici, quod praedicta cognitio fuerit per speciem, quae est ipsum verbum, quia sic oportuisset, quod angelus ipsum verbum videret, quod non fuit antequam angelus esset beatus. verbi enim visio beatos facit. Non autem in primo instanti suae creationis angeli beati fuerunt, sicut nec e contrario demones in primo instanti peccauerunt. ergo, si per mane intelligatur cognitio rerum, quam angeli habuerunt in verbo, oportet dicere quod non omnia simul fuerunt facta. Sed dicendum quod angelus in statu illo videbat verbum, prout est ratio fiendorum, non autem prout est finis beatorum.

¶ 26 Sed contra, quod verbum dicitur finis, & ratio, non differt nisi relatione quadam. Cognitio autem relationis Dei ad creaturam non facit beatos: cum talis relatio secundum rem magis se teneat ex parte creaturae: sed sola visio diuinae essentiae beatos facit. ergo quantum ad beatitudinem videntium, non differt vtrum videatur ut finis beatitudinis, vel ut ratio.

¶ 27 Præ. Propheta etiam dicitur in speculo aeternitatis futura videri secundum quod ipsi viderunt diuinum speculum, prout est ratio fiendorum. Secundum hoc ergo non esset differentia inter cognitionem angeli matutinam, & cognitionem prophetae.

¶ 28 Præ. Gen. secundo dicitur, quod Deus fecit omne virgultum agri antequam oriretur in terra, & omnem terram regionis priusquam germinaret: sed germinatio herbarum fuit in tertia die. ergo aliqua fuerunt facta ante tertium diem, & ita non oia facta sunt simul.

¶ 29 Præ. Ut in Psalmo dicitur, Deus, omnia in sapientia

Lib. 7. c. 24. & 25. to. 3. 4. super. ge. ad lit. c. 34. tom. 3.



cientia fecit. Sed sapientis est ordinare, ut dicitur in principio Metaphys. ergo videtur, quod Deus non omnia simul fecerit, sed secundum ordinem temporis successine. Sed dicendum, quod in rerum productione, & si non fuerit seruatus ordo temporis, fuit tamen seruatus ordo naturae.

¶ 30 Sed contra, secundum ordinem naturae sol & luna, & stellae priores sunt plantis, cum manifestae sint causae plantarum; & tamen posterius commemoratur facta luminaria caeli quam plantae. ergo non est obseruatus ordo naturae.

¶ 31 Praet. Firmamentum caeli naturaliter est prius terra, & aqua; tamen prius fit mentio in scriptura de terra, & aqua, quam de firmamento quod legitur secunda die factum.

¶ 32 Praet. Subiectum, naturaliter est prius accidenti; lux autem quoddam accidens est, cuius primum subiectum est firmamentum. ergo non debuisset praemitti lucis productio factio firmamenti.

¶ 33 Praet. Animalia gressibilia perfectiora sunt natatilibus, & volatilibus, & praecipue propter similitudinem ad hominem; & tamen prius agitur de productione piscium & auium, quam animalium terrestrium. ergo non est seruatus debitus ordo naturae.

¶ 34 Praet. Pisces & aues non minus videntur differre secundum naturam ad inuicem, quam a terrestribus animalibus; & tamen pisces & aues eodem die facta commemorantur. ergo dies non sunt intelligendi secundum diuersa rerum genera, sed magis secundum temporis successione, & sic non omnia facta sunt simul.

SED CONTRA est quod habetur Gene. 2. Ista sunt generationes caeli & terrae; quando creatae sunt, in die quo fecit Dominus Deus caelum, & terram, & omne virgultum agri, virgultum autem agri factum legitur tertia die, caelum autem, & terra facta sunt prima die, vel etiam ante omnem diem. ergo ea quae sunt facta tertia die, sunt facta simul cum illis, quae sunt facta primo die, vel etiam ante omnem diem; & sic pari ratione omnia facta sunt simul.

¶ 2 Praet. Iob quarto dicitur, Ecce Behemoth, quem feci tecum. Per Behemoth autem secundum Gregorium diabolus intelligitur, qui factus est prima die, vel ante omnem diem; homo autem, ad quem Dominus loquitur, factus est sexta die. ergo ea quae sunt facta sexta die, sunt simul facta cum illis, quae facta sunt primo die, & sic idem quod prius.

¶ 3 Praet. Partes vniuersi dependent ad inuicem, & maxime inferiores, a superioribus. Non ergo poterant fieri quaedam partes ante alias, & praecipue inferiores ante superiores.

¶ 4 Praet. Plus distat corporalis, & spiritalis creatura, quam corporales creaturae ad inuicem. Sed spiritalis, & corporalis creatura, ut in alia quaestione est habitum: simul facta fuerunt. ergo multo amplius omnes spirituales creaturae.

¶ 5 Praet. Deus propter suae virtutis immensitatem subito operatur. Opus ergo cuiuslibet diei subito & instanti est factum. ergo pro nihilo poneretur, quod Deus expectasset operari sequens opus usque in alium diem: ut sic toto die ab actione vacaret.

¶ 6 Praet. Si dies illi de quibus in rerum formatione fit mentio dies materiales fuerunt, non videtur potuisse fieri, ut totaliter nox a die distingueretur, & lux, a tenebris. Nam si lux illa, quae legitur primo die facta vndique terram circuibat, nusquam tenebrae erant quae sunt ex umbra terre opposita ad lumen, &

quod diem causet. Si autem lux illa suo motu terram circuibat ut diem, & noctem faceret: tunc semper, ex vna parte erat dies; & ex alia nox: & ita non totaliter erat nox a die distincta, quae est contra Gene. scripturam.

¶ 7 Praet. Distinctio diei, & noctis fit per solem, & alia caeli luminaria. Vnde dicitur in opere quartae diei facta luminaria in firmamento caeli, & postea subditur, ut sint in signa, & tempora, & dies, & annos. ergo cum effectus causam non praecedat, non potest esse quoddam dies illis tres primi essent eiusdem rationis cum diebus qui nunc sole aguntur. Et sic non oportet propter illos dies dicere quod omnia fuerunt facta successiue.

¶ 8 Praet. Si erat aliqua alia lux quae suo motu tunc faceret diem & noctem, oportebat quod esset aliquid aliam lucem deferens circulariter motum: ut vndique terram successiue illuminaret. Hoc autem deferens est firmamentum quod legitur factum secunda die. ergo ad minus prima dies non potuit esse eiusdem rationis cum diebus, qui nunc aguntur: & eadem ratione nec cum aliis.

¶ 9 Praet. Si lux illa ad hoc facta fuit, ut faceret diem, & noctem: nun etiam per eius motum dies, & nox fieret. Non enim conuenienter posset dici, quod ad hoc tantum instituta esset: ut per illud triduum ante solis factionem huiusmodi officium exerceret, & postmodum esse desineret. Sed nunc non videmus aliqua alia luce fieri diem, & noctem: nisi per lucem solis. ergo nec etiam in illo triduo per aliquam corporalem lucem potest intelligi diem, & noctem distincta fuisse. Sed dicendum, quod ex illa luce formatum est postea corpus solis.

¶ 10 Sed contra. omne illud quod fit ex materia praeciua, habet materiam talem, in qua possibilis est formarum successio. Talis autem non est materia solis, nec alicuius caelestium corporum: eo quod in eis non est contrarietas, ut probatur in primo caelo. & nun. ergo non potest esse quod ex illa luce postmodum formatum sit corpus solis.

RESPON. Dicendum, quod si ponatur, quod informis materia rerum formationem tempore non praecessit, sed sola origine (quod necesse est dicere, si per materiam informem, materia absque omni forma intelligatur) de necessitate requiritur, quod rerum formatio tota facta sit simul. Non enim potest esse, ut aliqua pars materiae informis omnino: vel ad motum sit. Et praeterea, quantum ad illam partem, iam materia rerum formationem tempore praecederet. Vnde secundum ea, quae in praecedenti quaestione determinata sunt, secundum opinionem Augustini. haec secunda quaestio locum non habet, sed oportet omnino dicere, quod omnia sunt simul formata: nisi pro tanto, quod restat exponere qualiter sex dies, quos scriptura commemorat, intelligantur. Quia, si intelligerentur sicuti isti dies, qui nunc aguntur, esset praedicta opinioni contrarium: quia tunc oporteret successione quadam dierum, rerum formationem factam intelligere. Hos autem dies dupliciter exponit Augustinus. Nam in primo super Gene. ad litteram, dicit intelligi per distinctionem lucis a tenebris, distinctionem materiae formatae ab informi, quae restat formanda: non quidem tempore, sed naturae ordine. Ipsam vero ordinationem, & formationem, & informitatem, secundum quod a Deo omnia ordinantur, dicit insinuari per diem, & noctem. Nam dies, & nox dicunt quaedam ordinationem lucis, & tenebrarum. Per vespeream vero dicit intelligi consumationem operis terminum: per

Li. 1. ca. 20 & seq. tom. 2.

Arti. praet.

Li. 1. ca. 17 circa medi tom. 3.

mane vero futuram operationis inchoationem, ut tamen futurum non accipiatur secundum ordinem temporis, sed solum ordine naturae. In primo enim opere praexistit quasi quaedam significatio futuri operis fieri. Secundum hoc tamen oportet hos dies diuersos intelligi, prout scilicet sunt diuersae formationes, & per consequens informitates. Sed quia ex hoc sequitur, quod etiam dies septimus sit alius a sex primis, si sex primi sunt alii ab inuicem (ex quo videtur sequi, quod vel Deus diem septimum non fecerit, vel quod aliquid fecerit post septem dies, in quibus opera praefecerit) ideo consequenter ponit, quod per omnes illos septem dies, vnus dies intelligatur, ipsa scilicet angelorum cognitio, & numerus ille ad rerum cognitionem distinctionem pertinet. Magis quam ad distinctionem dierum: ut videlicet per sex dies intelligatur cognitio angeli relata ad sex rerum genera diuinitus producta, vnus vero dies sit ipsa cognitio angeli relata ad quietem artificis: prout in seipso a rebus cognitio requiritur. Et tunc per vespere intelligitur cognitio rei in propria natura, per mane vero cognitio in verbo. Secundum vero alios sanctos per istos dies & temporalis ordo, & productionis rerum successio ostenditur. secundum enim ipsos in operibus sex dierum, non solum ordo naturae, sed etiam ordo temporis & durationis attenditur: ponitur enim quod sit informitas materiae tempore praecessit formationem, ita etiam vna formatio aliam formationem temporis duratione praecessit, sed sicut in praecedenti quaest. dictum est, informitas materiae secundum eos accipitur non secundum carentiam, & exclusionem omnis formae, quia iam erat caelum & aqua & terra, per quae intelliguntur corpora caelestia & substantia spirituales, & quatuor elementa sub propriis formis subsistentia, sed intelligunt informitatem materiae secundum quod dicitur solum carentiam & exclusionem debita distinctionis & consumatae cuiusdam pulchritudinis, quia non habebat illam formositatem & decorem, qui nunc in creatura corporea apparet. Et quantum ex litera Gen. accipi potest triplex formositas deerat corporali naturae, propter quod dicebatur informis. Deerat enim a caelo, & a toto corpore diaphano decor, & pulchritudo lucis, quae designatur per tenebras: deerat autem elemento aquae debitus ordo: & debita distinctio ab elemento terrae. & haec informitas designatur nomine abyssi: quia hoc nomen significat quandam immensitatem inordinatam aquarum, ut Augustinus dicit contra Faustum. Terra vero deerat duplex pulchritudo. vna quam habet ex hoc quod est aquis discooperata, & haec informitas designatur per hoc quod dicitur, terra autem erat inanis, sive inuisibilis, quia corporali aspectui patere non poterat propter aquas vndique eam cooperientes: alia vero quam habet ex hoc quod est ornata plantis. Et hoc tangitur per hoc quod dicitur quod erat vacua sive imposita, id est non ornata: Et sic ante opus distinctionis scriptura tangit multiplicem distinctionem praefuisse in ipsis elementis mundi a principio suae creationis. Primo tangit distinctionem caeli & terrae secundum quod per caelum intelligitur totum corpus diaphanum, sub quo comprehenditur ignis & aer propter diaphaneitatem in qua conueniunt cum caelo. secundo tangit distinctionem elementorum quantum ad suas formas substantiales per hoc quod nominat aquam & terram, quae sunt magis sensui apparentia, per quae dat intelligere etiam alia duo minus sensui apparentia. tertio

tangit distinctionem secundum situm: quia terra erat sub aquis, quibus inuisibilis reddebatur, aer vero, quod est subiectum tenebrarum, significatur fuisse supra aquas per hoc quod dicitur, tenebrae, id est, aer tenebrosus, erant super faciem abyssi. Sic ergo formatio primi corporis, quod est caelum facta est primo die per productionem lucis, per quam proprietatis luciditatis collata est soli, & corporibus caelestibus, quae secundum suas formas substantiales praecesserant, per quam informitas tenebrarum remota est. Et per huiusmodi formationem facta est distinctio motus & temporis, scilicet noctis & diei. tempus enim sequitur motum suprae caeli. vnde distinctio lucem a tenebris: quia causa luminis erat insubstantia solis, & causa tenebrarum erat in opacitate terrae, & in vno hemisphaerio erat lumen, & in alio tenebrae, & in eodem hemisphaerio in vna parte temporis erat lumen & in alia tenebrae, & hoc est quod dicit, lucem appellauit diem & tenebras noctem. secunda vero die formatum, & distinctum est medium corpus, scilicet aqua per firmamenti formationem, accipiens quandam distinctionem & ordinem: ita quod sub nomine aquae omnia corpora diaphana intelliguntur. Et ita firmamentum, id est caelum solum secundum diem productum non secundum substantiam, sed secundum aliquam accidentalem perfectionem, diuidit aquas, quae sunt supra firmamentum, id est, caelum totum diaphanum & absque stellis quod dicitur aqueum sive crystallinum, de quo philosophi dicunt ipsum esse nonam sphaeram, & primum mobile, quod reuoluit totum caelum motu diurno, ut operetur suo motu continuitatem generationis: sicut caelum in quo sunt sidera per motum, qui est secundum zodiacum, operatur diuersitatem generationis & corruptionis per accessum & recessum ad nos, per diuersas virtutes stellarum: per firmamentum inquam diuisum est caelum crystallinum, quod est supra firmamentum, ab aquis, id est, ab aliis corporibus diaphanis corruptibilibus, quae sunt infra firmamentum, & ita corpora diaphana inferiora nomine aquarum designata, acceperunt per firmamentum quandam ordinem & debitam distinctionem. tertia vero die formatum est vltimum corpus, scilicet terra, per hoc quod discooperata est aquis, & facta est distinctio in infimo maris & arida. vnde satis congrue, sicut informitate terrae expresserant dicere, quod terra erat inuisibilis vel inanis: ita eius formationem exprimit per hoc quod dicit apparet & arida: congregatae quae sunt aquae in vno locum seorsum a terra sicca. & congregationes aquarum appellauit maria. & siccam appellauit terram: quam, (quia prius erat informis, & vacua) decorauit plantis & herbis: quarta vero die fuit prima pars creaturae corporalis ornata, quae prima die fuerat distincta, scilicet, caelum per productionem luminarum: quae quidem secundum substantiam suam fuerunt a principio creatae, sed prius eorum substantia erat informis, sed nunc quarto die formatum non quidem forma substantiali, sed per collationem determinate virtutis secundum quod attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus, secundum quod videmus alios effectus habere radium solis, & alios radii lunae & stellarum. Et propter hanc determinationem virtutis dicit Dionysius. 4. ca. de diu. no. quod lumen solis, quod prius erat informe. 4. die formatum est. Non autem fuit facta mentio de ipsis luminaribus a principio, ut dicit Chrysostomus, sed solum. 4. die, ut per hoc scriptura remoueret populum ab idolatria ostendens

Lib. 1. ca. 20 tom. 3.

Lib. 32. moral. cap. 9. nouis et c. pla. circa punic.

ostendens luminaria non esse Deos, ex quo nec a principio fuerunt: quinta vero die, secunda pars corporalis natura quae secunda die fuit distincta, ornatur per productionem auium & piscium. Et ideo in hac quinta die facit scriptura mentionem de aquis & de firmamento caeli, ut designet quod quinta dies respondet secundae, in qua de aquis, & firmamento fit mentio. In hoc ergo die per verbum Dei ex materia elementari prius creata, fuerunt aues & pisces in actu, & in propria natura producti ad ornatum aeris & aquae, in quibus apta nata sunt motu animali conuenienter moueri. In .6. vero die ornatur tertia pars & vltimum corpus, videlicet terra per productionem animalium terrestrium, quae apta nata sunt moueri in terra motu animali. unde sicut in opere creationis designatur tres partes creaturae corporalis: prima videlicet quae significatur nomine caeli: media, quae significatur nomine aquae, & infima, quae significatur nomine terrae: & prima pars, videlicet caelum distinguitur prima die, & quarta die ornatur, media vero pars, videlicet aqua distinguitur secunda die, & quinta ornatur, ut dictum est: ita conueniens fuit quod infima pars, videlicet terra, quae tertia die distincta est, hac sexta die per productionem animalium terrestrium in actu, & secundum species proprias ornaretur. Ex quibus patet quod in expositione operum sex dierum diuersificatur August. ab aliis sanctis, primo quia August. per terram, & aquam prius opere creationis creatam, intelligit materiam primam totaliter informem, per productionem autem firmamenti, & congregationem aquarum, & apparitionem aridae, intelligit impressionem formarum substantialium in materiam corporalem. Alij vero sancti per terram, & aquam primo creatas, intelligunt ipsa elementa mundi sub propriis formis existentia: per sequentia vero opera aliquam distinctionem in corporibus prius existentibus per aliquas virtutes & proprietates accidentales eis collatas, ut supra dictum est. secundo differunt quantum ad productionem plantarum, & animalium: quia alij sancti ponunt ea in opere .6. dierum esse producta in actu, ut in propria natura: August. autem ponit ea producta esse potentialiter tantum. In hoc autem quod August. ponit omnia opera sex dierum esse simul facta, non videtur diuersificari ab alijs quantum ad modum productionis rerum. primo, quia secundum utrosque in prima rerum productione materia erat sub formis substantialibus elementorum, ita quod materia prima non praecessit duratione formas substantiales elementorum mundi: secundo, quia secundum utrorumque opinionem in prima rerum institutione per opus creationis non fuerunt plantae, & animalia in actu, sed tantum in potentia, ut ex ipsis elementis per virtutem verbi possent produci. Sed remanet adhuc differentia inter eos quantum ad quartum, quia secundum alios sanctos post primam productionem creaturae, qua producta sunt elementa mundi & corpora caelestia secundum suas formas substantiales, fuit aliquod tempus, in quo non erat lux: ite in quo non erat firmamentum formatum & corpus diaphanum ordinatum & distinctum: item in quo non erat terra discooperata aquis, & in quo non erant luminaria caeli formata, quod est quartum, quae non oportet ponere secundum expositionem August. qui posuit omnia praedicta simul & in eodem instanti temporis fuisse formata. Quod autem tempora sex dierum secundum alios sanctos non fuerint simul, sed successiue producta, non

fuit ex defectu potentiae creatoris, qui simul potuisset omnia producere: sed ut ordo diuinae sapientiae in rerum institutione demonstraretur, qui res ex nihilo in esse producens non statim post nihilum in vltima perfectione naturae eas instituit, sed primo fecit eas in quodam esse imperfecto, & postea eas ad perfectum adduxit, ut sic gradatim ex nihilo ad vltimam perfectionem mundus perueniret, & sic diuersis gradibus perfectionis diuersi dies deseruirent, ut sic, & eorum esse ostenderetur a Deo procedere, contra illos qui ponunt materiam in creatam: & nihilominus perfectionis rerum ipse Deus author appareret contra illos, qui rerum inferiorum formationem causis alijs ascribunt. Harum igitur expositionum prima, scilicet Augustini est subtilior, magis ab irrisione infidelium scripturam defendens: secunda vero scilicet aliorum sanctorum est planior, & magis verbis literae quantum ad superficiem consona: quia tamen neutra earum a veritate fidei discordat, & utrumque sensum circumstantia literae patitur: ideo, ut neutri harum expositionum praerudicetur, utraq; opinionem iustinetes, utriusque rationibus respondendum est. AD PRIMVM igitur dicendum, quod in productione diuinorum operum ordo naturae, & originis, non autem durationis seruatus est. Nam prius natura & origine producta est natura spiritalis, & corporalis informis, & postea formata est. Et licet simul tempore utraque natura sit formata, quia tamen natura spiritalis est corporali natura dignior: ideo eius formatio naturae corporalis formationem, ordine naturae debuit praecedere. Rursus, quia natura corporalis in corruptibilis dignior est, natura corruptibili, debuit & ipsa ordine naturae prius formari. Et ita prima die designatur formatio naturae spiritalis per productionem lucis, qua mens spiritalis creaturae illuminata est per conuersionem ad verbum: secunda vero die designatur formatio naturae corporalis quatuor elementorum per congregationem aquarum & apparitionem aridae: quarta vero die designatur ornatu caeli, per productionem luminarium, qui ordine naturae debet praecedere ornatu aquae, & terrae, qui factus est in subsequentibus diebus. Et sic diuina opera quodam ordine, scilicet naturae, & non durationis sunt facta. AD 2m dicendum, quod formatio rerum non est facta successiue nec in diuersis partibus temporis, sed omnes illi sex dies, in quibus Dei opera facta leguntur, sunt vnus dies, sex rerum distinctionibus secundum quas numeratur, praesentatus: sicut etiam vnus est verbum, quo omnia facta sunt, scilicet Dei filius: quamuis frequenter legatur, dixit Deus. Et sicut illa opera saluantur in sequentibus, quae ex eis propagantur operatione naturae: ita etiam illi sex dies manent in tota successione temporis. Et hoc sic declaratur. nam ipsa natura angelica intellectualis est, & lux proprie dicitur: ideo oportet quod eius illustratio dies dicatur. Accepit autem angelica natura in principio conditionis rerum, earum cognitionem, & sic quodammodo lucem intellectus eius rebus creatis praesentabat, in quantum a luce mentis eius cognoscebatur. unde ipsa cognitio rerum praesentationem lucis mentis angelicae super res cognitatas importat, dies dicitur: & secundum diuersa genera cognitorum, & eorum

In locis ar. precedenti citatis.

art. preced.

4 super genes. cap. 3. 4. tom. 3.

4 super genes. cap. 3. 4. tom. 3.

ordinem distinguuntur dies, & ordinantur: ut prima dies sit cognitio primi diuini operis secundum formationem spiritus creaturae, per conuersionem ad verbum: secunda dies cognitio secundae operis, secundum formationem creaturae corporalis superior formata est per productionem firmamenti: tertia dies sit cognitio tertijs operis secundum formationem creaturae corporalis quantum ad inferiorem partem, scilicet terrae, aquae & aeris vicini: quarta dies cognitio quarti operis, secundum quod superior pars: scilicet firmamentum est per productionem luminarium ornatu: quinta dies cognitio quinti diuini operis secundum quod aer & aqua per productionem auium, & piscium sunt ornata: sexta dies sit cognitio sexti operis diuini secundum quod terra est per productionem animalium terrestrium ornata: septima vero dies est ipsa cognitio angeli relata ad quietem artificis, qua in seipso quieuit a nouis operibus condendis, cum autem Deus lux sit plena, & in eo tenebrae non sint vlla, cognitio ipsius Dei in se est plena lux: sed, quia creatura ex hoc quod est ex nihilo, habet in se tenebras possibilitatis & imperfectionis: ideo oportet quod cognitio, qua creatura cognoscitur, sit tenebris admixta. Potest autem cognosci dupliciter, vel in verbo secundum quod exit ab arte diuina, & sic eius cognitio dicitur matutina: quia sicut mane est finis tenebrarum, & principium lucis, ita creatura a luce verbi postquam prius non fuerat, principium lucis sumit: cognoscitur etiam prout est in natura propria existens, & talis cognitio dicitur vespertina: propter hoc quod sicut vespere est terminus lucis, & tendit in noctem; ita & creatura in se subsistens est terminus operationis lucis diuini verbi, utpote facta per verbum, & de se in tenebras defectus tendens: nisi verbo portaretur. Et ideo talis cognitio per matutinam, & vespertinam distincta, dies dicitur: quia sicut per comparisonem ad cognitionem verbi est tenebrosa, ita per comparisonem ad ignorantiam quae modo tenebra est, lux dicitur: & sic attenditur quaedam circulatio inter mane & vespere secundum quod angelus seipsum cognoscens in propria natura hanc cognitionem retulit ad laudem verbi, sicut ad finem, in quo sequentis operis cognitionem sumpsit, sicut in principio. Et sicut huiusmodi mane est finis diei praecedentis, ita est & principium diei sequentis. Dies enim est pars temporis, & effectus lucis: distinctio autem primorum dierum non sumitur secundum distinctionem temporis, sed ex parte spiritalis lucis secundum quod diuersa, & distincta genera rerum per lucem mentis angelicae cognoscuntur. AD 3m negatur, quod lux proprie non sit in spiritualibus. Nam Augustinus in quarto super Genesim ad litteram dicit, quod in spiritualibus melior, & certior est lux. Et quod Christus non sic dicitur lux quomodo lapis, sed illud proprie est, hoc autem figuratiue. Nam omne quod manifestatur lumen est, ut dicitur Eph. 5. sed manifestatio magis proprie est in spiritualibus quam in corporalibus. unde Dionys. in .4. ca. de diuino. ponit lumen inter intelligibilia nomina Dei, nomina autem intelligibilia proprie dicuntur in spiritualibus. Et quando probatur oppositum, dicitur quod nomen lucis primo fuit impositum ad significandum id, quod facit manifestationem in sensu visus, & hoc modo lux est qualitas per se sensibilis, nec dicitur proprie in spiritualibus: secundo ex communi vsu extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quantumque cognitionem, & sic est in communi vsu loquentium. Et hoc modo

lux magis proprie dicitur in spiritualibus. AD 4m dicendum, quod dies illi distinguuntur non penes successionem cognitionis: sed secundum naturalem ordinem rerum cognitarum, ut supra dictum est: unde August. vult quod isti septem dies sit vnus dies septemplexiter rebus praesentatus. Et ideo ordo dierum referendus est ad naturalem ordinem operum, quae diebus attribuuntur secundum quod lumine mentis angelicae simul in verbo cognoscuntur. AD 5m dicendum, quod per sex dies, in quibus dicitur Deus creasse caelum, & terram, mare & omnia quae in eis sunt, intelligitur non aliqua temporalis successio: sed cognitio angelica relata ad sex genera rerum diuinitus producta, septima vero dies est ipsa cognitio angeli ad quietem artificis relata, dicitur enim se cunctum August. Deus septima die quieuisse, in quantum quietem propriam, qua in seipso a rebus conditis quiescit, & beatus existit creaturis non indigens, sed sibi ipsi per se sufficiens, menti angelicae monstrauit, cuius cognitionem diem appellat. Et dicitur ab opere, die septima cessasse: quia postea nihil nouum fecit, quod aliquo modo in operibus sex dierum non praecesserit vel materialiter, vel casualiter, vel secundum aliquam similitudinem speciei vel generis. Et quia post omnia opera condita Deus septima die in seipso quieuit, per hoc scriptura, & lex praecipit septimam diem sanctificari. Nam sanctificatio cuiuslibet rei in hoc maxime consistit quod in Deo requiescit: unde res Deo dedicatur, ut tabernaculum, vasa, ministri sanctae dicuntur. Dies autem septima est ad Dei cultum dedicatus, ideo sanctificatus dicitur, ut, sicut Deus, qui sex genera rerum condidit, & menti angelicae monstrauit, non in ipsis rebus conditis quasi in fine quieuit, sed a rebus conditis in seipso, in quo sua beatitudo consistit, permanens cum non sit beatus ex eo quod res fecerit, sed ex hoc quod in seipso sufficientiam habet rebus factis non indiget: ita est, & nos non in eius operibus aut nostris discamus, sicut in fine, quiescere: sed ab operibus, in ipso Deo, in quo nostra beatitudo consistit, quiescamus: per hoc, non institutum est ut homo sex diebus laborans in operibus propriis, septima die quiesceret, cultui diuino, & quieti diuinae contemplationis vacans, in qua sanctificatio hominis maxime consistit. Nouitas est mundi maxime demoustrat Deum esse, & creaturis non indigere: & ideo statutum est in lege, ut septima die quiesceret, & festum ducerent in qua mundus consumatus est: ut per nouitatem mundi simul producti, & per sex genera rerum distincta, homo semper in Dei cognitione maneret, & de tam vniuersali, & praecipuo creationis beneficio, Deo gratias exhiberet, & in ipso tamquam in fine quietem suae mentis poneret in praesenti per gratiam, & in futuro per gloriam. AD 6m dicendum, quod quodlibet opus nouum a Deo productum ad cognitionem angelicam relatum dicitur dies: & quae fuerit solus sex genera rerum a Deo primis producta, & a mente angelica cognita, ut supra dictum est, per hoc sunt solus sex dies quibus additur dies septima, videlicet ipsa cognitio angeli ad quietem Dei in seipso relata. Nihil enim Deus produxit in rerum natura, cuius cognitionem ordine naturae non prius impresserit in mente angelica. AD 7m dicendum, quod solutio patet ex praedictis: quia dies illi non distinguuntur secundum distinctionem angelicae cognitionis, sed penes distinctionem primorum operum ad cognitionem angelicam relatorum. Et ita distinctio operum, & non distinctio cognitionum facit distinctionem primorum dierum: & ita illi sex dies distinguuntur secundum quod lumine mentis angelicae sex rerum generibus cognoscendis applicatur.

Lib. 11. de ciui. Dei ca. 7. et. 9. to. 5.

Lib. 4. sup genes. ca. 15 tom. 3.

Cap. 24. a medio to. 3.

Cap. 4. p. 1.

In corp. & ad 2. arg.



A d 8<sup>m</sup> dicendū, q<sup>d</sup> fm Augustinū, per illa tria signi- ficatur triplex esse rerum primo q<sup>d</sup> esse rerū in ver- bo, nā res prius habet esse in arte diuina, quod est ver- bum quā in seipsis, & hoc significatur cū dicitur, dixit autem Deus fiat, idest, verbum genuit, in quo res erat vt fieret: secundo esse rerum in mente ange- lica, quia nihil Deus produxit in rerū natura cuius na- turā nō impresserit in mēte angelica, & hoc significat cū dicitur, factū est, scilicet per influentiam verbi in mente angelica: tertio esse rerum in propria natura, & hoc significatur per hoc quod dicitur, fecit. Sicut enim ratio, qua creatura conditur, prius est in verbo quā in ipsa creatura quae conditur: ita & cognitio eiusdem rationis prius est ordine naturae in mente angelica, quā sit ipsa creatura productio: & sic an- gelus triplicem cognitionem habet de rebus, videlicet, prout sunt in verbo, prout sunt in mente eius, & prout sunt in propria natura: prima vocatur cog- nitio matutina, aliae due sub vespertina cognitione cō- prehendentur. Et ad ostendendum hanc duplicem modum cognitionis rerum in creatura spiritali, di- citur, factum est vespere & mane dies vnus. Per hos ergo sex dies, in quibus legitur Deus cuncta fecisse, in- telligit Augustinus non hos vsitatos dies, qui solis cursu peraguntur, cum sol quarto die factus esse le- gatur: sed vnam diem, idest cognitionem angelicam. Sex rerū generibus praesentiam. Vnde sicut praesen- tatio lucis corporalis super hanc inferiora, diem facit temporalem: ita praesentatio lucis spiritalis intel- lectus angelici super res creatas, diem facit spiritalē: vt secundum hoc isti sex dies distinguantur, secundū quod lumen intellectus angelici sex rerum generibus cognoscendis applicatur, vt prima dies sit cognitio primi diuini operis, secūda dies cognitio secūdi ope- ris, & sic de aliis. Et sic distinguūt illi sex dies nō fm ordinem tēporis, aut successionis rerū: sed fm ordi- nē naturā rerū cognitarū, put vnū op<sup>o</sup> cognitū est prius altero, ordine naturae. Et sicut in die naturali & materiali, mane est principium diei, & vespere est fi- nis & termin<sup>o</sup>: ita cognitio vniuscuiusque operis se- cundum suum esse primordiale, prout videlicet ha- bet esse in verbo, dicitur matutina: cognitio autem eius secundum esse vltimum, prout subsistit in pro- pria natura dicitur vespertina. Nam principium esse cuiuslibet rei, est in sua causa a qua fluit: terminus autem ipsius est in ipsa re in qua recipitur & ad quā actio causae terminatur, vnde primitiua alicuius cog- nitio est secundum q<sup>d</sup> res in sua causa a qua fluit, cō- sideratur: vltima autem rei cognitio est secundum q<sup>d</sup> in seipsa consideratur. Cū ergo a verbo aeterno fluat esse rerum, sicut a quodam primordiali principio, & hic effluxus terminetur ad esse rerum quod habet in propria natura: sequitur quod cognitio rerū in ver- bo quae ad esse primitiuum, & primordiale earum pertinet, dici debeat matutina, per similitudi- nem ad mane, quod est principium diei: cognitio ve- ro rei in propria natura quae pertinet ad esse eius vltimum & terminatum, dici debet vespertina: quia vespere est terminus diei, vnde sicut sex gene- ra rerum ad cognitionem angelicam relata distin- guuntur dies: ita vnitas rei cognita q<sup>d</sup> diuersis cog- nitionibus cognosci potest, vnitatem diei constituit, & die per vespere & mane distinguit.

Lib. 4. cap. 23. lib. 2. su per Gen. c. 7. & 8. to. 3

Li. 11. deci ni. Dei c. 9. declinando ad fin. to. 7. Indial ogo 67. quae ad Orosiū ca. 26. tom. 4.

A d 9<sup>m</sup> dicendum, quod angelus non potest in propria natura plura intelligere primo & principa- liter: sed bene potest intelligere plura ex consequēti,

vt habent ordinē ad vnum intelligibile. Et quia om- nia, quae sunt producta in propria natura, prius ordi- ne naturae secundum suas similitudines fuerunt mē- ti angelicae impressa, angelus cognoscendo se, simul quodammodo cognoscit illa sex genera rerū quae in- ter se naturalem habent ordinem: nam cognoscēdo se, cognoscit omnia quae habent esse in ipso.

A d 10<sup>m</sup> dicendū, quod duae operationes possunt simul esse vnus potentiae, quarum vna ad aliā refer- tur & ordinatur: & patet quod voluntas simul vult finem, & ea quae sunt ad finem, & intellectus simul intelligit principia & cōclusiones per principia, quā do tamen scientiam acquisiuit. cognitio autem ves- pertina in angelis refertur ad matutinam, vt Augusti- nus dicit, sicut cognitio & dilectio naturalis ordinat ad cognitionem & dilectionem gloriae: vnde nihil prohibet in angelo simul esse cognitionem matuti- nam & vespertinam: sicut simul est cognitio natura- lis & cognitio gloriae. Duae enim operationes vnus potentiae, quae procedunt a duabus speciebus eiusdem generis, quarum vna non habet ordinem ad aliam (quales sunt omnes species creatae intellectui in- harentes) non possunt esse simul. vnde angelus non potest simul per diuersas species concreatās, diuersas intellectiones producere: sed si illae duae operationes procedant a formis diuersorum generum & di- uersarum rationum, & quarum vna ordinatur ad aliā (quales sunt forma increata subsistens, & forma creata in hārens) poterunt esse simul. Et quia cognitio qua videt angelus res in propria natura, quae dicitur vespertina, sit per speciem intelligibilem creatam & in hārentem: cognitio vero qua videt res in verbo, q<sup>d</sup> dicitur matutina, sit per essentiam verbi, quae non est in hārens, quae sunt alterius generis & alterius ratio- nis, & vna ordinatur ad alteram, vtraque cognitio po- terit esse simul. Nam species concreata in hārens intel- lectui non repugnat vnioni intellectus ad essentiam verbi, quae non actuat intellectum quantum ad esse, sed solum quantum ad intelligere: cum non sit vni<sup>o</sup> rationis, sed altioris ordinis, & ipsa species in hārens & quicquid perfectionis est in intellectu creato, est

quasi materialis dispositio ad illam vnionem & visio- nem beatam, qua videntur res in verbo: ideo sicut di- positio ad aliquam formam, & forma illa, possunt esse simul in actu perfecto: ita & species intelligibilis in- hārens stat simul in actu perfecto cum vnione ad es- sentiam verbi: vnde simul ex intellectu angeli beati procedit duplex operatio, vna, ratione vnionis ad es- sentiam verbi, qua videt res in verbo, quae dicitur cog- nitio matutina, & alia, ratione speciei sibi in hāren- tis, qua videt res in propria natura, quae dicitur cog- nitio vespertina. Nec vna harum actionum debilitatur seu attenuatur per attentionem ad alteram sed ma- gis confortatur, cum vna earum sit ratio alterius: si- cut imaginatio rei visae confortatur cum actu osten- ditur oculo exteriori. Actio enim qua beati vi- dent verbum, & res in verbo: est ratio cuiuslibet actionis in eis inuenta. Duae autem actiones qua- rum vna est ratio alterius, vel ordinatur ad alte- ram, possunt esse simul vnus potentiae. Et tunc vna potentia secundum diuersas species adiuui- cem ordinatas, terminatur ad diuersos actus: non secundum idem, sed secundum diuersa. Species enim diuersorum generum & ordinum, siue diuersa- rum rationum, possunt simul vniri secundum actū perfectū: vt patet de colore & odore & sapore i pomo.

Essentia

In dialogo 65. quae q. 26. & lib. 11. super gene cap. 7. & 8.

Orosiū qu. 21. tom. 4.

Li. 1. ex ca. 5. 6. & 17. tom. 3.

Li. 4. ca. 22. et 23. tom.

Quaest. 24. a medio il- lius tom. 4.

Lib. 11. ca. 19. in me- dio. tom. 5.

Essentia autem diuina qua intellectus angelicus vi- det res in verbo (cū sit increata & per se subsistens) & essentia angeli qua semper videt se & res secundū quod habent esse in ipso (cū sit creata & per se sub- sistens per esse receptū, quo subsistit intellectus eius) & species infusa vel concreata qua videt res in pro- pria natura (cū sit in hārens intellectui) dicantur esse diuersorum ordinum, & generum, & diuersarum ra- tionū: ita vt prima sit quali ratio aliarum, & secunda quasi rō tertia: id poterit simul intellectus angelicus secundum illas tres formas, tres operationes habere: sicut & anima Christi simul intelligit res per speciem verbi, & per species infusas, & per species acquisitas.

A d 11<sup>m</sup> dicendum, quod sicut secundum Augu- stinum in formitas materiae praecessit formationem, non tempore, sed ordine, sicut sonus & vox praecedit cantum: ita formatio naturae spiritalis, quae de- signatur in productione lucis, cum sit dignior quā corporalis, praecessit formationem creaturae corpo- ralis, ordine nature, & origine, & non ordine tē- poris. Formatio autem spiritalis naturae est per hoc, quod illuminatur vt adhaereat verbo, non quidem per gloriam perfectam, cum qua creata non fuit: sed per gratiam perfectam, cum qua creata fuit. Per hanc ergo lucem facta est distinctio a tenebris, idest, ab in- formitate creaturae corporalis, nondum formatae, sed ordine naturae posterioris formandae. Formatio enim spiritalis creaturae, dupliciter potest intelligi: vno modo per gratia infusionem, alio modo per gloriae conseruationem. prima, secundum Augustinum sta- tim creaturae spiritali affuit in sui creationis princi- pio, & tunc per tenebras, a quibus lux distinguitur, non intelligitur peccatum malorum angelorum, sed in formitas naturae, quae nōdū erat formata, sed erat ordine naturae, in consequentibus operibus forma- da, vt dicitur in primo super Gene. ad literam: Vel sicut dicitur in quarto libro super Gene. per diem si gnificatur Dei cognitio, per noctem cognitio creatu- re: quae quidem est tenebra respectu diuinae cog- nitionis, sicut in eodē libro dicitur. Vel si per tenebras intelligamus angelos peccantes, ista diuisio non ad praesens peccatum refertur: sed ad futurū, quod erat in Dei praescientia. Vnde in lib. ad Orosiū dicit. Quia Deus ex angelis quosdam per superbiam praesciebat casuros, per incommutabilem praescientiae suae ordinē, diuisit inter bonos & malos: malos tenebras appellas & bonos lucem. secunda vero formatio naturae spiri- tualis non pertinet ad principium institutionis re- rū: sed magis ad rerum decursum quo per diuinam prouidentiam gubernantur. Distinctio ergo lucis & tenebrarum secundum quod per tenebras peccata de- monum intelliguntur, accipienda est secundum Dei praescientiam. Vnde dicit August. in 11. de Ciuit. Dei, q<sup>d</sup> solis lucem a tenebris discernere potuit, qui po- tuit priusquam caderent praescire casuros, secundū vero q<sup>d</sup> per tenebras intelligitur in formitas naturae corporalis formandis, designatur ordo, non tem- poris: sed naturae inter formationē vtriusque naturae.

A d 12<sup>m</sup> dicendū, q<sup>d</sup> posito q<sup>d</sup> omnia simul sint crea- ta in forma & materia, angelus dicitur habuisse cog- nitionē creaturis corporalis fienda, nō quia creatu- ra corporalis esset tēpore futura: sed quia cognoscebat: vt futura, prout cōsiderabat in sua causa, in qua erat: vt ex ea posset procedere: sicut qui cognoscit arcam in artificijs ex quibus sit, potest dici cognoscere eam: vt futura, cognitio n. rerū in verbo vocatur matutina.

A siue res sit iā facta, siue fienda, & indifferenter se ha- bet ad praesentia & futura: quae est cōformis diuinae cog- nitioni qua cognoscit omnia simpliciter antequā fiat, si- cut postquā facta sunt. Et tamē omnis cognitio rei in verbo est rei vt fienda: siue sit res iam facta, siue nō: ut ly fiendum non dicat tempus, sed exitū creaturae a creatore: sicut est cognitio artificiatū in arte, quae est eius secundum suum fieri: quamuis etiam ipsum ar- tificiatum iam sit factum. vnde quamuis creatura corporalis simul sit facta cum natura spiritali, dici- tur tamen angelus accepisse in verbo cognitionem: ipsius vt fienda, ratione iam dicta.

A d 13<sup>m</sup> dicendū, q<sup>d</sup> sicut mane praecedit vespere: ita cognitio matutina praecedit vespertinā, ordine na- turae, nō respectu vnus & eiusdem operis: sed respectu diuersorū operū: sed vespertina cognitio prioris ope- ris, intelligitur esse prior ordine naturae, cognitione matutina posterioris. Opus. n. primae diei est produ- ctio lucis, p<sup>o</sup> quā intelligit formatio naturae angelicae p illustrationē gratiae: cognitio autē, qua creatura spiri- tualis cognoscit seipsa naturam, sequit esse ei<sup>o</sup> in appria natura. Et ideo spūalis creatura naturali ordine prius cognouit se in propria natura p cognitionē vesperti- nā, p<sup>o</sup> quā cognouit se vt iā factam, q<sup>d</sup> cognouit se in verbo, in quo cognoscitur opus Dei vt fiendum. In hac ergo cognitione, qua angeli boni cognouerūt se- ipsos non perstiterunt quasi seipsis fruētes & in se- sinem ponentes, quia efficerētur nos, vt mali angeli, qui peccauerunt: sed cognitionē suā ad Dei laudē re- tulerūt, & sic ex sui cognitione bonus angelus cōuer- sus est ad verbi cōtēplationē, in quo est mane sequē- tis diei, fm quod in verbo accepit cognitionē sequē- tis operis. s. firmamēti. Sicut autem videmus in tem- pore cōtinuo, quod idē nunc est duorū tēporū, prout est finis praeteriti & principium futuri: ita matutina cognitio secundae diei est prima diei terminus, & se- cūda diei initium, & sic deinceps vsque ad diē septimū. Et ideo i prima die, vespere solū nominat: quia ange- lus sui ipsius primo habuit cognitionē vespertinā, & ex vespertina profecit in matutinā, fm q<sup>d</sup> ex cōtēpla- tione sui conuersus est ad cōtēplationē verbi, in quo est mane sequentis diei, fm q<sup>d</sup> in verbo accepit cog- nitionē matutinā sequētis operis. Ideo cognitio matuti- na respectu vnus & eiusdem operis post primū natu- raliter praecedit cognitionē vespertinā eiusdem: sed cog- nitio vespertina prioris operis naturaliter praecedit cognitionē matutinam posterioris: vnde sicut prima dies habet tantum vespere, ita septima dies quae si- gnificat cōtēplationem Dei, habet tantum ma- ne. Hae enim nullo defectu clauduntur.

A d 14<sup>m</sup> dicendum, quod Augustinus nominat cognitionem matutinam illam quae est in plena luce: vnde continet sub se meridianam. Nam talem cog- nitionem aliquando vocat diurnam, quandoque au- tem matutinam. Vel potest dici, quod omnis cog- nitio intellectus angelici habet tenebras admistas ex parte cognoscentis: vnde nulla cognitio alicuius intel- lect<sup>o</sup> angelici potest dici meridiana, sed sola cog- nitio qua Deus omnia cognoscit in seipso. Item cum Deus sit lux plena, & tenebrae in eo non sint vllae, cog- nitio ipsius Dei in se & absolute cum sit plena lux, potest dici meridiana: sed quia creatura ex eo q<sup>d</sup> est ex nihilo, habet tenebras possibilitatis & imperfectiois: ideo ipsa cognitio creaturae, tenebris est admista: q<sup>d</sup> admistio significatur per mane & vespere, fm q<sup>d</sup> ipsa creatura potest dupliciter cognosci: vel in verbo, fm q<sup>d</sup>

Q<sup>o</sup>. dif. S. Tho. F 2 exit

exit ab arte diuina, & sic eius cognitio dicitur matutina: quia sicut mane est finis tenebrarum, & principium lucis: ita & creatura post tenebras, id est, postquam fuit ab ipso verbo, principium lucis sumit: potest etiam cognosci in propria natura existens per speciem creatam, & talis cognitio dicitur vespertina: quia sicut vespere est terminus lucis, & tendit in noctem: ita creatura in se subsistens est terminus operationis verbi quod est lux, quasi facta per verbum, & quantum est de se tendit in tenebras defectus, nisi verbo portaretur. Nihilominus hic cognitio dies dicitur, quia sicut in comparatione est ad cognitionem verbi tenebrosa est ita per comparationem ad ignorantiam quam omnino tenebrosa est, lux dicitur. Sicut & vita iustorum dicitur caliginosa, per comparationem ad vitam glorie: quae tamen dicitur lux, per respectum ad vitam peccatorum. Item cum mane, & vespere sint partes diei: dies autem in angelis, sic cognitio illustrata lumine gratiae: ideo cognitio matutina & vespertina se extendit solum ad cognitionem gratuitam bonorum. vnde ipsa cognitio diuinorum operum ab angelo illuminato dies dicitur, & secundum diuersa genera diuinorum operum cognitorum distinguuntur dies, & secundum illorum operum ordinem ordinantur. Vnde quodque autem illorum operum dupliciter cognoscitur ab angelo illuminato: vno modo in verbo siue per speciem verbi, & sic talis cognitio dicitur matutina: alio modo in propria natura, siue per speciem creatam, & in hac cognitione, non solum boni quasi ponentes finem in ea: quia efficerentur nox, ut mali angeli: sed etiam referuntur ad laudem verbi & lucem Dei in quo sicut in principio omnia cognoscunt: ideo talis cognitio creaturae ad laudem Dei relata non dicitur nocturna, quod vtrique esset si in ea sisterent, quia tunc efficeretur nox: quasi ipsa creatura fruente. Cognitio igitur matutina & vespertina distinguunt diem, id est, cognitionem quam habent boni angeli illuminati de operibus creatis. Cognitio autem creaturae ipsorum angelorum bonorum, siue per medium creatum, siue per medium increatum, semper habet aliquid obscuritatis admixtum: ideo non dicitur meridiana sicut cognitio Dei in seipso: nec nocturna, sicut cognitio creaturae non relata ad diuinam lucem: sed dicitur tantum matutina, & vespertina: nam vespere, in quantum huiusmodi, terminatur ad mane. Et ideo non quilibet cognitio rerum in propria natura, potest dici vespertina: sed solum illa quae refertur ad laudem creatoris. Vnde cognitio quam habent daemones de rebus, nec matutina proprie dicitur, nec vespertina. Mane enim, & vespere non accipiuntur in cognitione angelica secundum omnem similitudinem: sed solum secundum similitudinem quantum ad rationem principii & termini.

**A d 15<sup>m</sup>** dicendum, quod angelus, licet fuerit creatus in gratia: tamen in principio suae creationis non fuit beatus, nec per essentiam verbum Dei vidit, vnde nec cognitionem matutinam suipsum habuit, quae dicitur cognitionem rei per speciem verbi: sed primo habuit suipsum cognitionem vespertinam scilicet cognouit seipsum in seipso naturaliter, eo quod in vnoquoque cognitio naturalis praecedat cognitionem supernaturalem, tanquam fundamentum ei, & angeli cognitio naturaliter sequitur esse ipsi in propria natura. Ideo suipsum cognitionem matutinam non habuit: sed vespertinam in principio suae creationis. Hac autem cognitionem retulit ad laudem Verbi, & per hanc relationem meruit puenire ad cognitionem matutinam.

**F** nam. Vnde significat primus dies dicitur habuisse, solum vespere & non mane, quod vespere transiit in mane: quia lux illa spiritualis, quae prima die facta legitur, statim facta seipsum cognouit quod fuit cognitio vespertina, & hanc cognitionem retulit ad laudem verbi, per quod meruit accipere cognitionem matutinam sequentis operis. Non enim quilibet cognitio rerum in propria natura, potest dici vespertina: sed illa tantum, quae refertur ad laudem creatoris. Vespere enim dicitur & terminatur ad mane. vnde cognitio daemouum, quam habent a seipsis de rebus, nec est matutina, nec vespertina: sed solummodo cognitio gratuita, quae est in bonis angelis. Et sic cognitio rerum in propria natura relata ad laudem verbi semper est vespertina, nec talis relatio facit eam esse matutinam: sed facit eam terminari ad matutinam, & ex tali relatione meretur cognitionem matutinam accipere. Et sicut prima dies, quae significat formationem & cognitionem naturae spiritualis in propria natura, habet tantum vespere: ita & septima dies, quae significat contemplationem Dei, quae nullo defectu clauditur, & quae correspondet cognitioni angelicae relatae ad quietem Dei in seipso, in qua consistit illuminatio & sanctificatio cuiuslibet rei, habet tantum mane. Nam ex hoc ipso, quod Deus cessauit nouas creaturas condere, dicitur opus suum consummasse & a suis operibus in seipso requiescere. Et sicut Deus in se solo requiescit, & seipso fruendo beatus est: ita & nos per solam sui fruitionem beati efficiamur, & sic etiam facit nos a suis & nostris operibus in seipso requiescere. Prima ergo dies, quae correspondet cognitioni, quam habuit natura spiritualis lumine gratiae illustrata, de seipso, habet tantum vespere: septima vero dies, quae correspondet cognitioni angelicae relatae ad quietem & fruitionem Dei in seipso, habet tantum mane: quia in Deo tenebrae non sunt vlla. Dicitur enim Deus septima die quiescere in quantum quietem propriam, qua in seipso a rebus conditis quiescit, naturae angelicae monstrauit: cuius cognitionem, dicit Augustinus appellat, & quia quies creaturae, secundum quod in Deo stabilitur, finem non habet, similiter nec quies Dei qua in seipso a rebus conditis quiescit, eis non egendo finem non habet, quia eis nunquam egebit: ideo septima dies, quae respondet tali quieti non habet vespere, sed tantum mane. alij vero dies, qui correspondent cognitioni angelicae relatae ad alias res, habent mane & vespere, ut supra dictum est.

**A d 16<sup>m</sup>** dicendum, ut ex predictis patet, quod de re iam facta potest accipi cognitio eius ut fienda, si consideretur in causis suis, ex quibus processit: & sic angeli susceperunt cognitionem rerum fiendarum in verbo, quod est ars optima rerum. Omnis enim cognitio rei in verbo, quae matutina vocatur: dicitur esse rei ut fienda, siue sit res iam facta, siue non, ut ly fiendum non dicat tempus, sed exitum creaturae a creatore: sicut supra dictum est. Et ideo, quauis creatura corporalis simul facta sit cum natura spirituali: dicitur tamen angelus per cognitionem matutinam accepisse in verbo cognitionem ipsius ut fienda. Quare autem prima dies non habuerit mane, sed tantum vespere, in superiori responsione declaratum est.

**A d 17<sup>m</sup>** dicendum, quod creatura spiritualis non accipit cognitionem a rebus: sed illas per species innatas seu concretas naturaliter intelligit: ipsae autem species quae sunt in mente angeli non se habent aequaliter ad praesentia & futura: quia illa quae sunt praesentia, assimilantur actu formis, quae sunt in angelis, & sic

In dialo 65. quae 26. tom.

In sol. ad arg. In 11 ad 12. 40.

In so. ad argumen.

In respon. precedent. ad 13. 40.

In respon. ad 13. arg.

Lib. 3. Topi coru ca. 2. part a pri. cip. tom. 11

& sic per eas possunt cognosci. Illa vero quae sunt futura non dum sunt actu similia illis formis: ideo per predictas formas, futura non cognoscuntur: cum cognitio fiat per actuale assimilationem cognoscens & cogniti. Et sic cum angelus non cognoscat futura, ut futura, indiget praesentia rerum ut illas in propria natura per species sibi inditas cognoscat: quia antequam fiant non assimilantur res illis formis. Dicitur vltre 11<sup>m</sup>, quod cognitio vespertina & matutina distinguuntur, non ex parte rei cognita: sed ex parte medij cognoscendi. Nam cognitio matutina fit per medium increatum, superexcedens naturam cognoscens & rei cognita: vnde cognitio rerum per speciem verbi dicitur matutina: siue res sit iam facta, siue fienda: cognitio vero vespertina fit per medium creatum proportionatum cognoscens & rei cognita: siue sit iam facta, siue fienda.

**A d 18<sup>m</sup>** dicendum, quod licet angelus prius habeat esse in verbo, quam in propria natura: quia tamen cognitio praesupponit esse cognoscens, non potest se cognoscere antequam esset: cognitio autem suipsum in propria natura, est sibi naturalis: cognitio vero verbi, est supernaturalis: ideo oportuit quod prius seipsum cognosceret in propria natura, quam in verbo: cum cognitio naturalis in vnoquoque praecedat origine cognitionem supernaturalem, ut fundamentum eius. Alias autem res, prius ordine naturae cognouit in verbo per cognitionem matutinam, quam in propria natura per cognitionem vespertinam. vnde respectu subiecti operum mane praecedit vespere, ut supra dictum est.

**A d 19<sup>m</sup>** dicendum, quod sicut vna tota scientia comprehendit sub se diuersas scientias particulares, quibus conclusiones diuersae cognoscuntur: ita etiam ipsa vna cognitio angeli, quae est quasi quoddam totum, comprehendit sub se cognitionem matutinam & vespertinam, quasi partes: sicut mane, & vespere sunt partes diei: licet sint diuersarum rationum. Nam illa, quae sunt diuersarum rationum, si sint adinuicem ordinatae, possunt aliquod vnum constituere: vnde materia & forma quae sunt diuersarum rationum, constituunt vnum compositum: & carnes, & ossa, & nervi sunt partes vni compositi. Nam essentia diuina per quam res cognoscuntur in verbo cognitione matutina, est ratio omnium formarum concretarum in mente angeli: cum ea veluti exemplatae deriuentur, per quas res cognoscuntur in propria natura, cognitione vespertina: sicut & essentia angeli est sibi ratio intelligendi esse, quod cognoscit, quamuis non perfecta: propter quod indiget alijs formis superadditis. & ideo quando angelus videt Deum per essentiam, & seipsum, & alia per species concretas, quodammodo intelligit vnum: sicut, quia lumen est ratio videndi colorem: propter hoc quando oculus videt lumen & colorem, videt quodammodo vnum visibile. Et quamuis illae operationes sint realiter distinctae (cum operatio qua videt Deum semper maneat, & mensuretur aeternitate participata, operatio etiam qua intelligit se, semper maneat, & mensuretur a se: operatio vero qua intelligit alia per species innatas non semper maneat, sed alteri succedat) tamen quia vna ordinatur ad aliam, & vna est quasi ratio formalis alterius: ideo sunt quodammodo vnum: quia vbi est vnum propter aliud, ibi est tantum vnum, ut dicitur in 3. Topicorum: & propter hoc illae operationes quarum vna ordinatur ad aliam, possunt esse simul, & vnum totum constituere.

**A d 20<sup>m</sup>** dicendum, quod cum intellectus sit locus specierum intelligibilium, oportet dicere, quod

scientia, quae importat ordinationem specierum intelligibilium, seu facultatem & habitatem quaedam ipsius intellectus ad videntem huiusmodi specieb, remanet post mortem: sicut & intellectus, qui est huiusmodi specierum subiectum: sed modus, quo actu vtitur huiusmodi specieb in statu praesentis vitae, qui est per conuersionem ad phantasmata, quae sunt in viribus sensitivis, non remanebit: quia cum vires sensitiuae corrumpantur, non poterit anima per species quas hic acquisiuit, nec per species sibi in ipsa separatione impressas, intelligere per conuersionem ad phantasmata: sed per illas intelliget per modum conuenientem sibi quantum ad modum essendi, quem habebit similem angelis. Destruetur ergo scientia non quantum ad habitum, nec quantum ad substantiam actus cognoscendi, qui specificatur ex specie obiecti: sed quantum ad modum cognoscendi, qui non erit per conuersionem ad phantasmata, & sic intelligit Apосто.

**A d 21<sup>m</sup>** dicendum, quod lumen causatum a sole, & a candela in aere est eiusdem rationis: duae autem formae vnius rationis non possunt simul, actu perfecto esse in eodem subiecto: ideo ex illis causatur vnum lumen, & non duo, in aere. Diuina autem essentia per quam cognoscunt res in verbo, est alterius rationis a specieb per quas cognoscit angelus res, in propria natura: ideo non est similis ratio. Adueniente enim perfecto, euacuatur imperfectum, quod ei opponitur: sicut adueniente visione Dei, euacuatur fides quae est eorum quae non videntur: sed imperfectio vespertinae cognitionis, non opponitur perfectioni cognitionis matutinae: quod enim aliquod cognoscatur in seipso non est oppositum, & quod cognoscatur in sua causa. Nec iterum quod aliquid cognoscatur per duo media, quorum vnum sit altero perfectius, nihil repugnans habet: sicut ad eandem conclusionem habere possumus, & medium demonstratiuum & dialecticum. Et similiter eadem res potest sciri ab angelo, per verbum increatum, & per speciem innatam: cum vnum non sit alteri oppositum, sed potius se habeat, ut materialis dispositio ad alterum: perfectio enim adueniens tollit imperfectioem sibi oppositam. Imperfectio autem naturae, non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei: sicut imperfectio potentiae, substernitur perfectioni formae, & non tollitur potentia per formam: sed tollitur priuatio, quae ei opponitur. Similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis, non opponitur perfectioni cognitionis glorie: sed ei substernitur tamquam materialis dispositio. Et ideo angelus potest simul cognoscere res, per medium creatum & in propria natura, quod pertinet ad cognitionem vespertinam, & naturalem, & per essentiam verbi, quod pertinet ad cognitionem glorie, & matutinam: nec vna istarum operationum, habet aliam impedire: cum vna ordinetur ad alteram, & sit quasi materialis dispositio alterius.

**A d 22<sup>m</sup>** dicendum, quod Augustinus vult in ipso creationis principio, quaedam res per species suas distinctas, fuisse productas in natura propria: ut quatuor elementa quae ex nihilo producta sunt, & corpora caelestia, & substantias spirituales. Huiusmodi, productio, non praesupponit materiam ex qua: nec in qua. Alia vero dicuntur esse producta in rebus seminalibus tantum, ut animalia, plantae & homines: quae omnia postmodum in naturis propriis producta sunt: illo opere, quo post senarium illorum dierum numerum Deum naturam prius conditam administrat: de quo opere

Li. 3. Super genef. ca. 1. et 14. to. 3.



re dicitur Ioan. quinto, Pater meus vsque modo operatur: nec in productione & distinctione rerum vult attendendum esse ordinem temporis, sed naturam. Nam omnia opera sex dierum in eodem instanti temporis simul sunt facta, vel in actu vel in potentia: sed rationes causales, vt videlicet de materia præexistenti postea fieri possent: uel per verbum vel per virtutes actiuas in ipsa creatione, creaturæ impressas. Vnde animam primi hominis, quã inquirendo & nõ asserendo dicit simul creatam cum angelis in actu, non ponit factam ante sextum diem: licet in ipso sexto die ponat factam animam primi hominis in actu, & corpus eius secundum causales rationes: quia Deus impressit virtutem passiuã terræ, vt per potentia actiuã creatoris posset ex ea corpus hominis formari. Et sic simul anima in actu, & corpus in potentia passiuã in ordine ad potentiam actiuã Dei sunt facta. Vel posito secundum veritatẽ quã aia nõ habeat per se specie cõplera: sed vniatur corpori vt forma, & sit naturaliter pars humanæ naturæ, sicut vult Aristoteles oportet dicere quã aia primi hominis nõ sit producta in actu ante formationẽ corporis: sed simul cõ formatione corporis sit creata, & corpori infusa: sicut de aliis animabus Augustinus expresse tenet. Nam Deus primas res instituit in perfecto statu suæ naturæ secundum quod species vniuersuiusque rei exigebat. Anima autem rationalis cum sit pars humanæ naturæ, non habet naturalem perfectionem: nisi secundum quod est corpori vnita. Vnde naturaliter habet esse in corpore, & esse extra corpus est ei præter naturam, ideo non fuisset conueniens animam sine corpore creati. Sustinendo ergo opinionẽ Augustini de operibus sex dierum, dici potest quod sicut in illis sex diebus corp⁹ primi hominis nõ fuit formatum, & productum in actu, sed in potentia tãtum secundum rationes causales: ita & anima eius nõ fuit producta tunc in actu & in seipsa, sed in suo simili secundum genus: & sic præcessit in illis sex diebus non in actu & in seipsa, sed secundum quandã similitudinẽ generis prout cõuenit cõ angelis in intellectu naturali. Postea autem opere quo Deus creaturam primo conditam administrat, fuit simul anima in actu cum corpore formato producta.

Lib. 10. sup  
gene. cap. 17  
& seq. to. 3.

In solu. præ  
cedenti.

Ad 23<sup>m</sup> patet respõsio ex dictis: quia corpus humanum non fuit productum in actu in illis sex diebus, sicut nec corpora aliorum animalium, sed tantum secundum rationes causales: quia Deus in ipsa creatione indidit ipsis elementis virtutem seu rationes quasdam, vt ex eis, virtute Dei vel stellarum vel seminis, possent animalia produci. Illa ergo quæ in illis sex diebus fuerunt in actu producta, non successiue, sed simul creata sunt: Alia vero simul, secundum rationes seminales in suo simili fuerunt producta.

Ad 24<sup>m</sup> dicendum, sicut ad decimũ sextũ, quod cognitio rerum per species inditas, & rebus proportionatas dicitur vespertina, & in propria natura, siue res sit facta siue facta, & quamuis illæ species æqualiter se habeant ad præsentia & futura, non tamẽ futura & præsentia æqualiter se habent ad ipsas species: quia præsentia actu assimilantur ipsis speciebus, ideo possunt actu per ipsas cognosci: futura autem non eis assimilantur in actu, ideo non est necesse quod per ipsas cognoscantur. Cognitio autem vespertina, quæ est rerum in propria natura, non dicitur ex eo quod angeli ab ipsis rebus species per quas cognoscunt, sumant: sed quia per species quas a creatione receperunt, res cognoscunt prout in propria natura subsistunt.

Ad 25<sup>m</sup> dicendum quod secundum Augustinum super Genesim ad litteram, angeli a principio viderunt creaturas fiendas in verbo. Nam illa quæ leguntur facta in operibus sex dierum, simul facta fuerunt. Vnde statim a principio creationis rerum fuerunt illi sex dies: & per consequens oportet quod a principio angelus bonus cognouerit verbũ & res creatas in uerbo. Nam res creatæ habent triplex esse, vt supra dictum est, primum habent esse in arte diuina quæ est verbũ, & tale esse significatur cõ dicitur, Dixit Deus fiat, id est, verbum genuit, in quo erat vt tale opus fieret. secundum habent esse in intelligentia angelica: quod significatur in hoc quod dicitur, factũ est, scilicet per influentia verbi. tertium esse habent in ipsis rebus & in propria natura. Ita etiam angelus triplicẽ de rebus habet cognitionẽ: videlicet prout in verbo sunt, & prout sunt in mente eius, & prout sunt in propria natura. Angelus et duplicẽ habet verbi cognitionẽ, vnã naturalem, qua cognoscit verbũ p eius similitudinẽ in natura sua relucẽtẽ in qua cõsistit sua naturalis beatitudo, ad quã virtute suę naturę põt puenire: aliã autem habet verbi cognitionẽ supernaturalem, & gloriæ, qua cognoscit verbũ per suam essentiam, in qua consistit sua beatitudo supernaturalis, quæ facultatem naturæ excedit. Et per vtrãque cognoscit angelus bonas res, seu creaturas in verbo: sed naturali quidem cognitione cognoscit in verbo res imperfecte; cognitione vero gloriæ, cognoscit ipsas res in verbo Plenius & perfectius. Prima cognitio rerum in verbo affuit angelo in principio suæ creationis. Vnde in libro de Ecclesiasticis dogmatibus dicitur, quod angeli qui in illa qua creati sunt beatitudine perseuerant, non natura, sed gratia possident bonum quod habent. Item Augustinus de fide ad Petrum, Angelici inquit spiritus eternitatis & beatitudinis donũ in ipsa naturæ suæ spirituali creatione diuinitus acceperunt: per hanc tamen nõ erant beati simpliciter, cum maioris perfectionis essent capaces: sed secundum quid, scilicet fin tempus illud: sicut Philosophus in primo Ethicorum dicit, aliquos in hac vita beatos nõ simpliciter, sed vt homines. secunda vero cognitio, videlicet gloriæ, non affuit angelo a principio suæ conditionis: quia non fuerunt creati beati beatitudine perfecta, sed eis affuit a principio quãdo beati facti sunt per conuersionem perfectam ad bonum. Omnia ergo illa sex genera rerum simul cum angelo creata sunt, & in eodem instanti omnia illa cognouit in verbo, cognitione naturali, quæ postmodũ plenius cognouit in verbo cognitione supernaturali: quam cognitionem angeli acceperunt statim postquã cognitionem sui naturalem retulerunt ad laudem verbi: quæ quidem naturalis cognitio cõ mensuretur aeo, semper coexistit cognitioni supernaturali ipsius verbi: & cognitioi qua per species sibi inditas cognoscit creaturas in propria natura: vnde illæ tres cognitiones simul existunt, nec vna proprie alteri succedit. Cognitio enim rerum in verbo, siue res sit iam facta siue facta, dicitur matutina, & cognitio rerum per medium creatũ, siue sit presens siue futura, dicitur vespertina.

Lib. 2. ca. 8  
tom. 3.

Ad 8 argu.

Cap. 3. ante  
medium  
tom. 3.

Lib. 1. c. 10.  
in fin. co. 3.

Ad 26<sup>m</sup> dicendum, quod non est possibile quod angelus videat verbum seu diuinam essentiam, vt est ratio fiendorum, & non prout est finis beatorum & obiectum beatitudinis: cum ipsa diuina essentia secundum se sit obiectum beatitudinis & finis beatorum. Non autem est possibile quod aliquis videat diuinam essentiam, vt est ratio fiendorum, & non videat eam secundum se: & ideo totum argumentum conceditur.

Ad

Ad 27<sup>m</sup> dicendum quod fuerunt quidam cognitionem prophetica a cognitione beatorum distinguere volentes, qui dixerunt quod propheta vident ipsam diuinam essentiam, quã vocant speculum æternitatis: non tamen secundum quod est obiectum beatorum, & finis beatitudinis: sed prout est ratio fiendorum, secundum quod sunt in ea rationes futurorum euentuum, vt in argumento dicitur. Sed hoc est omnino impossibile. Nam deus est obiectum beatitudinis, & finis beatorum secundum ipsam sui essentia: secundum illud Augustini in quinto confes. Beatus est qui te scit, etiam si illa, scilicet creaturas, nesciat. Non est autem possibile, quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa diuina essentia, ita quod eã non videat: tum quia ipsa diuina essentia est ratio omnium eorum, quæ sunt (ratio enim idealis, quæ est ratio rei fiendæ, non addit supram diuinam essentiam, nisi respectu ad creaturam): tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, (quod est cognoscere Deũ vt obiectum beatitudinis) quã cognoscere illud per comparationem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundum rationes in eo existentes: & ideo non potest esse, quod propheta videant Deum secundum rationes creaturarum, & non prout est obiectum beatitudinis. Cum autem nõ videant diuinam essentiam, vt obiectum beatitudinis (tum quia illa visio euacuat prophetiam, vt dicitur primæ ad Corinthios. decimo tertio, tum quia illa visio non importat diuinam cognitionem vt procul existentem, sed vt de propinquo, cum videant facie ad faciem) sequitur ergo quod propheta non cognoscunt diuinam essentiam, vt est ratio fiendorum, nec res in verbo: sicut cognouerunt angeli per cognitionem matutinam. Visio .n. prophetica non est visio ipsius diuinæ essentia, nec in ipsa diuina essentia vident propheta ea quæ videt, sicut viderunt angeli: sed in quibusdam similitudinibus secundum illustrationem diuini luminis, vt dicit Dionysius in 4. cap. cel hierar. & huiusmodi similitudines diuino lumine illustratæ magis habent rationẽ speculi quã Dei essentia. Nam speculum est in quo resultant species ab aliis rebus, quod non potest dici de Deo. Sed huiusmodi illustratio mētis prophetica potest dici speculum, in quantum resultat ibi similitudo veritatis diuinæ præscientia, & propter hoc mēs propheta dicitur speculum æternitatis, quasi per species illas representans Dei præscientiam, qui in sua æternitate omnia præsentia videt. Vnde cognitio propheta magis habet similitudinẽ cum cognitione vespertina angeli, quã cõ cognitione matutina, cõ cognitione matutina fiat per mediũ in creatũ: cognitio vero propheta per mediũ creatũ videlicet p species impressas vel diuino lumine illustratas, vt dictum est.

Lib. 5. cap.  
4. in pri. to.

Ca. 4. cele.  
Hier. in me  
dio illius.

Ad 28<sup>m</sup> dicendum, quod secundum Augustinum cum dicitur, Producat terra herbam virentem, non intelligitur tunc plantas esse productas in actu & in propria natura: sed tunc terræ datam esse virtutem germinatiuam ad producendum plantas opere propagationis, vt dicatur tũc taliter produxisse terra herbam virentem & lignum pomiferum, id est, produxerunt accepisse virtutem. Et hoc quidem confirmat auctoritate scripturæ Gene. 2. vbi dicitur, Istæ sunt generationes celi & terræ, quando creatæ sunt in die quo fecit Deus cælum & terram, & omne virgultum agri, antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis priusquam germinaret. Ex quo elicitur duo, primo, quod omnia opera sex dierum creata sunt in

die, quo Deus fecit cælum & terram, & omne virgultum agri, & sic plantæ quæ tertia die factæ leguntur, simul sunt productæ: quando Deus creauit cælum & terram. Secundo quod plantæ tunc fuerunt productæ non in actu, sed secundum rationes causales tantum: quia data fuit virtus terræ producendi illas. Et hoc significatur cum dicitur quod produxit omne virgultum agri, antequam actu oriretur in terra p opus administrationis, & omnem herbam regionis, priusquam actu germinaret. Ante ergo quã actu oriretur super terram facta sunt causaliter in terra. Confirmatur etiam hoc, ratione: quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam causaliter vel originaliter vel actualiter opere a quo postmodũ requieuit: qui tamen postmodum secundum administrationem rerum conditarum per opus propagationis vsque modo operatur. Producere autem plãtas in actu ex terra, ad opus propagationis pertinet: quia ad earum productionem sufficit virtus caelestis, tamquam pater, & virtus terræ loco matris: ideo non fuerunt plantæ tertia die productæ in actu, sed causaliter tantum: post sex vero dies fuerunt in actu secundum proprias species & in propria natura per opus administrationis productæ. Et ita anteqũ causaliter plantæ essent productæ nihil fuit productum, sed simul cõ cælo & terra productæ sunt: similiter pisces, aues & animalia in illis sex diebus causaliter & non actualiter producta sunt.

Ad 29<sup>m</sup> dicendum, quod ad sapientiam artificis, cuius omnia opera sunt perfecta, qualis est Deus, pertinet vt nec totum a parte principali, nec partes a toto separatas producat: quia nec totum separatim a principali parte, nec partes a toto separatae habent esse perfectum. Cum igitur angeli secundum species suas & corpora caelestia & quatuor elementa sint partes principales constituentes vnum vniuersum, cum habeant ordinem adinuicem, & sibi inuicẽ deferuiã: ideo ad sapientiam Dei pertinet quod totum vniuersum simul & non successiue cum omnibus suis partibus produxerit. Vnius enim totius & omnium partium eius debet esse vnica productio, & vnum nõ producitur ante alterũ: nisi propter defectum agẽtis. Deus autem est infinita potentia nullum habens defectum, cuius principalis effectus est totũ vniuersum: igitur totũ vniuersum cõ omnibus suis principalibus partibus simul vnica productione creauit Deus. Et quamuis non fuerit, in productione vniuersi seruatur vllus ordo temporis: fuit tamen seruatus ordo originis & naturæ. Nam secundum Augustinum opus creationis præcedit opus distinctionis, ordine naturæ & nõ temporis: similiter & opus distinctionis præcedit ordine naturæ opus ornatus. Ad opus creationis pertinet creatio celi & terræ. Per cælum autem intelligitur productio naturæ spiritualis informis: per terrã vero materia corporalium informis: quæ quidem duo cõ sunt extra tempus, & secundum essentia suam considerata, alternationibus temporum non subiacent, vt dicit Augustinus in 12. confes. ideo creatio vtriusque ponit ante omnem diem: non quod hæc informitas præcesserit formationem tempore, sed ordine originis & naturæ tantum: sicut sonus præcedit cantum. Nec etiam vna formatio secundum præcessit aliã duratione, sed solum naturæ ordine, secundum quem ordinem necesse est vt poneret primo formatio superius naturæ spiritualis, p hoc quod legitur lux prima die facta: quia natura spiritualis dignior est & p̄minet corporali: ideo prius fuit formata. Formata autem p hoc, quod illu

In dialogo  
5. quæ q. 21.  
tom.

Li. 12. ca. 8.  
tom. 1.

minatur vt adhæreat verbo Dei. Sicut autem lux spiritalis & diuina naturali ordine dignior est & præminet naturæ corporali: ita & superiora corpora præminet inferioribus: vnde secunda die tangitur formatio superiorum corporum, cum dicitur, fiat firmamentum, per quod intelligitur impressio formæ cælestis in materiam informem non prius existentem tempore, sed origine tantum. Tertio vero loco ponitur impressio formarum elementarium in materiam informem non prius existentem tempore: sed origine & naturæ ordine præcedentem. Vnde per hoc quod dicitur, Congregentur aquæ & appareat arida, intelligitur, quod materiæ corporali impressa est forma substantialis aquæ per quam competit sibi talis motus, & forma substantialis terræ per quam competit sibi sic videri: aqua enim est labiliter fluxa, terra autem stabiliter fixa, vt ipse dicit secundo super Gene. ad litteram: sub nomine enim aquæ etiam alia elementa superiora formata intelliguntur secundum Augustini. In subsequentibus autem tribus diebus ponitur ornatus naturæ corporalis. Oportuit enim partes mundi prius ordinæ naturæ formati & distingui, & postmodum singulas partes ornari per hoc, quod quasi suis habitatoribus replentur. Prima enim die, vt dictum est, formatur & distinguitur natura spiritalis: secunda die formantur & distinguuntur corpora cælestia, & quarta die ornantur: tertia vero die formantur & distinguuntur corpora inferiora, videlicet: aer aqua & terra: quorum aer & aqua tamquam digniora ornantur quinta die, terra vero quæ est infimum corpus sexta die ornatur. Et sic perfectio diuinorum operum respõdet perfectioni senarij numeri, qui cõfurgit ex suis partibus aliquotis simul & cõiunctim sumptis: quæ quidẽ sunt, vnum, duo, tria. Vna enim dies deputatur formationi & distinctioni creaturæ spiritalis: duo dies formationi & distinctioni naturæ corporalis, & tres ornantur. Nam vnum, duo, & tria sunt sex, & sexies vnum sunt sex, & bis tria sunt sex, & ter duo sunt sex: quia ergo senarius numerus est primus numerus perfectus, ideo per ipsum senarium designatur perfectio rerum, & diuinorum operum. Saluatur ergo ordo naturæ & non durationis in productione diuinorum operum.

A d 30<sup>m</sup> dicendum, quod luminaria facta sunt in actu & non in virtute tantum, sicut plantæ: nõ enim habet firmamentum virtutem productiuam luminarium, sicut habet terra virtutem productiuam plantarum: vnde Scriptura non dicit, Producat firmamentum luminaria, sicut dicit, germinet terra herbã virẽtem, id est producendi accipiat virtutem. prius ergo producta sunt luminaria in actu, quàm plantæ in actu: licet prius sint plantæ in virtute & causaliter productæ quàm luminaria in actu. Item dictum est quod op<sup>o</sup> distinctionis ordine naturæ præcedit op<sup>o</sup> ornatus: luminaria autem pertinent ad ornatum cæli, plantæ vero, maxime secundum esse virtuale, non pertinent ad ornatum terræ, sed potius ad perfectionem eius. Nam ad perfectionem cæli & terræ pertine re videntur ea solum quæ sunt cælo & terræ intrinseca: ornatus vero ad ea pertinet quæ sunt a cælo & terra distincta. Sicut homo perficitur per proprias partes & formas, ornatur autem per vestimenta vel aliquid huiusmodi. Distinctio autem aliquorum maxime manifestatur per motum localem, quo ab inuicẽ separantur. Et ideo ad opus ornatus pertinet productio illarum rerum, quæ habent motum in cælo: vel in

Li. 2. ca. 11. in fine to. 3.

In istamet solut.

In solutio. præcedenti.

terra. Luminaria autem secundum Ptolemæum non sunt fixa in sphaeris, sed habent motum seorsum a motu sphaerarum. Secundum vero sententiam Aristotelis fixæ sunt in orbibus, & non mouentur nisi motu orbium secundum rei veritatem: tamen motus luminarium & stellarum sensu percipitur, nõ autem motus sphaerarum. Moyses autem rudi populo condescendens secutus est quæ sensibilibus apparent, dicẽs luminaria ad ornatum firmamenti pertinere. Plantæ autem non pertinent ad ornatum terræ, sed solum animalia. Nam quælibet res pertinet ad ornatum illius loci in quo mouetur, vel vere vel apparenter, & non in quo quiescit. Plantæ autem radicitus infixæ terræ adherent, ideo ad ornatum ipsius non pertinent, sed cum ipsa & eius perfectione computantur. Stellæ autem etsi non mouentur in cælo per se, mouentur tamen per accidens & apparenter, plantæ autem nullo modo mouentur. Et ideo ordine naturæ prius debuerunt produci plantæ quæ pertinent ad perfectionem intrinsecam partium vniuersi, videlicet terræ, quàm luminaria quæ pertinent ad ornatum cæli.

A d 31<sup>m</sup> dicendum, quod terra & aqua de quibus fit mentio in principio ante productionem firmamenti, non accipiuntur secundum Augustinum pro elemento terræ & aquæ: sed nomine terræ & aquæ in prædicto loco intelligitur materia prima informis carens omni specie. Non enim poterat Moyses rudi populo loquens primam materiam exprimere, nisi sub similitudine rerum eis notarum, & quæ sunt propinquiora informitati, vt pote plus de materia habentia & minus de forma: vnde & sub multiplici similitudine eam exprimit, non vocans eam tantum terram vel aquam, sed terram & aquam: ne si alterum tantum expressisset, crederetur veraciter illud esse materiam primam: habet tamen similitudinem cum terra in quantum substãt & substãdet formis, sicut terra plantis & aliis rebus. terra etiam inter omnia elementa minus habet de specie, cum sit elementum concretius multum habens de materia & parum de forma: habet etiam similitudinem cum aqua in quantum est a pta nata recipere diuersas formas. Humidum enim quod conuenit aquæ est bene receptibile & terminabile. Et secundum hoc terra dicitur inanis & vacua, vel inuisibilis & incomposita, quia materia per formam cognoscitur: vnde in se considerata dicitur inuisibilis, id est, non cognoscibilis & inanis, in quantum forma est finis in quem tendit appetitus materia, inane enim dicitur quod est suo fine priuatum: vel dicitur inanis per comparisonem eius ad compositum in quo subsistit. Nam inanitas firmitati, & soliditati opponitur: incomposita autem dicitur quia sine composito non subsistit, nec formositatem actus litatis habet. Dicitur autem vacua, quia potentia materia per formam impletur: vnde Plato materiam dixit esse locum, quia receptibilitas materiæ est quodammodo similis receptibilitati loci, in quantum in vna materia manente succedunt sibi diuersæ formæ, sicut in vno loco diuersa corpora: ideo ea quæ sunt loci, similitudinariè de materia dicuntur & ita materia dicitur vacua, quia caret forma quæ implet capacitatem & potentiam materiæ. Materia igitur prima informis, origine & natura est prior quàm formatio firmamenti, quod tamen prius natura formatum est quàm terra & aqua, de quibus fit mentio tertia die, vt supra dictum est.

A d 32<sup>m</sup> dicendum quod Augustinus vult quod non

Prof. Di. 3. Almag. Solẽ in suo orbe infixũ esse inquit. Quo autẽ pacto is au thor intelligendus sit, si scire cupias, Ptol. eo in loco cõsule. Hec autẽ ab illis verbis corporis [ fin uero alios sanctos per istos &c. ] usq; ad finẽ art. a F. Vincẽcio a Castro nouo adiecta sunt.

Li. 1. super Gen. cõtra Manich. ca. 7. a medio & c. 5. to. 1.

In Timæo non multũ procul ante medium.

In solut. ad 29. argum. non

Li 11. de ciuit. Dei ca. 33. in fine tom. 5.

nõ fuerit cõueniẽs Moy. prætermisisse spiritalis creaturæ productionem, & ideo dicit quod cum dicitur, in principio creauit Deus cælum & terram, per cælum intelligitur spiritalis creatura adhuc informis: per terrã vero intelligitur materia corporalis adhuc informis. Et quia natura spiritalis dignior est quàm corporalis, fuit prius formanda. Formatio igitur spiritalis naturæ significatur in productione lucis, vt intelligatur de luce spiritali: formatio enim spiritalis naturæ est per hoc quod illuminatur vt adhæreat verbo Dei, non per gloriam perfectam cum qua nõ fuit creata: sed quæ est per lucẽ gratiæ, cum qua fuit creata. Talis autem lux spiritalis præcedit firmamentum ordine naturæ. Secundum vero alios doctores lux prima die producta, fuit corporalis, quæ quidem producta est in cælo prima die facta, cum substantia solis secundum communem lucis naturam. Quarta vero die determinata est ei<sup>9</sup> virt<sup>9</sup> ad determinatos effect<sup>9</sup>.

A d 33<sup>m</sup> dicendum, quod productio horum animalium cum pertineat ad ornatum partium vniuersi, ordinatur secundum ordinem illarum partium quæ eis ornantur, magis quàm secundum propriam dignitatẽ. Modo aer & aqua ad quorum ornatum pertinent pisces & aues, sunt ordine naturæ priora & digniora quàm terra ad cuius ornatum pertinent animalia gressibilia: ideo prius debuit describi productio volatiliũ & piscium seu natatiliũ quàm gressibiliũ. Posset etiam dici quod via generationis ab imperfectioribus ad perfectiora peruenitur, & hoc ordine quod imperfectiora sunt, prius ordine naturæ producuntur. In via enim generationis quanto aliquid perfectius est & magis assimilatur agenti, tanto tempore posterius est: quamuis sit prius natura & dignitate. Et ideo quia homo perfectissimum animalium est, ultimo inter animalia fieri debuit & non immediate post corpora cælestia, quæ cum corporibus inferioribus non ordiantur secundum viam generationis, cum non communicent in materia cum ipsis: sed habeant materiam alterius rationis.

A d 34<sup>m</sup> dicendum, quod aues & pisces magis cõueniunt inter se quantum ad materiam ex qua producuntur quàm cum animalibus terrestribus. Nam pisces, & aues dicuntur constare ex aqua: pisces quidem quantum ad id, quod in ipsa aqua spissius est: aues autem quantum ad id quod in ea subtilius est, quod quidem in vaporem resolutum est quasi medium inter aerem & aquam, & propter hoc aues in aere eleuantur & pisces gurgiti remittuntur. Animalia autem deputantur diuersis diebus vel vni secundum vnitatem vel diuersitatem materiæ ex qua corpus eorum produciuntur. Cum igitur pisces, & aues dicantur constare ex aqua, eo quod pensata eorũ propria complexione per comparisonem ad complexiõnem debitam generi communi, plus habent in sui compositione de aqua quàm cetera animalia, animalia vero terrestria dicuntur constare ex terra: propter hoc vna dies computatur productioni piscium & auium, & alia productioni animalium terrestriũ. Item productio animalium recitatur solum secundum quod sunt in ornatum partium mundi, & ideo dies productionis animalium distinguuntur solum secundum hanc cõuenientiam vel differentiam qua conueniunt vel differunt in ornando aliquam partem mundi: ignis autem & aqua, quia non distinguuntur a vulgo inter partes mundi, non sunt expresse nominata a Moyse, sed computantur cum medio, scilicet

cet aqua, maxime quantum ad inferiorem aeris partem. Ideo aibus & piscibus, quæ pertinent ad ornatum aquæ & aeris, quantum ad inferiorem aeris partem quæ conuenit cum aqua, deputatur vna dies. Omnibus autem animalibus terrestribus quæ pertinent ad ornatum terræ, deputatur vna alia dies.

A d ARGUMENTA vero quæ fiunt in oppositũ, si quis vult sustinere opinionem Gregorii & aliorũ, qui ponunt inter illos dies fuisse temporale successionem: & productionem rerum factam fuisse successiue (ita quod quando creatum fuit cælum & terra non erat adhuc lux, nec firmamentum formatum, nec terra discooperta aquis, nec cæli luminaria formata) potest sic responderi.

A d PRIMVM argumentũ dicitur quod in die quo creauit deus cælum & terram, videlicet corpora cælestia & quatuor elementa secundum suas substantiales, creauit etiam omne virgultum agri, non in actu, antequam oriret sup terram, sed potencialiter, quod postea tertia die fuit in actuali existẽtia productum.

A d 2<sup>m</sup> dicendum, quod secundum Gregorium quando creauit Deus angelum, creauit etiam hominem, non in actu vel in seipso: sed in potentia vel in sui similitudine, in quantum conuenit cum angelis secundum intellectum, sed postmodum sexta die fuit in actu & in seipso productus.

A d 3<sup>m</sup> dicendum, quod non est eadem dispositio rei iam perfectæ, & prout est in suo fieri. Et ideo quæuis natura mundi perfecti & completi hoc exigit, quod oes partes essentielles vniuersi sint simul: potuit tamen aliter esse in ipsa mundi inceptio. Sicut in homine perfecto non potest cor esse sine aliis partibus, & tamen in formatione embrionis cor ante omnia membra generatur: vel potest dici quod in illo rerũ principio fuerunt corpora cælestia, & omnia elementa secundum suas formas substantiales cum angelis simul producta, quæ sunt partes principales vniuersi, in subsequentibus autem diebus fuit in ipsa natura iam producta, aliquid factum pertinet ad perfectionem & decorem ipsarum partium iam productarũ.

A d 4<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis doctores Greci tenuerint creaturam spirituales prius fuisse creatas, quàm corporales: doctores tñ Latini ponunt angelos simul cum corporali natura fuisse productos, vt saluet vniuersum quo ad suas partes principales simul fuisse productum. Nam cum creaturæ corporeæ sint vnum in materia creata, & materia corporalis creaturæ sit cõ angelis simul creata, oia quodammodo possunt dici simul creata in actu vel in potentia. Angeli autem non conueniunt in materia cum creatura corporea: ideo creatis Angelis non esset aliquo modo natura corporea creata, nec per consequens ipsum vniuersum: ideo rationale est quod simul cum natura corporali fuerint producti. Et sic omnia corporalia sunt creata simul, non in actu, sed quantum ad materiam quodammodo informem: postmodum successiue per distinctionem, & ornatum creaturæ iam præexistentis in actu, quodammodo producta sunt.

A d 5<sup>m</sup> dicendum, quod sicut creatura non habet esse ex se, ita nec perfectionem habet ex se: sed ex deo. Ideo sicut ad ostendendum quod creatura habet esse a Deo, & non ex se, voluit vt prius non esset & postmodum esset: ita etiam ad ostendendum quod creatura suam perfectionem non haberet ex se, voluit vt prius esset imperfecta, & postmodum successiue per opus distinctionis & ornatus perficeretur. Vel dicendum

Lib. 32. moralium ca. 9. in nouis exẽplarib<sup>9</sup>



dum est quod in creatione rerum non solum debet ostendi potentia virtus, sed etiam diuina sapientia: ordo: ut quae prius natura sunt, prius etiam instituerentur: & sic non est ex impotentia Dei quasi indigentis tempore ad operandum, quod omnia non sint simul producta, & distincta, & ornata: sed ut ordo sapientiae seruaretur in rerum institutione. Et ideo oportuit, ut diuersis statibus mundi diuersi dies deseruissent. Post opus enim creationis, semper persequens opus nouus perfectionis status mundo est additus: ideo ad hanc status perfectionem & nouitatem ostendam voluit Deus ut vnique rerum distinctioni, & ornati dies vnus responderet, & non ex aliqua impotentia vel lassitudine agentis.

Greg. li. 32. mora. ca. 9. In nouis exemplaribus.

Cap. 4. parte. 1. inter principium & medium.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod lux illa quae legitur primo die facta secundum Grego. & Dionys. est lux solis quae simul cum substantia luminarium, quae est subiectum eius, fuit prima die producta secundum communem lucis naturam. Quarta autem die attributa est luminariis determinata virtus ad determinatos effectus, secundum quod videmus alios effectus habere radii solis & alios radii lunae, & sic de aliis. Et per hoc dicit Dionys. in 4. cap. de diuinis nom. q. lux illa fuit lux solis, sed adhuc informis quantum ad hoc, quod iam erat substantia solis & habebat virtutem illuminatiuam in communi: sed postmodum quarta die formata est, non quidem forma substantiali quam prima die habuit: sed secundum aliquas condiciones accidentales per collationem determinatae virtutis, secundum quod postmodum data est ei specialis & determinata virtus ad particulares effectus. Et secundum hoc in productione huius lucis distincta est lux a tenebris quantum ad tria. Primo quidem, quantum ad causam secundum quod causa luminis erat in substantia solis, causa vero tenebrarum in opacitate terrae. Secundo, distincta est quantum ad locum: quia in vno hemisphario erat lumen & in alio tenebrae. Tertio, quantum ad tempus, quia in eodem hemisphario secundum vnam partem temporis erat lumen, & secundum aliam partem, erant tenebrae. Et hoc est quod dicitur, Lucem vocauit diem & tenebras noctem. Sic nec lux illa vndique terram complectebatur, quia in vno hemisphario erat lumen & in alio tenebrae: nec semper ex vna parte erat dies, & ex alia nox: sed in eodem hemisphario secundum vnam partem temporis erat dies, & secundum aliam erat nox.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod duplex est motus in caelo: vnus communis toti caelo, qui dicitur diurnus, & facit diem & noctem: & iste motus videtur institutus prima die, in qua producta est substantia solis & aliorum luminarium, informis, ut dictum est. Alius autem est motus proprius, qui diuersificatur secundum diuersa corpora caelestia: secundum quos motus fit diuersitas dierum adiuicem & mensum & annorum. Prima die facta est distinctio communis temporis per diem & noctem, secundum motum diurnum, qui est communis toti caeli, qui potest intelligi incepisse prima die. Et ideo in prima die fit mentio de sola distinctione noctis & diei, quae fit per motum diurnum communem omnibus caelis. Quarta vero die facta est distinctio secundum speciales distinctiones dierum & temporum, secundum quod vna dies est calidior alia, & vnus tempus alio tempore, & vnus annus alio anno: quae fit secundum speciales & proprios motus stellarum, qui possunt intelligi incepisse quarta die. Vnde in quarta die fit mentio de diuersi-

tate dierum & temporum & annorum: cum dicitur, Et sint in tempora & dies & annos: quae quidem diuersitas fit per motus proprios. Et ita illi primi tres dies, qui praecesserunt formationem luminarium fuerunt eiusdem rationis cum diebus, qui nunc aguntur quantum ad communem distinctionem temporis secundum diem & noctem, quae fit per motum diurnum communem toti caelo, sed non quantum ad speciales distinctiones dierum quae fit secundum motus proprios.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod quidam dicunt lucem illam quae prima die legitur facta fuisse nubem quandam lucidam, quae postmodum facta sole in materiae praeriacentem rediit. Sed istud non est conueniens: quia scriptura in principio Gene. commemorat institutionem naturae quae postmodum perseuerat: vnde non debet dici quod aliquid tunc factum fuerit quod postmodum esse deserit. Et ideo alii dicunt quod illa nubes lucida adhuc remanet, & est coniuncta soli: ut ab eo discerni non possit. Sed secundum hoc, illa nubes superflua remaneret: nihil autem est vanum vel superfluum in operibus Dei. Et ideo alii dicunt quod ex illa nube formatum est corpus solis. Sed etiam hoc dici non potest, si ponatur corpus solis non esse de natura quatuor elementorum, sed esse incorruptibile per naturam: quia tunc materia eius non potest esse sub alia forma. Et ideo dicendum est, ut Dionysius dicit in quarto capite de diuinis nom. quod lux illa fuit lux solis, sed adhuc informis, quantum ad hoc quod iam erat substantia solis, & habebat virtutem illuminatiuam incommuni, sed postmodum data est ei quarta die specialis & determinata virtus ad proprios & particulares effectus. Et sic dies & nox fiebat per motum circumferentiaem illius lucis, quo accedebat & recedebat. Nec est inconueniens substantias sphaerarum, quae motu communi & diurno lucem illam renouerent, a principio creationis fuisse: quibus postmodum aliquae virtutes collatae sunt in operibus distinctionis & ornatae.

Cap. 4. parte. 1. inter principium & medium.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod in lucis productione intelligitur proprietates luciditatis & diaphaneitatis, quae ad lucis genus reducitur, tunc omnibus corporibus lucidis & diaphanis collata fuisse. Et quia sol est principium & fons luminis illuminans superiora & inferiora corpora, ideo per lucem illam intelligit Dionys. lucem solis informem, quae motu communi & diurno distinguebat diem & noctem, sicut & nunc facit. Et per hoc patet responsio ad decimum, quia lux illa non fuit nubes secundum veritatem substantiae quae postea deserit esse: sed potuit dici nubes secundum similitudinem proprietatis: quia sicut nubes lucida recipit lumen a sole in minori claritate quam sit in ipso fonte: ita etiam substantia solis habuit primo in illis primis tribus diebus lumen imperfectum & quasi in forme, quod postmodum quarta die consummatum est: vnde ipsa lucida substantia solis fuit, quia a principio creationis formam substantialem habuit: sed dicitur ex ea sol quarta die factus non secundum substantiam, sed per additionem nouae virtutis: sicut ex homine non musico, dicitur fieri homo musicus, non secundum substantiam, sed secundum virtutem.

Qua.

QVAESTIO V.

De conseruatione rerum in esse a Deo.

Habet decem articulos.

- ¶ Primo enim quaeritur, Vtrum res conseruentur in esse a Deo, an etiam circumscripita omni Dei actione, per se in esse remaneant.
¶ Secundo, Vtrum Deus possit alicui creaturae communicare quod per se in esse conseruet absque Deo.
¶ Tertio, Vtrum Deus possit creaturam in nihilum redigere.
¶ Quarto, Vtrum aliqua creatura in nihilum sit redigenda, vel etiam in nihilum redigatur.
¶ Quinto, Vtrum motus caeli quandoque deficiat.
¶ Sexto, Vtrum possit sciri ab homine quando motus caeli finiatur.
¶ Septimo, Vtrum cessante motu caeli elementa remaneant.
¶ Octauo, Vtrum cessante motu caeli remaneat actio & passio in elementis.
¶ Nono, Vtrum planta, & animalia bruta, & corpora mineralia remaneant post finem mundi.
¶ Decimo, Vtrum corpora humana remaneant, motu caeli cessante.

ARTICVLVS I.

Vtrum res conseruentur in esse a Deo.



QVAESTIO est de conseruatione rerum in esse a Deo. Et primo quaeritur, an etiam circumscripita omni Dei actione, per se in esse remaneant. Et videtur quod sic. Dicitur enim Deut. 31. Dei perfecta sunt opera. Ex hoc sic arguitur. Perfectum est cui nihil deest, secundum Philosophum tertio Physicorum. Ei autem aliquid deest ad suum esse, quod non potest esse, nisi aliquo exteriori agente. ergo huiusmodi perfectum non est Dei, ergo talia operantur sunt. Sed dicebat, quod opera Dei non sunt perfecta simpliciter, sed secundum suam naturam.

Lib. 3. com. 63. & 64. tom. 2.

2 SED CONTRA. Perfectum secundum suam naturam est, quod habet illud cuius sua natura est capax, sed quicquid habet totum illud cuius sua natura est capax, potest remanere in esse, omni Dei conseruatione exteriori cessante. ergo, si creaturae aliqua sunt perfectae secundum suam naturam, possunt remanere in esse, Deo non conseruante. Probatio media. Deus conseruando res, aliquid agit, propter quod dicitur Ioan. cap. 2. Pater meus, vique modo operatur, &c. Ut dicit August. 10. super Gen. ad litteram. Agente autem aliquid operante, effectus aliquid recipit: ergo quandiu Deus conseruat res, semper res conseruatae aliquid a Deo recipiunt: quandiu ergo res conseruatione indigent, nondum totum habent cuius est capax.

¶ 3 Præterea. Vnum quodque non est perfectum, nisi perficiat hoc ad quod est: sed principia ad hoc sunt, ut res in esse conseruent. Si ergo principia creata rerum non possunt res in esse tenere, sequitur ea esse imperfecta: & ita non esse Dei opera, quod est absurdum.

¶ 4 Præterea. Deus est causa rerum, sicut efficiens: sed cessante actione cause efficientis, remanet effectus: sicut cessante actione adificatoris remanet domus, & cessante actione ignis generantis, adhuc remanet ignis generatus: ergo & cessante omni Dei actione,

A adhuc possunt creaturae in esse remanere. Sed dicebat, quod agentia inferiora sunt causa fieri, & non essendi: vnde esse effectuum remanet, remota actione causarum fieri. Deus autem est causa rebus non solum fieri, sed essendi. Vnde esse rerum remanere non potest, diuina actione cessante.

5 SED CONTRA. Omnis res generata habet esse per suam formam, si ergo causa inferiores generantes non sunt causa essendi, non erunt causa formarum: & ita forma, quae sunt in materia non sunt a formis, quae sunt in materia, secundum sententiam Philosophi, qui in septimo Metaphys. dicit, quod forma quae est in his carnibus, & ossibus, est a forma, quae est in his carnibus, & ossibus: sed sequitur quod forma in materia sunt a formis sine materia, secundum sententiam Platonis: vel a datore formarum, secundum sententiam Auicennae.

Lib. 7. com. 28. tom. 3.

Auicennae. li. 9. metaph. cap. 4. & 5.

¶ 6 Præterea. Ea quorum esse sunt in fieri, non possunt remanere cessante actione agentis, ut patet de motu, & de agone, & similibus. Illa vero quorum esse est in facto esse: possunt remanere etiam agentibus remotis. Vnde Aug. dicit. 8. super Gen. ad litteram. Praesente lumine non factus est aer lucidus, sed fit: quia si factus esset, non fieret: sed absente lumine lucidus remaneret. Multae autem creaturae sunt quorum esse non est in fieri, sed in facto esse, ut patet de angelis, & de corporibus etiam omnibus, ergo cessante actione Dei agentis, creaturae possunt remanere in esse.

Lib. 8. cap. 12. tom. 3.

¶ 7 Præterea. Causae inferiores generantes sunt rebus generatis causa essendi, ut supra probatum est: non tamen sicut causae principales, & primae, sed sicut causae secundae. Causa autem prima essendi, quae Deus est, rebus generatis non dat principium essendi: nisi mediantibus causis secundis praedictis, ergo nec permanentiam in esse: quia eadem res per idem habet esse, & in esse conseruatur. Sed esse generatorum conseruatur ex ipsis principiis essentialibus generatorum, cessantibus causis secundis agentibus. ergo etiam cessante causa prima agente quae Deus est.

¶ 8 Præterea. Si res aliqua deficit esse, aut hoc est propter materiam, aut propter hoc quod est ex nihilo. Materia autem non est causa corruptionis, nisi secundum quod est subiecta contrarietati: non autem in omnibus creaturis est materia contrarietati subiecta. ergo illa in quibus non est materia contrarietati subiecta, sicut sunt corpora caelestia, & angeli, non possunt deficere ratione materiae. Nec iterum ratione eius, quod sunt ex nihilo: quia ex nihilo nihil sequitur, & nihilum nihil agit: & ita non corrumpit, ergo cessante omni actione diuina, huiusmodi res esse non deficerent.

¶ 9 Præterea. Forma incipit esse in materia in instanti, quod est vltimum factiois in quo res non est in fieri, sed in facto esse: sed secundum Auicennae sententiam, forma rerum generatarum infunduntur in materiam ab intelligentia agente, quae est datrix formarum. ergo illa intelligentia est causa essendi, non tantum fieri: & ita per actionem eius res possunt conseruari in esse, etiam circumscripita Dei conseruatione.

Li. 9. metaph. ex 64. & 5.

¶ 10 Præterea. Forma etiam substantialis est causa essendi. Si ergo causa essendi sunt, quae conseruant res in esse, ipsa forma rei sufficit ad hoc, quod res in esse conseruetur.

¶ 11 Præterea. Res conseruantur in esse per materiam in quantum sustinet formam. Sed materia secundum Philosophos est ingenita, & incorruptibilis: & ita non est causa-

causata ab aliqua causa, & sic remanet, omni actione causa efficientis remota, ergo adhuc res poterunt conservari in esse cessante actione primae causae efficientis, scilicet Dei.

¶ 12 Præf. Eccl. 33. dicitur. Intuere in omnia opera altissimi, duo contra duo, vnum contra vnum, sed inter opera altissimi inuenitur aliquid, quod indiget Dei conseruatione, ergo etiam inuenitur inter opera Dei eius oppositum, i. quod nõ indiget Dei cõseruatione.

¶ 13 Præf. Appetitus naturalis non potest esse cassus, & vanus: sed quilibet res naturaliter cõseruatione sui esse appetit, potest ergo res, per seipsam conseruari in esse: aliàs appetitus naturalis esset vanus.

Enchiridii ca. 10. to. 3. In Timæo circa fin. 4. folii a principio lib. nu. merando.

¶ 14 Præf. Augu. dicit in Enchi. q. Deus fecit singula bona, simul autem omnia valde bona: propter quod dicitur Gen. 1. vidit Deus cunã, quæ fecerat, & erat valde bona. Ipsa ergo creaturarum vniuersitas est valde bona, & optima: optimi enim est optima adducere, secundum Platonem: sed melius est quod non indiget aliquo exteriori ad sui cõseruatione eo, quod indiget, ergo vniuersitas creaturarum non indiget aliquo exteriori conseruante.

li. 3. p. 2. circa princ.

¶ 15 Præf. Beatitudo est aliquid creatum in natura beatorum: sed beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus, vt Boe. dicit in tertio de cõsol. quod nõ esset, nisi in se includeret sui cõseruatione, quod est vnũ de maxime bonis, ergo aliquid creatum est, quod per seipsum potest conseruari in esse.

7. de ciuitate Dei cap. 30. in medio to. 3.

¶ 16 Præf. Dicit Augu. q. Deus ita administrat res sua prouidentia, quod tamen finit eas agere proprios motus: sed proprius motus naturæ ex nihilo existentis est, vt in nihilum tendat, ergo Dominus permittit naturam, quæ est ex nihilo in nihilum tendere. Nõ ergo conseruat res in esse.

Glossa ordinaria ibi & interlinearis. li. 4. ca. 12. circa principium.

¶ 17 Præf. Recipiens, quod est contrariũ recepto, nõ conseruat receptum: sed magis ipsum destruit. Videmus enim, quod quæ recipiuntur ab agentibus naturalibus per violentiam, in suis contrariis remanent ad horam, cessante actione naturalium agentium: sicut calor remanet in aqua calefacta cessante actione ignis ad horam. Effectus autem Dei non recipiuntur in aliquo cõtrario, sed in nihilo: quia ipse est author totius substantiæ rei, ergo multo magis remanebunt diuini effectus, vel ad horam, diuina actione cessante.

¶ 18 Præf. Forma est principium cognoscendi operandi & essendi: sed forma absq; exteriori adminiculo potest esse operandi principium & cognoscendi: ergo & essendi: & ita cessante omni Dei actione, res per formam potest conseruari in esse.

Sed contra est quod dicitur Heb. 1. Portas omnia verbo virtutis sue, vbi dicit gl. sicut ab eo creata sunt, ita per eum immutabilia conseruantur.

lib. 16. moralium c. 18 parũ a principio. In propo. 9 tom. 3. inter opera Arist.

¶ 2 Præf. Aug. dicit quarto super Gen. ad lit. Creatoris potentia, & omnipotentis virtus causa subsistendi est omnis creaturæ. Quæ virtus ab eis, quæ creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul & illorum cessaret species, omnisq; natura concideret. Et infra, Mundus nec in ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen suum subtraxerit.

¶ 3 Præf. Greg. dicit, quod omnia in nihilũ deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret.

¶ 4 Præf. In lib. de causis dicitur. Omnis intelligentiæ fixio, id est, permanentia & essentia est per bonitatem: quæ est causa prima. Multo ergo fortius, aliq; creaturæ non signantur in esse: nisi per Deum.

RESPON. Dicendum, quod absq; omni dubio

concedendũ est, quod res conseruantur in esse a Deo, & q. in momento in nihilum redigerentur, cõ a Deo desererentur. Cuius ratio hinc accipi potest. Effectus enim a sua causa dependere oportet. Hoc. n. est de ratione effectus, & causæ: quod quidem in causis formalibus, & materialibus manifeste apparet. Quocumque. n. materiali, vel formali principio subtracto, res statim esse definit: cum huiusmodi principia intrent essentiam rei. Idem autem iudicium oportet esse de causis efficientibus, & formalibus, vel materialibus.

Vide fecunda secundum q. 109. ar. 2. ad 2m. & a. 8. cor. & a. 9. ad primũ & 1. p. q. 104. ar. 1. & 3. cõtra Ge. cap. 65. 67. & 94.

Nam efficiens est causa rei secundum quod formam inducit, vel materiam disponit. Vnde eadem dependentia rei est ad efficiens, & ad materiam, & formam, cõ per vnum eorum ab altero dependeat. De finalibus autem causis oportet etiam idem esse iudicium, quod de causa efficiente. Nam finis non est causa, nisi secundum quod mouet efficiens ad agendum. Nõ. n. est primum in esse, sed in intentione solum. Vnde & vbi non est actio, non est causa finalis, vt patet in tertio Metaphys. Secundum hoc ergo esse rei factæ, dependet a causa efficiente, secundum quod dependet ab ipsa forma rei factæ. Est autem aliquod efficiens, a quo forma rei factæ non dependet per se, & secundum ratione formæ, sed solum per accidens: sicut forma ignis generati ab igne generante, per se quidem, & secundum rationem sue speciei non dependet, cum in ordine rerum eundem gradum teneat: nec forma ignis aliter fit in igne generato, quam in generante: sed distinguitur ab ea, solum diuisione materiali, prout scilicet est in alia materia. Vnde cum igni generato sua forma sit ab aliqua causa, oportet ipsam formam dependere ab altiori principio, quod sit causa ipsius formæ per se, & secundum propriam speciei ratione. Cũ autem esse formæ in materia, per se loquendo, nullũ motum: vel mutationem implicet, nisi forte per accidens: omne autem corpus non agat nisi motũ, vt Philosophus probat, necesse est quod principium, ex quo per se dependet forma, sit aliquod principium incorporeum: per actionem enim alicuius principii dependet effectus a causa agente. Et si aliquod principium corporeum est per aliquem modũ causa formæ, hoc habet in quantum agit virtute principij incorporei: quasi eius instrumentum. Quod quidem necessarium est ad hoc, quod forma esse incipiat, in quantum forma nõ incipit esse nisi in materia. non. n. materia quocumque modo se habens potest subesse formæ, quia proprium actum in propria materia oportet esse. Cũ ergo est materia in dispositione, quæ non cõpetit formæ alicui, non potest a principio incorporeo, a quo forma dependet per se, eam consequi immediate: vnde oportet quod sit aliquid transmutans materiam. Et hoc est aliquod agens corporeum, cuius est agere mouendo. Et hoc quidem agit in virtute principij incorporei, & eius actio determinatur ad hanc formam, secundum quod talis forma est in eo, actu (sicut in agentibus vniuersis) vel virtute, sicut in agentibus æquiuocis. Sic igitur huiusmodi inferiora agentia corporalia, non sunt formarum principia in rebus factis: nisi quantum potest se extendere causalitas transmutationis, cum non agant nisi transmutando, vt dictum est: hoc autem est in quantum disponunt materiam, & educunt formam de potentia materiæ. Quantum igitur ad hoc, formæ generatorum dependent a generantibus naturalibus, quod educuntur de potentia materiæ, non autem quantum ad esse absolutum. Vnde & remota actione generantis, cessat educio formarum de

Com. 12. tom. 3.

concedendũ est, quod res conseruantur in esse a Deo, & q. in momento in nihilum redigerentur, cõ a Deo desererentur. Cuius ratio hinc accipi potest. Effectus enim a sua causa dependere oportet. Hoc. n. est de ratione effectus, & causæ: quod quidem in causis formalibus, & materialibus manifeste apparet. Quocumque. n. materiali, vel formali principio subtracto, res statim esse definit: cum huiusmodi principia intrent essentiam rei. Idem autem iudicium oportet esse de causis efficientibus, & formalibus, vel materialibus.

Nam efficiens est causa rei secundum quod formam inducit, vel materiam disponit. Vnde eadem dependentia rei est ad efficiens, & ad materiam, & formam, cõ per vnum eorum ab altero dependeat. De finalibus autem causis oportet etiam idem esse iudicium, quod de causa efficiente. Nam finis non est causa, nisi secundum quod mouet efficiens ad agendum. Nõ. n. est primum in esse, sed in intentione solum. Vnde & vbi non est actio, non est causa finalis, vt patet in tertio Metaphys. Secundum hoc ergo esse rei factæ, dependet a causa efficiente, secundum quod dependet ab ipsa forma rei factæ. Est autem aliquod efficiens, a quo forma rei factæ non dependet per se, & secundum ratione formæ, sed solum per accidens: sicut forma ignis generati ab igne generante, per se quidem, & secundum rationem sue speciei non dependet, cum in ordine rerum eundem gradum teneat: nec forma ignis aliter fit in igne generato, quam in generante: sed distinguitur ab ea, solum diuisione materiali, prout scilicet est in alia materia. Vnde cum igni generato sua forma sit ab aliqua causa, oportet ipsam formam dependere ab altiori principio, quod sit causa ipsius formæ per se, & secundum propriam speciei ratione. Cũ autem esse formæ in materia, per se loquendo, nullũ motum: vel mutationem implicet, nisi forte per accidens: omne autem corpus non agat nisi motũ, vt Philosophus probat, necesse est quod principium, ex quo per se dependet forma, sit aliquod principium incorporeum: per actionem enim alicuius principii dependet effectus a causa agente. Et si aliquod principium corporeum est per aliquem modũ causa formæ, hoc habet in quantum agit virtute principij incorporei: quasi eius instrumentum. Quod quidem necessarium est ad hoc, quod forma esse incipiat, in quantum forma nõ incipit esse nisi in materia. non. n. materia quocumque modo se habens potest subesse formæ, quia proprium actum in propria materia oportet esse. Cũ ergo est materia in dispositione, quæ non cõpetit formæ alicui, non potest a principio incorporeo, a quo forma dependet per se, eam consequi immediate: vnde oportet quod sit aliquid transmutans materiam. Et hoc est aliquod agens corporeum, cuius est agere mouendo. Et hoc quidem agit in virtute principij incorporei, & eius actio determinatur ad hanc formam, secundum quod talis forma est in eo, actu (sicut in agentibus vniuersis) vel virtute, sicut in agentibus æquiuocis. Sic igitur huiusmodi inferiora agentia corporalia, non sunt formarum principia in rebus factis: nisi quantum potest se extendere causalitas transmutationis, cum non agant nisi transmutando, vt dictum est: hoc autem est in quantum disponunt materiam, & educunt formam de potentia materiæ. Quantum igitur ad hoc, formæ generatorum dependent a generantibus naturalibus, quod educuntur de potentia materiæ, non autem quantum ad esse absolutum. Vnde & remota actione generantis, cessat educio formarum de

concedendũ est, quod res conseruantur in esse a Deo, & q. in momento in nihilum redigerentur, cõ a Deo desererentur. Cuius ratio hinc accipi potest. Effectus enim a sua causa dependere oportet. Hoc. n. est de ratione effectus, & causæ: quod quidem in causis formalibus, & materialibus manifeste apparet. Quocumque. n. materiali, vel formali principio subtracto, res statim esse definit: cum huiusmodi principia intrent essentiam rei. Idem autem iudicium oportet esse de causis efficientibus, & formalibus, vel materialibus.

Nam efficiens est causa rei secundum quod formam inducit, vel materiam disponit. Vnde eadem dependentia rei est ad efficiens, & ad materiam, & formam, cõ per vnum eorum ab altero dependeat. De finalibus autem causis oportet etiam idem esse iudicium, quod de causa efficiente. Nam finis non est causa, nisi secundum quod mouet efficiens ad agendum. Nõ. n. est primum in esse, sed in intentione solum. Vnde & vbi non est actio, non est causa finalis, vt patet in tertio Metaphys. Secundum hoc ergo esse rei factæ, dependet a causa efficiente, secundum quod dependet ab ipsa forma rei factæ. Est autem aliquod efficiens, a quo forma rei factæ non dependet per se, & secundum ratione formæ, sed solum per accidens: sicut forma ignis generati ab igne generante, per se quidem, & secundum rationem sue speciei non dependet, cum in ordine rerum eundem gradum teneat: nec forma ignis aliter fit in igne generato, quam in generante: sed distinguitur ab ea, solum diuisione materiali, prout scilicet est in alia materia. Vnde cum igni generato sua forma sit ab aliqua causa, oportet ipsam formam dependere ab altiori principio, quod sit causa ipsius formæ per se, & secundum propriam speciei ratione. Cũ autem esse formæ in materia, per se loquendo, nullũ motum: vel mutationem implicet, nisi forte per accidens: omne autem corpus non agat nisi motũ, vt Philosophus probat, necesse est quod principium, ex quo per se dependet forma, sit aliquod principium incorporeum: per actionem enim alicuius principii dependet effectus a causa agente. Et si aliquod principium corporeum est per aliquem modũ causa formæ, hoc habet in quantum agit virtute principij incorporei: quasi eius instrumentum. Quod quidem necessarium est ad hoc, quod forma esse incipiat, in quantum forma nõ incipit esse nisi in materia. non. n. materia quocumque modo se habens potest subesse formæ, quia proprium actum in propria materia oportet esse. Cũ ergo est materia in dispositione, quæ non cõpetit formæ alicui, non potest a principio incorporeo, a quo forma dependet per se, eam consequi immediate: vnde oportet quod sit aliquid transmutans materiam. Et hoc est aliquod agens corporeum, cuius est agere mouendo. Et hoc quidem agit in virtute principij incorporei, & eius actio determinatur ad hanc formam, secundum quod talis forma est in eo, actu (sicut in agentibus vniuersis) vel virtute, sicut in agentibus æquiuocis. Sic igitur huiusmodi inferiora agentia corporalia, non sunt formarum principia in rebus factis: nisi quantum potest se extendere causalitas transmutationis, cum non agant nisi transmutando, vt dictum est: hoc autem est in quantum disponunt materiam, & educunt formam de potentia materiæ. Quantum igitur ad hoc, formæ generatorum dependent a generantibus naturalibus, quod educuntur de potentia materiæ, non autem quantum ad esse absolutum. Vnde & remota actione generantis, cessat educio formarum de

concedendũ est, quod res conseruantur in esse a Deo, & q. in momento in nihilum redigerentur, cõ a Deo desererentur. Cuius ratio hinc accipi potest. Effectus enim a sua causa dependere oportet. Hoc. n. est de ratione effectus, & causæ: quod quidem in causis formalibus, & materialibus manifeste apparet. Quocumque. n. materiali, vel formali principio subtracto, res statim esse definit: cum huiusmodi principia intrent essentiam rei. Idem autem iudicium oportet esse de causis efficientibus, & formalibus, vel materialibus.

Nam efficiens est causa rei secundum quod formam inducit, vel materiam disponit. Vnde eadem dependentia rei est ad efficiens, & ad materiam, & formam, cõ per vnum eorum ab altero dependeat. De finalibus autem causis oportet etiam idem esse iudicium, quod de causa efficiente. Nam finis non est causa, nisi secundum quod mouet efficiens ad agendum. Nõ. n. est primum in esse, sed in intentione solum. Vnde & vbi non est actio, non est causa finalis, vt patet in tertio Metaphys. Secundum hoc ergo esse rei factæ, dependet a causa efficiente, secundum quod dependet ab ipsa forma rei factæ. Est autem aliquod efficiens, a quo forma rei factæ non dependet per se, & secundum ratione formæ, sed solum per accidens: sicut forma ignis generati ab igne generante, per se quidem, & secundum rationem sue speciei non dependet, cum in ordine rerum eundem gradum teneat: nec forma ignis aliter fit in igne generato, quam in generante: sed distinguitur ab ea, solum diuisione materiali, prout scilicet est in alia materia. Vnde cum igni generato sua forma sit ab aliqua causa, oportet ipsam formam dependere ab altiori principio, quod sit causa ipsius formæ per se, & secundum propriam speciei ratione. Cũ autem esse formæ in materia, per se loquendo, nullũ motum: vel mutationem implicet, nisi forte per accidens: omne autem corpus non agat nisi motũ, vt Philosophus probat, necesse est quod principium, ex quo per se dependet forma, sit aliquod principium incorporeum: per actionem enim alicuius principii dependet effectus a causa agente. Et si aliquod principium corporeum est per aliquem modũ causa formæ, hoc habet in quantum agit virtute principij incorporei: quasi eius instrumentum. Quod quidem necessarium est ad hoc, quod forma esse incipiat, in quantum forma nõ incipit esse nisi in materia. non. n. materia quocumque modo se habens potest subesse formæ, quia proprium actum in propria materia oportet esse. Cũ ergo est materia in dispositione, quæ non cõpetit formæ alicui, non potest a principio incorporeo, a quo forma dependet per se, eam consequi immediate: vnde oportet quod sit aliquid transmutans materiam. Et hoc est aliquod agens corporeum, cuius est agere mouendo. Et hoc quidem agit in virtute principij incorporei, & eius actio determinatur ad hanc formam, secundum quod talis forma est in eo, actu (sicut in agentibus vniuersis) vel virtute, sicut in agentibus æquiuocis. Sic igitur huiusmodi inferiora agentia corporalia, non sunt formarum principia in rebus factis: nisi quantum potest se extendere causalitas transmutationis, cum non agant nisi transmutando, vt dictum est: hoc autem est in quantum disponunt materiam, & educunt formam de potentia materiæ. Quantum igitur ad hoc, formæ generatorum dependent a generantibus naturalibus, quod educuntur de potentia materiæ, non autem quantum ad esse absolutum. Vnde & remota actione generantis, cessat educio formarum de

Quest. 3. ar. 7. & 8.

de potentia in actum, quod est fieri generatorum: nõ autem cessant ipsæ formæ, secundum quas generata habent esse. Et inde est, quod esse rerum generatarum manet: sed non fieri, cessante actione generantis. Si quæ autem formæ sunt non in materia, vt sunt substantiæ intellectuales, vel in materia nullo modo indispõsita ad formam, vt est in corporibus celestibus, in quibus non sunt contrariæ dispositiones, harum principium esse non potest: nisi agens incorporeum, quod non agit per motum: nec dependet ab aliquo secundum fieri a quo non dependeat, secundum esse. Sicut igitur cessante actione causæ efficiētis, quæ agit per motum, in ipso instanti cessat fieri rerum generatarum: ita cessante actione agentis incorporei, cessat ipsum esse rerum ab eo creatarum. Hoc autem agens incorporeum, a quo omnia creantur, & corporalia, & incorporealia, Deus est: sicut in alia questione ostensum est, a quo non solum sunt formæ rerum, sed etiã materiæ. Et quantum ad propositum, nõ differt vtrũ immediate, vel quodam ordine, vt quidam Philosophi posuerunt. Vnde sequitur, quod diuina operatione cessante, omnes res eodem momento in nihilum deciderent, sicut auctoritatibus est probatum in argumentis, sed contra.

Quest. 3. ar. 5. 6. & 8.

de potentia in actum, quod est fieri generatorum: nõ autem cessant ipsæ formæ, secundum quas generata habent esse. Et inde est, quod esse rerum generatarum manet: sed non fieri, cessante actione generantis. Si quæ autem formæ sunt non in materia, vt sunt substantiæ intellectuales, vel in materia nullo modo indispõsita ad formam, vt est in corporibus celestibus, in quibus non sunt contrariæ dispositiones, harum principium esse non potest: nisi agens incorporeum, quod non agit per motum: nec dependet ab aliquo secundum fieri a quo non dependeat, secundum esse. Sicut igitur cessante actione causæ efficiētis, quæ agit per motum, in ipso instanti cessat fieri rerum generatarum: ita cessante actione agentis incorporei, cessat ipsum esse rerum ab eo creatarum. Hoc autem agens incorporeum, a quo omnia creantur, & corporalia, & incorporealia, Deus est: sicut in alia questione ostensum est, a quo non solum sunt formæ rerum, sed etiã materiæ. Et quantum ad propositum, nõ differt vtrũ immediate, vel quodam ordine, vt quidam Philosophi posuerunt. Vnde sequitur, quod diuina operatione cessante, omnes res eodem momento in nihilum deciderent, sicut auctoritatibus est probatum in argumentis, sed contra.

AD PRIMUM ergo dicendum, q. creaturæ Dei sunt perfectæ in sua natura, & in suo ordine: sed inter alia, quæ ad earum perfectionem requiruntur, hoc etiam est, q. a Deo contineatur in esse.

AD 2<sup>m</sup> dicendũ, q. Deus non alia operatione producit res in esse, & eas in esse conseruat. Ipsum. n. esse rerũ permanentiũ, nõ est diuisibile, nisi per accidens: prout alicui motui subiacer, secundũ se autẽ est in instanti. Vnde operatio Dei, quæ est per se causa q. res sit, nõ est alia secundũ q. facit principium essendi, & essendi continuationem.

lib. 4. cap. 12. ante medium. to. 3.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, q. quoad principia essentialia rerum sunt, tandiu res conseruantur in esse: sed & ipsa rerum principia esse desinerent diuina actione cessante.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, q. huiusmodi inferiora agentia sunt causa rerum quantum ad earum fieri, non quantum ad esse rerum per se loquendo. Deus autem per se est causa essendi, & ideo non est simile. Vnde Aug. dicit. 10. super Gen. ad literam. Non. n. sicut structurã cõ fabricauerit quis abscedit, atq; illo cessante, & abscedere stat opus eius: ita mundus vel in ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen suum subtraxerit.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, q. agentia corporalia non agunt nisi transmutando: nihil autem transmutatur, nisi ratione materiæ, causalitas agentium corporalium nõ potest se extendere: nisi ad ea, quæ aliquo modo sunt in materia. Et quia Platonici, & Auic. non ponebant formas de potentia materiæ educi: ideo cogebantur dicere, q. agentia naturalia disponebant tantum materiam: inductio autem formæ erat a principio separato. Si autem ponamus formas substantiales educi de potentia materiæ, secundum sententiam Aristoteli. agentia naturalia non solum erunt cause dispositionũ materiæ, sed etiam formarum substantialium, quantum ad hoc duntaxat, quod de potentia educuntur in actũ, vt dictum est, & per consequens sunt essendi principia, quantum ad inchoationem ad esse, & non quantum ad ipsum esse absolute.

Quest. 3. ar. 9. & 11.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, q. formarum, quæ incipiunt actu esse in materia, per actionem corporalis agentis, quædam producantur secundum perfectam ratione

speciei, & secundum perfectum esse in materia, sicut & forma generantis: eo quod in materia non remanent contraria principia. Et huiusmodi formæ remanent post actionem generantis, vsque ad tempus corruptionis. Quædam vero formæ producantur quidem secundum perfectam ratione speciei, non autem secundum perfectum esse in materia. Sicut calor, qui est in aqua calefacta habet perfectam speciem caloris: non tamen perfectum esse, quod est ex applicatione formæ ad materiam: eo quod in materia remanet forma contraria tali qualitati. Et huiusmodi formæ possunt ad modicũ remanere post actionem agentis, sed prohibentur diu permanere a contrario principio, quod est in materia. Quædam vero producantur in materia, & secundum imperfectam speciem, & secundum imperfectum esse: sicut lumen in aere a corpore lucido. Non. n. lumen est in aere, sicut quædam forma naturalis perfecta, prout est in corpore lucido: sed magis per modum intentionis. Vnde sicut similitudo hominis, non manet in speculo nisi quandiu est oppositum homini: ita nec lumen in aere, nisi apud præsentiam corporis lucidi: huiusmodi enim intentiones dependunt a formis naturalibus corporum per se, & non solum per accidens: & ideo esse eorũ non manet cessante actione agentium. Huiusmodi ergo propter imperfectionem sui esse, dicitur esse in fieri, sed creaturæ perfectæ nõ dicitur esse in fieri propter sui imperfectione esse: quãuis actio Dei earum factoris indeficienter permaneat.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod actio corporalis agentis non se extendit vltra motum: & ideo est instrumentũ primi agentis in educatione formarum de potentia in actũ, quæ est per motum: non autem in conseruatione earũ, nisi quatenus ex aliquo motu dispositiones in materia retinentur, quibus materia sit propria formæ. Sic. n. per motum corporum celestium inferiora conseruantur in esse.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, q. creatura deficeret diuina actione cessante non propter contrarium, quod sit in materia, quia ipsum etiã cõ materia cessaret: sed propter hoc, quod creatura est ex nihilo: nõ propter hoc quod nihilum aliquid ageret ad corruptione, sed nõ ageret ad conseruationem.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, q. ipse dator formarum si ponatur aliquid aliud præter Deũ, secundum sententiam Auic. oportet quod & ipsum deficeret cessante actione Dei, quæ est sua causa.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod etiam prædicta actione cessante, forma deficeret: vnde non posset esse essendi principium.

AD 11<sup>m</sup> dicendũ, q. materia dicitur ingenua, quia non procedit in esse per generationem: ex hoc tamen nõ remouetur, quin a Deo sit, cõ omne imperfectum oportet a perfecto originem trahere.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, q. nõ oportet inter opera Dei, vno contradictorio oppositorum inuenito aliud inueniri: sic. n. esset inter ea aliquid increatum, cum sit ibi aliquid creatũ, quãuis hoc verũ sit de aliis oppositis. Ea vero de quibus est obiectio, sunt cõtradiçorie opposita: vnde ratio non sequitur.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, q. licet quilibet res naturaliter appetat sui conseruationem: non tamen q. a se cõseruetur, sed a sua causa.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, q. vniuersitas creaturarũ non est optima simpliciter, sed in genere creatorum: vnde nihil prohibet ea aliquid melius esse.

loco citatũ in argum.

AD



Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod inter bona quorum cōgregariōe status beatitudinis perficitur, principii est cōiunctio ad suam causam: cum ipsa Dei fructio sit creatura rationalis beatitudo.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod tendere in nihilum, nō est proprie mot<sup>o</sup> naturæ qui semper est in bonū: sed est ipsius defect<sup>o</sup>. vnde ratio falsum supponebat.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod illius impressio violētē agēs violētū est causa sū fieri & nō simpliciter sū esse, vt ex dictis patet. vnde cessante actione agentis, pōt ad tēpus remanere: sed non diu pp eius imperfectionē.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod licet forma non potest esse principium essendi, nisi aliquo priori principio prælupposito: ita nec operādi, cum Deus in qualibet re operet<sup>r</sup> (vt in alia quæstione ostēsum est) nec etiā cognoscēdi, cū oīs cognitio a lumine increato deriuē.

ARTICVLVS II.

Vtrum Deus possit alicui creaturæ communicare, quod per se in esse conseruetur absque Deo.

SECUNDO quæritur vtrum Deus possit alicui creaturæ communicare, quod per se in esse conseruetur absque Deo. Et videtur quod sic. Creare enim est maius quam per se in esse conseruari: sed creare potuit creaturæ communicari, vt magister dicit in 5. di. 4. sententiarum. ergo & per se in esse conseruari.

¶ 2 Præt. Plus est in potestate rerum & Dei, quam in potestate intellectus nostri: sed intellectus noster pōt intelligere creaturam absq; Deo. ergo multo fortius Deus pōt creaturæ dare vt per se conseruetur in esse.

¶ 3 Præt. Aliqua creatura est ad imaginem Dei, vt patet Genesis primo: sed secundum Hilarium, imago est rei ad rem cōiungendam indiscreta & vnita similitudo, & sic imago adæquare potest id cuius est imago. Cum ergo Deus nullo exteriori cōseruante indigeat, videtur quod hoc potuit creaturæ communicare.

¶ 4 Præt. Quanto agens est perfectius, tātō potest perfectiorem effectum producere: sed agentia naturalia possunt effectus facere qui conseruentur in esse sine agētibus. ergo multo fortius Deus potest hoc facere.

SED CONTRA, Deus non potest aliquid facere, in diminutionem suæ autoritatis: hoc autem suo dominio præiudicaret, si aliquid absque ipsius conseruatione posset esse. ergo Deus hoc facere nō pōt.

RESPON. Dicendum, quod ad omnipotentiam Dei non pertinet, quod possit facere duo cōtradictoria esse simul. In hoc autem quod dicitur quod Deus faciat aliquid: quod eius conseruatione nō indigeat, contradictio implicatur. Iam enim ostēsum est, quod omnis effectus a sua causa dependet: secundum quod est eius causa. In hoc ergo quod dicitur quod Dei conseruatione non indigeat, ponitur non esse creatum a Deo: in hoc quod dicitur, quod Deus faciat ipsum, ponitur esse creatum. Sicut ergo contradictionem implicaret, Deum facere aliquid quod non esset creatum ab eo: ita si quis diceret deum facere aliquid, quod eius conseruatione non indigeret, vnde vtrumque pari ratione Deus non potest.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod cum creare sit aliquid causare: non indigere autē alterius conseruatione, non sit nisi eius quod causam non habet, manifestum est quod maius est non indigere conseruati ab alio quam creare: sicut maius est, causam non habere quæ causam esse: licet & hoc non sit vsquequaque verū, quod creare creaturæ sit communicabile, sū quod

est actus primi agentis: vt in alia quæstione dictū est.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum quod quāuis intellectus possit intelligere creaturam, non intelligendo Deum: non tamen potest intelligere creaturam non cōseruari in esse a Deo, hoc enim implicat contradictionem: sicut & creaturam non esse creatam a Deo: vt dictū est.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod æqualitas non est de ratione imaginis absolute, sed perfecte: qualis Dei imago non est creatura, sed filius: vnde ratio non sequitur.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod responsio patet per ea quæ dicta sunt in præcedenti articulo.

ARTICVLVS III.

Vtrum Deus possit creaturam in nihilum redigere.

TERTIO quæritur vtrum Deus possit creaturam in nihilum redigere. Et videtur quod non. Dicit enim August. in lib. 83. quæstionum, quod Deus non est causa tendēdi in nō esse: hoc autem esset si creaturam annihilaret. ergo De<sup>o</sup> nō pōt creaturam in nihilū redigere.

¶ 2 Præt. Creaturæ corruptibiles, quæ inter ceteras sunt debilioris esse, non desinunt esse: nisi per actionem alicuius causæ agentis, sicut ignis corrumpitur aliquo contrario agente in ipsum. multo minus igitur aliq creaturæ possunt desinere: nisi per aliquam actionem, si ergo Deus aliquam creaturam annihilaret, hoc non fieret: nisi per aliquam actionem. Per actionem autem hoc fieri est impossibile. Nā omnis actio sicut est ab ente actu, ita in ens actu terminatur, cum oporteat factum esse simile faciēti. Actio autem quæ aliquid ens actu constituit, non omnino in nihilū redigit. ergo Deus non potest aliquid annihilare.

¶ 3 Præt. Omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se: sed a nulla causa agente est defect<sup>o</sup> & corruptio nisi per accidens, cum nihil operet nisi intendens ad bonum, vt Dionysius dicit. 4. ca. de di. no. vnde & ignis corrumpens aquam, non intendit priuationem formæ aquæ: sed formam propriam in materiam introducere. ergo nō potest ab aliquo agente causari aliquis defect<sup>o</sup>, quin simul aliqua perfectio cōstituat: vbi autē aliqua perfectio cōstituitur ibi nō est annihilatio. ergo Deus nō pōt aliquid annihilare.

¶ 4 Præt. Nihil agit nisi propter finem. Finis enim est quod mouet efficientem. Finis autē diuinæ actionis est eius bonitas. Quod quidem esse potest in rerū pductione, per quam res similitudines diuinæ bonitatis consequuntur, non autem in annihilatione; per quam annihilatum omnino a Dei similitudine recederet. ergo Deus non potest aliquid annihilare.

¶ 5 Præt. Manente causa, necesse est permanere causatum. Si enim non est necesse, possibile erit causatum esse & non esse, posita causa, & sic indigebit alio, quo causatum ad esse determinetur: & ita causa sufficiens non erit ad esse causati: sed Deus est sufficiens causa rerum. ergo Deo manente necesse est res in esse manere: sed Deus non potest facere, quin ipse in esse maneat. ergo non potest creaturas reducere in non esse. Sed dicebat<sup>r</sup> quod Deus non erit causa in actu, cum creaturæ erunt annihilatæ.

¶ 6 SED CONTRA Diuina actio est eius esse: vnde & August. vult quod in quantum Deus est, nos sim<sup>us</sup>. Sū autē esse nūquā ei aduenit, ergo nūquā desinit esse in sua actione. Et ita semper erit causa in actu.

¶ 7 Præt. Deus non potest facere contra, communes animi conceptiones, sicut quod totum non sit maius sua parte: communis autem animi conceptio est

Supra qu. 3. argu. 4.

Quæst. 3. artic. 5.

Art. præc.

Quæst. 1. in med. 4.

Li. 10. meta. text. u. com. 26. rom. 3.

Cap. 4. p. 4. non p. 4. cul a priu.

Quæst. 3. art. 15.

Libro. 1. doct. Ch. cap. 32. 4.

Enchiridij ca. 11. tom. 3.

est apud sapientes, animas rationales perpetuas esse. ergo Deus nō potest facere quod in nihilū redigant.

¶ 8 Præt. Commen. dicit in 11. Metaphysi. quod id quod est in se possibile esse, & non esse, non potest necessitate essendi ab alio acquirere. Quæcumque ergo creaturæ habent necessitatem essendi, in eis non est possibilitas ad esse & non esse. huiusmodi autem sunt omnia incorruptibilia: vt sunt substantiæ incorporeæ, & corpora cælestia. ergo omnibus his non est possibilitas ad non esse. Si ergo sibi relinquuntur, diuina actio ne subtrahat, non deficient in non esse. Et sic Deus non videtur quod possit ea annihilare.

¶ 9 Præt. Quod recipitur in aliquo, non tollit potentiam recipientis: sed potest eam pericere. Si ergo aliquid sit possibilitatem habens ad non esse, nihil in eo receptum: hanc possibilitatem ei auferre poterit. ergo B quod est in se possibile non esse, non poterit ab aliquo necessitate essendi acquirere.

¶ 10 Præt. Ea secundum quæ aliqua genere diuersificantur, sunt de essentia rei. Nam genus pars definitio nis est. Secundum autem corruptibile & incorruptibile aliqua genere differunt: vt patet in 4. Metaphysi. ergo sempiternitas & incorruptibilitas est de essentia rei. Deus autem nō potest alicui rei auferre, quod est de essentia eius. non enim potest facere quod homo existens homo, non sit animal. ergo non potest rebus incorruptibilibus sempiternitatem auferre, & ita non potest ea ad nihilum redigere.

¶ 11 Præt. Corruptibile numquam potest mutari, vt fiat incorruptibile secundum suam naturam. Nam incorruptibilitas corporum resurgentium non est natura, sed gloria: & hoc ideo est, quia corruptibile & incorruptibile differunt genere, vt dictum est. Si autem quod est in se possibile non esse, & alioquo necessitate essendi posset acquirere, corruptibile posset in incorruptibilitate mutari. ergo impossibile est esse aliquid quod in se sit possibile non esse, & acquirat necessitatem ab alio, & sic idem quod prius.

¶ 12 Præt. Si creaturæ non habent necessitatem, nisi secundum quod dependent a Deo: a Deo autem dependent secundum quod Deus est earum causa: non habebunt necessitatem nisi per modum, quod competit causalitati, qua Deus eorum causa est. Deus autem est rerum causa non per necessitatem: sed per voluntatem, vt est in alia quæstione ostēsum: sic ergo erit necessitas in rebus sicut in his quæ a voluntate causantur. Ea autem quæ sunt a voluntate non simpliciter & absolute sunt necessaria, sed solum necessitate conditionata: eo quod voluntas non necessario de terminatur ad vnum effectum. ergo sequitur quod in rebus nihil est necessarium absolute, sed solum sub conditione: sicut est necesse Sortem moueri si curri, vel ambulare si vult, nullo impedimento existente. Ex quo videtur sequi, quod nihil sit in creaturis simpliciter incorruptibile: sed omnia sint corruptibilia, quod est inconueniens.

¶ 13 Præt. Sicut Deus est summum bonum, ita est perfectissimum ens: sed in quantum est summum bonū, ei conuenit quod non possit esse causa mali culpæ. ergo in quantum est perfectissimum ens non ei competit quod possit esse causa annihilacionis rerum.

¶ 14 Præt. Augustinus dicit quod Deus est a deo bonus quod numquam permetteret aliquid mali fieri: nisi esset a deo potens quod de quolibet malo posset elicere aliquid bonum: sed si creaturæ annihilarentur, nullū bonū inde elicere: ergo Deus non potest

hoc permittere quod creaturæ in nihilum decidant.

¶ 1, Præt. Nō minor distantia est in nihilum de ente, quam de nihilo in esse: sed reducere aliquid de nihilo in esse, est potentia infinita: propter distantiam infinitam. ergo reducere de esse in nihil non est nisi potentia infinita. nulla autem creatura habet potentiam infinitam. ergo subtrahat actione creatoris, creatura non poterit in nihilum reduci. Quo quidem solo modo dicebatur Deus res posse annihilare, scilicet per suæ actionis subtractionem. Nullo ergo modo Deus potest creaturas in nihilum redigere.

SED CONTRA est quod Origenes dicit in periarcho. Quod datum est, auferri atque recedere pōt: sed esse, datum est creaturæ a Deo. ergo potest auferri, & sic Deus potest creaturas in nihilū redigere.

¶ 2 Præt. Illud, quod dependet ex simplici Dei voluntate, pōt etiā Deo volente cessare: sed totū esse creaturæ dependet ex simplici Dei voluntate, cū De<sup>o</sup> p suam voluntatē sit causa rerū, & non per naturā necessitatis. ergo Deo volente pāt creaturæ in nihilū redigi.

¶ 3 Præt. Deus non est plus debitor creaturis postquā esse incæperunt, quam antequam esse inciperent: sed antequam creaturæ inciperent, absque omni præiudicio suæ bonitatis poterat cessare ab hoc quod esse creaturis communicaret, quia sua bonitas in nullo a creaturis dependet: ergo Deus potest absque præiudicio suæ bonitatis suam actionem a rebus creatis subtrahere, quo posito in nihilū decideret, vt in præcedēti articulo ostēsum est. pōt ergo Deus res annihilare.

¶ 4 Præt. Eadem actione Deus res in esse produxit & eas in esse conseruat, vt supra ostēsum est: sed Deus potuit res in esse non producere. ergo eadem ratione pōt eas in esse nō cōseruare. Et sic pōt eas annihilare.

RESPON. Dicendum, quod in rebus a Deo factis dicitur aliquid esse possibile dupliciter. Vno modo per potentiam agentis tantum: sicut antequam mundus fieret, possibile fuit mundum fore non per potentiam creaturæ, quæ nulla erat: sed solum per potentiam Dei, qui mūdum in esse producere poterat. Alio modo per potentiam, quæ est in rebus factis, sicut possibile est corpus compositum corrumpi. Si ergo loquamur de possibilitate ad non esse ex parte rerum factarū dupliciter circa hoc aliqui opinati sunt. Auic. namque posuit, quod quælibet res præter Deū habebat in se possibilitatem ad esse & non esse. Cum enim esse sit præter essentiam cuiuslibet rei creatæ, ipsa natura rei creatæ per se considerata possibilis est ad esse: necessitatem vero essendi non habet nisi ab alio, cuius natura est suum esse, & per consequens est per se necesse esse, & hoc Deus est. Commen. vero in 11. Metaphysi. & in libro de substantia orbis, contrarium ponit scilicet quod quædam res creatæ sunt, in quarum natura non est possibilitas ad non esse, quia quod in sua natura habet possibilitatem ad non esse, non potest ab extrinseco acquirere sempiternitatem, vt scilicet sit per naturam suam sempiternum. Et hæc quidem positio videtur rationabilior. Potentia enim ad esse & non esse, non conuenit alicui nisi ratione materiæ, quæ est pura potentia. Materia etiam, cum nō possit esse sine forma, nō pōt esse in potētia ad nō esse: nisi quaten<sup>us</sup> existēs sub vna forma est in potentia ad aliā formā. Dupliciter ergo pōt cōringere, quod in natura alicuius rei non sit possibilitas ad non esse. Vno modo per hoc, quod res illa sit forma tantum subsistēs in esse suo, sicut substantiæ incorporeæ, quæ sunt penitus immateriales. Si enim forma ex hoc quod inest

Ex solu. ad 6. Argum.

Quæst. 3. argum. 6.

In libro, de Synodis in 6. pagina a prin. lib. 4.

D. 410.

art. præc.

P. p. q. 104. ar. 3. & p. p. q. 19. ar. 4.

Li. 8. meta cap. 6. et. 4.

Li. 11. metaph. textu. 41.

D. 122

inest materiae, est principium essendi in rebus materialibus, nec res materialis potest non esse nisi per separationem formae: vbi ipsa forma in esse suo subsistit, nullo modo poterit non esse: sicut nec esse potest a seipso separari. Alio modo per hoc, quod in materia non sit potentia ad aliam formam, sed tota materiae possibilitas ad vnam formam terminetur: sicut est in corporibus caelestibus, in quibus non est formarum contrarietas. Illae ergo solae res in sua natura, possibilitatem habent ad non esse, in quibus est materiae contrarietas subiecta. Alijs vero rebus secundum suam naturam competit necessitas essendi, possibilitate non essendi ab earum natura sublata. Nec tamen per hoc remouetur, quin necessitas essendi sit eis a Deo: quia vnum necessarium alterius causa esse potest, ut dicitur in 5. Metaphy. Ipsius enim naturae create, cui competit sempiternitas, causa est Deus. In illis etiam rebus, in quibus est possibilitas ad non esse, materia permanet, formae vero sicut ex potentia materiae educuntur in actum in rerum generatione, ita in corruptione de actu reducuntur in hoc quod sint in potentia. Vnde relinquitur, quod in tota natura creata non est aliqua potentia, per quam sit aliquid possibile tendere in nihilum. Si autem recurramus ad potentiam Dei facientis, sic considerandum est, quod dupliciter dicitur aliquid Deo esse impossibile. vno modo quod est secundum se impossibile, quod quia non natum est alicui potentiae subiecti: sicut sunt illa, quae contradictio nem implicant. Alio modo ex eo, quod est necessitas ad oppositum. Quod quidem dupliciter contingit in aliquo agente. vno modo ex parte potentiae actiuae naturalis, quae terminatur ad vnum tantum, sicut potentia calidi ad calefaciendum: & hoc modo Deus pater necessario generat filium, & non potest non generare. Alio modo ex parte finis vltimi, in quem quaelibet res de necessitate tendit: sicut & homo de necessitate vult beatitudinem, & impossibile est eum velle miseriam: & similiter Deus vult de necessitate suam bonitatem, & impossibile est eum velle illa, sine quibus sua bonitas esse non potest, sicut dicimus, quod impossibile est Deum mentiri, aut velle mentiri. Creaturas autem simpliciter non esse, non est in se impossibile, quasi contradictionem implicans, alijs ab aeterno fuissent. Et hoc ideo est, quia non sunt suum esse: ut sic cum deus, creatura non est oino, oppositum praedicati includatur in definitione, ut si dicatur, homo non est animal rationale. huiusmodi enim contradictionem implicant, & sunt secundum se impossibilia. Similiter Deus non producit creaturas ex necessitate naturae, ut sic potentia Dei determinet ad esse creaturam, ut in alia quaestione est probatum. Similiter etiam nec bonitas Dei a creaturis dependet, ut sine creaturis esse non possit: quia per creaturas nihil bonitati diuinae adiungitur. Relinquitur ergo, quod non est impossibile Deum res ad non esse reducere: cum non sit necessarium eum rebus esse praebere, nisi ex suppositione suae ordinationis & praescientiae: quia sic ordinauit & praesciuit, ut res in perpetuum in esse teneret.

Lib. 5. com. 6. tom. 3.

Quaest. 3. art. 11.

Ad primam ergo dicendum, quod si creaturas Deus in nihilum redigeret, non esset causa tendendi in non esse. hoc enim non contingeret per hoc quod ipse causaret non esse in rebus: sed per hoc quod defineret rebus dare esse. Ad 2am dicendum, quod res corruptibiles desinunt esse per hoc, quod earum materia aliam formam recipit, cum qua forma prior stare non potest: & ideo

ad earum corruptionem requiritur actio alicuius agentis, per quam forma noua educatur de potentia in actu: sed si Deus res in nihilum redigeret, non esset ibi necessaria aliqua actio: sed solum hoc quod desisteret ab actione qua rebus tribuit esse: sicut absentia actionis solis illuminantis causat lucis priuationem in aere.

Ad 3am dicendum, quod ratio illa procederet, si Deus agendo, res annihilare posset, quod quidem non est: sed magis ab actione desistendo, ut dictum est.

Ad 4am dicendum, quod vbi non est actio, non est necessarium finem requirere: sed quia ipsum desistere ab actione non potest esse in Deo, nisi per suam voluntatem quae non est nisi finis, posset in ipsa annihilatione rerum finis aliquis inueniri: ut sicut in productione rerum, finis est manifestatio copiae diuinae bonitatis: ita in rerum annihilatione, finis esse potest sufficientia suae bonitatis: quae in tantum est sibi sufficiens, ut nullo exteriori indigeat.

Ad 5am dicendum, quod effectus a causa sequitur & est secundum modum causae: vnde effectus voluntatem consequentes, tunc a voluntate procedunt, quando voluntas statuit esse procedendum: non autem de necessitate quando voluntas est. Et ideo, quia creaturae procedunt a Deo per voluntatem, tunc esse habent, cum Deus vult eas esse: non de necessitate quando cumque Dei voluntas est, alijs ab aeterno fuissent.

Ad 6am dicendum, quod in actione Dei, qua res producit, duo est considerare, scilicet ipsam substantiam operationis, & ordinem ad effectum, Substantia quidem operationis cum sit diuina essentia, aeterna est, nec potest non esse. Ordo autem ad effectum, dependet ex voluntate diuina: ex qualibet enim actione facientis, non sequitur effectus nisi secundum exigentiam principii actionis: secundum enim modum caloris ignis calefacit. Vnde cum principium factorum a Deo, sit voluntas: secundum hoc in actione diuina est ordo ad effectum, prout voluntas determinat. Et ideo quamuis actio Dei, cessare non possit secundum suam substantiam: ordo tamen ad effectum cessare posset, si Deus vellet.

Ad 7am dicendum, quod communis animi conceptio dicitur illa, cuius oppositum contradictionem includit. sicut omne totum est maius sua parte: quia non esse maius sua parte est contra rationem totius. Sic autem animam rationalem non esse, non est communis animi conceptio: sed ex dictis patet: secundum animam rationalem non esse corruptibilem, haec est communis animi conceptio. Si autem Deus animam rationalem in nihilum redigeret hoc non esset per aliquam potentiam ad non esse, quae sit in natura animae rationalis, ut dictum est.

Ad 8am dicendum, quod illud in cuius natura est possibilitas ad non esse, non recipit necessitatem esse di ab alio, ita quod ei non competat secundum naturam: quia hoc implicaret contradictionem, scilicet quod natura posset non esse: & quod haberet necessitatem essendi: sed quod habeat incorruptibilitatem ex gratia vel gloria, hoc non prohibetur. Sicut corpus Adae fuit quodammodo incorruptibile per gratiam innocentiae, & corpora resurgentium erunt incorruptibilia per gloriam, per virtutem animae suo principio adherentis. Non tamen remouetur quin ipsa natura in qua non est possibilitas ad non esse, habeat necessitatem essendi ab alio: cum quicquid perfectionis habet sit ei ab alio: vnde cessante actione suae causae deficeret, non propter potentiam ad non esse, quae in ipso sit: sed propter potentiam quae est in Deo ad non dandum esse.

Ad

Ad 9am dicendum, quod in illis quae sunt per naturam incorruptibilia, non intelligitur potentia ad non esse, quae tollatur per aliquid a Deo receptum, secundum quod obiectio procedebat, & hoc ex dictis patet. Sed in illis quae sunt incorruptibilia per gratiam, subest possibilitas ad non esse in ipsa natura: quae tamen totaliter reprimitur per gratiam ex uirtute Dei.

Ad 10am dicendum, quod si Deus creaturas incorruptibiles in nihilum redigeret ab earum conseruatione cessando, non propter hoc sempiternitatem a natura separaret, quasi remaneret natura non sempiterna: sed tota natura deficeret influxu causae cessante.

Ad 11am dicendum, quod corruptibile per naturam non potest mutari, ut fiat per naturam incorruptibile, nec econuerso: quamuis illud quod est per naturam corruptibile, possit per gloriam superuenientem perpetuum fieri. Non tamen ex hoc oportet ponere aliqua corruptibilia, fieri per naturam incorruptibilia: quia esse desinerent causa non cessante.

Ad 12am dicendum, quod licet creaturae incorruptibiles ex Dei voluntate dependeant, quae potest eis esse praebere, & non praebere: consequuntur tamen ex diuina voluntate absolutam necessitatem essendi, in quantum in tali natura causantur in qua non sit possibilitas ad non esse: talia enim sunt cuncta creata, qualia Deus esse ea voluit, ut Hil. dicit in lib. de synodis.

Ad 13am dicendum, quod Deus licet possit creaturas redigere in nihilum, non tamen potest facere quod eis manentibus ipse non sit earum causa (est autem earum causa, & sicut efficiens, & sicut finis) sicut ergo Deus non potest facere quod creatura in esse manens ab eo non sit, & ita non potest facere quod eius bonitatem non ordinetur. vnde, cum malum culpae priuet ordinem qui est in ipsum, sicut in fine, eo quod est auersio ab incommutabili bono, Deus non potest esse causa mali culpae: quamuis potest esse causa annihilationis, omnino a conseruatione cessando.

Ad 14am dicendum, quod Au. loquitur de malo culpae, & si loqueretur et de malo poenae, annihilatione tamen rerum nulli mali est: quia omne malum fundatur in bono, cum sit priuatio, ut Aug. dicit. Vnde sicut ante rerum creationem: malum non erat, ita nec malum esset, si oia deo annihilaret.

Ad 15am dicendum, quod in nulla creatura est uirtus, quae possit vel de nihilo aliquid facere, vel aliquid in nihilum redigere. Quod autem creaturae in nihilum redigerentur diuina conseruatione cessante, hoc non esset per aliquam actionem creaturae: sed per eius defectum, ut ex praedictis patet.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum aliqua creatura in nihilum sit redigenda, uel in nihilum redigatur.

Quarto quaeritur, utrum aliqua creatura in nihilum sit redigenda, uel et in nihilum redigatur. Et videtur quod sic. Sicut enim potentia finita non potest mouere tempore infinito, ita nec per potentiam finitam potest aliquid esse tempore infinito: sed omnis potentia corporis est finita, ut probatur in 8. Physic. ergo in nullo corpore est potentia, ut possit durare tempore infinito. Quaedam autem corpora sunt quae non possunt corrumpi, eo quod non habent contrarium: sicut corpora caelestia. ergo necesse est quod quandoque in nihilum redigantur. 2a Praet. Illud quod est propter aliquem finem adipsendum, habito sine ulterius eo non indiget: sicut patet de nauis, quae necessaria est mare transeuntibus, non autem iam transito mari: sed creatura corporalis creata

In corp. ar.

In corp.

circu pri. 4. folii ante finem lib.

Enchiri. c. 11. tom. 3.

In corp. ar. & ad. 7. arg.

In corp. 40

lib. 8. co. 79 & 80. to. 2.

est propter spirituales, ut per ea inuenitur ad suum finem consequendum. Cum ergo creatura spiritualis erit in suo fine ultimo constituta, corporali ulterius non indigebit. Cum ergo nihil sit superfluum in operibus Dei, ut quod in ultimo rerum sine ois creatura corporalis deficiet.

3a Praet. Nihil quod est per accidens est infinitum: sed esse est cuiuslibet creaturae per accidens, ut Auicenna dicit (vbi, & Hila in libro de Trin. Deum a creatura distinguens dicit, esse non est accidens Deo) ergo nulla creatura in infinitum durabit. Et sic oes creaturae quandoque deficiet.

4a Praet. Finis debet respondere principio: sed creaturae principium sumpserunt postquam nihil erat praeter Deum. ergo adhuc creaturae reducuntur in finem, quod oio nihil erit.

5a Praet. Quod non habet uirtutem ut sit semper, non potest in perpetuum durare: sed illud quod non semper fuit non habet uirtutem ut sit semper: ergo quod non semper fuit, non potest in perpetuum durare. Sed creaturae non semper fuerunt. ergo non possunt in perpetuum durare, & sic quandoque in nihilum redigentur.

6a Praet. Iustitia requirit hoc, ut propter ingratitudinem aliquis beneficio accepto vel suscepto priuetur: sed per peccatum mortale homo ingratus est inuentus: ergo iustitia hoc exigit, ut de oibz beneficiis Dei priuetur, inter quae etiam est ipsum esse. Iudicium autem Dei de peccatoribus erit iustum secundum Apostolum Rom. 2. ergo in nihilum redigentur.

7a Praet. Ad hoc est quod dicitur Ierem. 10. Corripe me Domine: veruntamen in iudicio, & non in furore tuo, ad nihilum redigas me. Sed diceretur, quod Deus semper punit citra condignum propter misericordiam, quae in Dei iudicio iustitiae admisceat, & sic Deus non totaliter peccatores a participatione suorum beneficiorum excludet.

8a Praet. In hoc homini misericordia non praestatur, quod sibi detur aliquid quod melius esset ei non habere: sed danato in inferno melius esset non esse quam sic esse, quod patet per id quod dicitur Match. vigesimo quinto de Iuda. Melius erat ei si non fuisset homo ille. ergo ad misericordiam Dei non pertinet, quod damnatos conseruet in esse.

9a Praet. Illa quae non habent materiam partem sui, corrumpuntur omnino, id est totaliter, cum esse desinunt, ut dicitur in tertio Metaphysic. sicut sunt accidentia, haec autem frequenter esse desinunt. ergo aliqua in nihilum rediguntur.

10a Praet. Philosophus in sexto Physic. argumentatur, quod si continuum est ex indiuisibilibus, quod necesse est, quod indiuisibilia diuidantur. Ex quo potest accipi quod vnumquodque resolutur in ea ex quibus est: sed omnes creaturae sunt ex nihilo. ergo omnes in nihilum quandoque redigentur.

11a Praet. 2. Pet. 3. dicit, Caeli magno impetu transient: sed non possunt transire per corruptionem in aliquid aliud corpus, cum non habeat contrarium. ergo transibunt in nihilum. 12a Praet. Ad idem est quod dicitur in Psalmo. Opera manuum tuarum sunt caeli, ipsi peribunt: & Luc. 21. dicitur, Caelum, & terra transibunt.

SED CONTRA est quod dicitur Ecclesiastes. 1. Terra autem in aeternum stat. Praeterea Ecclesiastes. 3. dicitur, Didici, quod omnia opera, quae fecit Deus perseuerent in aeternum. ergo creaturae in nihilum non redigentur.

RESPONDEO dicendum, quod vniuersitas creaturarum nunquam in nihilum redigetur. Et quamuis creaturae corruptibiles non semper fuerint, in perpetuum tamen secundum suam substantiam durabunt: licet a quibusdam positum fuerit, quod omnes creaturae corruptibiles in vltima rerum conseruatione deficiet in non esse.

Quod. Qd. dif. S. Tho. G. Quod

Lib. 8. met. cap. 4. Li. 7. de tri. no longe a principio.

Lib. 6. co. 3. tom. 3.

Vide prima par. q. 104. ar. 4. & de veri. q. 5. art. 2. ad. 6.



Quod quidem Origeni ascribitur, qui tamen hoc non videtur dicere, nisi aliorum opinionem recitando: huius tamen rationem sumere possumus ex duobus. Primo quidem ex diuina uoluntate, ex qua creaturarum esse dependet. Voluntas enim Dei, quamuis absolute considerata, ad opposita se in creaturis habeat, eo quod non magis ad unum quam ad alterum obligatur: ex suppositione tamen facta aliquam necessitatem habet. Sicut enim in creaturis aliquid, quod se ad opposita habet, necessarium creditur positione aliqua facta, ut Sortem possibile est sedere, & non sedere, necessarium tamen est eum sedere, cum sedet: ita uoluntas diuina, quae quantum est de se potest uelle aliquid & eius oppositum, ut Petrum saluare, uel non, non potest uelle Petrum non saluare dum uult Petrum saluare. Et quia eius uoluntas immutabilis est, si ponitur aliquando eum aliquid uelle, necessarium est ex suppositione illud eum semper uelle: licet non sit necessarium ut uelit quod sit semper, quod uult esse aliquando. Quicumque autem uult aliquid pro se ipsum, uult ut illud sit semper ex hoc ipso, quod illud pro se uult. Quod aliquis uult quandoque esse, & postmodum non esse, uult esse ut aliquid aliud perficiat, quo perfecto eo non indiget, quod propter illud perficiendum uolebat. Deus autem creaturarum uoluntatem uult propter seipsum, licet & propter seipsum eam uelit esse. haec enim duo non repugnant. Uult enim Deus ut creaturae sint propter eius bonitatem, ut eam scilicet suo modo imitentur, & representent: quod quidem faciunt in quantum ab ea esse habent, & in suis naturis subsistunt. Unde idem est dictum, quod Deus omnia propter seipsum fecit (quod dicitur Proverb. 1. 6. uersa propter semetipsum operatus est Dominus,) & quod creaturas fecerit propter earum esse, quod dicitur Sap. primo. Creauit enim Deus ut essent omnia. Unde ex hoc ipso quod Deus creaturas instituit, patet quod uoluit eas semper durare, cuius oppositum propter eius immobilitatem numquam contingit. Secundo, ex ipsa rerum natura: sic enim Deus uiamquamque naturam instituit, ut ei non auferat suam proprietatem. Unde dicitur Rom. 1. 1. in glo. quod Deus, qui est naturarum conditor, contra naturas non agit: & si aliquando in argumentum fidei in rebus creatis aliquid supra naturam operetur. Rerum autem immaterialium, quae contrarietate carent proprietatis naturalis, est earum sempiternitas: quia in eis non est potentia ad non esse, ut supra ostensum est. Unde sicut igni non aufert naturalis inclinatione, qua sursus tendit, ita non aufert rebus praedictis sempiternitatem, ut eas in nihilum redigat.

Glos. ordin. ibi contra naturam infer-tus est.

art. preced.

Li. 11. met. comm. 41.

D. 1157.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum com. 41. Metaphysic. quod licet omnis potentia, quae est in corpore sit finita: non tamen oportet quod in quolibet corpore sit potentia finita ad esse, quia in corporibus incorruptibilibus per naturam, non est potentia ad esse, nec finita, nec infinita: sed ad moueri tantum. Sed haec solutio non uideatur ualere, quia potentia ad esse non solum accipitur secundum modum potentiae passivae, quae est ex parte materiae: sed etiam secundum modum potentiae actiuae, quae est ex parte formae, quae in rebus incorruptibilibus deesse non potest. Nam quantum unicuique inest de forma tantum inest ei de uirtute essendi. Unde, & in primo Caeli, & mundi Philosophus uult quod quaedam habeant uirtutem, & potentiam ut semper sint. Et ideo aliter dicendum, quod ex infinitate temporis non ostenditur habere infinitatem nisi illud quod tempore mensuratur, uel per se, sicut motus,

vel per accidens, sicut esse rerum, quae motui subiacent quae aliqua periodo motus durant, ultra quam durare non possunt. Esse autem corporis celestis nullo modo attingitur, nec a tempore, nec a motu, cum sit omnino inuariabile. Unde ex hoc, quod caelum est tempore infinito, esse eius nullam infinitatem habet, sicut omnino extra continuitatem temporis existens: propter quod a Theologis dicitur mensurari a uero. Unde non requiritur in caelo aliqua uirtus infinita ad hoc quod sit semper. Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod sicut una pars exercitus ordinatur, & ad aliam, & ad ducem: ita corporalis creatura ordinatur, & ad perfectionem spirituales creaturae iuuandam, & ad diuinam bonitatem representandam, quod semper faciet licet primum cesset. Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod esse non dicitur accidens, quod sit in genere accidentis, si loquamur de esse substantiae: est enim actus essentiae, sed per quaedam similitudinem: quia non est pars essentiae, sicut nec accidens. Si tamen esset in genere accidentis, nihil prohiberet quin in infinito duraret: per se enim accidentia, ex necessitate suis substantijs insunt: unde, & nihil prohibet ea in perpetuum inesse. Sed accidentia quae per accidens insunt substantijs, nullo modo in perpetuum durant secundum naturam. huiusmodi autem esse non potest ipsum esse rei substantiale, cum sit essentiae actus. Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod antequam res essent non erat aliqua natura, cuius proprietates essent ipsa sempiternitas: sicut est aliqua natura rebus iam creatis. Et praeterea hoc ipsum potuit esse ad aliquam perfectionem creaturae spirituales, quod res non semper fuerint: quia per hoc Deus esse rerum causa ostenditur. Nulla autem utilitas sequeretur, si omnia in nihilum redigerentur. Et ideo non est simile de principio, & fine. Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod illa quae semper durabunt habent uirtutem ut sint semper: hanc tamen uirtutem non semper habuerunt, & ideo non semper fuerunt. Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod licet Deus de iustitia creaturas contra se peccanti, posset esse subtraheret, & ea in nihilum redigere: tamen conuenientior iustitia est ut eam in esse reuertat ad penam. Et hoc propter duo. primo, quia illa iustitia non haberet aliquid misericordiae admittum: cum nihil remaneret, cui posset misericordiae adhiberi. Dicitur autem in Plal. quod uis uerbae uiae Domini misericordia, & ueritas. Secundo, quia ista iustitia congruentius responderet culpae in duobus. In uno quidem, quia in culpa uoluntas contra Deum agit, non autem natura, quae ordinem sibi a Deo inditum seruat: & ideo talis debet esse poena, quae uoluntatem affligat, naturam nocendo, quae uoluntas abutitur, si autem creatura omnino in nihilum redigeretur, esset tamen nocendum naturae, & non afflictio uoluntatis. In altero uero, quia cum in peccato duo sint, scilicet auersio ab incommutabili bono, & conuersio ad bonum commutabile, conuersio post se auersionem trahit. Nullus enim peccans intendit a Deo auerti, sed querit frui temporali bono cum quo simul Deo frui non potest, unde cum poena damni auersioni culpae respondeat, conuersio uero eius poena sensus, pro actuali culpa conueniens est, ut poena damni non sit sine poena sensus. Si autem in nihilum creatura redigeretur, esset quidem poena damni aeterna: sed non remaneret poena sensus. Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod iudicium de quo Propheta mentionem facit, praedictam consecutionem, congruentiam, uel operationem poenae ad culpam importat. Furor enim a quo liberari petit misericordiae temperamentum excludit.

D. 1157.

D. 1157.

Lib. 5. cap. 8. circa medium.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod aliquid dicitur melius, vel propter praesentiam magis boni: & sic melius est damnato esse quam non esse: vel propter absentiam mali, quia etiam carere malo, in rationem boni cadit, secundum Philosophum in 5. Ethic. Et secundum hoc intelligitur uerbum Domini inductum. Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod formae, & accidentia etsi non habeant materiam partem sui ex qua sint: habent tamen materiam in qua sunt, & de cuius potentia educuntur. Unde, & cum esse desinunt non omnino annihilantur: sed remanent in potentia materiae sicut prius. Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod sicut creaturae sunt ex nihilo: ita in nihilum sunt redigibiles, si Deo placeret. Ad 11<sup>m</sup> & duodecimum dicendum, quod auctoritates illae non sunt intelligendae hoc modo quod substantia mundi pereat, sed figura, ut Apostolus dicit primae ad Corin. septimo. ARTICVLVS V. Vtrum motus caeli quandoque deficiet. QUINTO quaeritur utrum motus caeli quandoque deficiat. Et uidetur quod non. Dicitur enim Gen. 9. Cunctis diebus terrae, sementis, & messis, frigus, & aestus, hyems, & aestas, nox, & dies non requiescent: haec autem omnia ex motu caeli proueniunt. ergo motus caeli non requiescet quandiu terra erit: terra autem in aeternum stat, ut dicitur Ecclesiast. primo: ergo & motus caeli in aeternum erit. Sed diceretur, quod intelligitur de terra prout seruit homini secundum praesentem statum, quo per seminationem & messem homo fructus ex ea colligit ad sustentationem uitae animalis: non autem prout terra seruiet homini iam glorificato in aeternum duras ad maiorem bonorum iocunditatem. SED CONTRA dicitur Ierem. 31. Haec dicit Dominus qui dat Solem in lumine diei, ordinem Lunae, & Stellarum in lumine noctis, qui turbat mare, & sonant fluctus eius, Dominus exercituum nomen eius: si defecerint leges istae coram me, tunc, & semen Israel deficiet ut non sit coram me gens semper. Non autem intelligitur de Israel carnali, qui iam per sui dispersionem gens dici non potest. Unde oportet quod intelligatur de Israel spirituali, qui tunc maxime coram Deo gens erit, cum per essentiam Deum uidebit. ergo in statu beatitudinis leges praemissae, quae motum caeli sequuntur, non cessabunt: & sic neque postea motus caeli. 3<sup>a</sup> Praet. Quae cumque necessitates ex priori necessario habent, sunt necessariae absolute, ut patet per Philosophum in 2. Physico. sicut mors animalis quae necessaria est propter materiae necessitatem. Operationes autem rerum incorruptibilium, inter quas motus caeli oportet ponere, sunt propter substantias eorum quorum sunt operationes, & sic necessitates ex priori habere uidentur: cum conuerso sit in corruptibilibus, quorum substantiae sunt propter earum operationes: unde ex posteriori necessitate habent, ut Commen. ibidem dicit. ergo motus caeli necessitate absoluta necessarius est, & ita numquam cessabit. 4<sup>a</sup> Praet. Finis motus caeli est, ut caelum per motum assumetur Deo, in quantum exit de potentia in actu per situm renouationem, quos successiue actualiter acquirit. unumquodque enim secundum hoc Deo, qui est purus actus, assimilatur quod actu est. Ille autem finis cessaret cessante motu. Cum motus ergo non cesset nisi obtempo si ne postquam est, numquam motus caeli cessabit. Sed dicebatur, quod motus caeli non est propter huius finem: sed ad com-

pletum numerum electorum, quo completo motus caeli cesset. SED CONTRA, Nihil est propter uilius se, eo quod finis est nobilior his, quae sunt ad finem, cum finis sit causa bonitatis in his quae sunt ad finem: sed caeli cum sit incorruptibile est nobilior quam generabilia, & corruptibilia. ergo non potest dici quod motus caeli sit propter aliquam generationem in istis inferioribus, per quam tamen numerus electorum posset compleri. Sed dicebatur, quod motus caeli non est propter generationem electorum, sicut propter generalem finem: sed sicut propter finem secundarium. SED CONTRA, Habito fine secundario, non quiescit quod propter finem motus mouetur. Si ergo generatio per quam completur numerus electorum est secundarius finis motus caeli, eo habito non quiescet adhuc caelum. 7<sup>a</sup> Praet. Omne quod est in potentia est imperfectum, nisi ad actum reducat: Deus autem in mundi consumatione non dimittet aliquid imperfectum. Cum ergo potentia quae est in caelo ad ubi non reducat in actum nisi per motum, uidetur quod motus caeli etiam in mundi consumatione non quiescet. 8<sup>a</sup> Praet. Si causa alicuius effectus sunt incorruptibiles, & semper eodem modo se habentes, & effectus ipse est sempiternus: sed omnes causae motus caeli sunt incorruptibiles, & semper eodem modo se habentes, siue accipiamus causam mouentem, siue ipsum mobile. ergo motus caeli in sempiternum durabit. 9<sup>a</sup> Praet. Illud quod est sempiternitatis susceptuum, numquam a Deo sua sempiternitate priuabitur, ut patet in angelo, anima rationali, & substantia caeli: sed motus caeli est susceptiuus sempiternitatis (solum enim motum circulaem contingit esse perpetuum, ut prout in octauo Physico.) ergo motus caeli in perpetuum durabit, sicut & alia quae nata sunt esse sempiterna. 10<sup>a</sup> Praet. Si motus caeli quiesceret, aut quiesceret in instanti, aut in tempore: si in instanti, continget simul idem quiescere, & moueri, quia cum in toto tempore praecedenti moueretur, oportet dicere, quod in quolibet ipsius temporis, in quo natum est moueri caelum moueretur. In instanti autem signato, in quo datum est caelum quiescere, natum est caelum moueri, cum motus & quies circa idem sint. hoc autem instans est aliquid temporis praecedentis, cum sit terminus eius. ergo in eo moueretur, & datum erat quod in eo quiescebat. ergo simul in eodem instanti quiesceret, & mouebitur, quod est impossibile. Si autem quiesceret in tempore: ergo tempus erit post motum caeli. Sed tempus non est sine motu caeli, ergo motus caeli erit postquam esse desierit, quod est impossibile. 11<sup>a</sup> Praet. Si motus caeli aliquando deficiat, oportet quod tempus deficiat, quod est numerus eius, ut patet in 4. Physico. sed impossibile est tempus deficere. ergo impossibile est motum caeli deficere. Probatio mediae. Omne quod semper est in sui principio, & sui fine, nunquam cepit esse, nec unquam deficiet, eo quod unumquodque est post suum principium, & ante finem suum: sed nihil est accipere temporis, nisi instantis quod est principium futuri, & finis praeteriti: & sic tempus per se in sui principio, & fine, ergo tempus nunquam deficiet. 12<sup>a</sup> Praet. Motus caeli est naturalis caelo, sicut, & motus grauius, & leuius est eis naturalis, ut patet in primo Caeli, & mundi. Hoc autem differt, quod corpora elementaria non mouentur naturaliter, nisi cum sunt extra suum ubi, caelum autem mouetur etiam in suo ubi existens: ex quibus accipi potest, quod sicut se habet corpus elementare ad motum suum naturalem, cum est extra suum ubi: ita se habet caelum ad motum suum naturalem cum est in suo ubi. Corpus enim elementare cum est extra suum

Lib. 8. com. 73. & 74.

Lib. 4. com. 101. com. 2.

Lib. 1. com. 78. & sequent. to. 2.

QVAEST. V. DE CONS. RER. IN ESSE A DEO ART. V.

vbi non quiescit, nisi per violentiam. ergo & caelum no potest quiescere, nisi quies sit violenta: quod quidem est inconueniens. Cum enim nullum violentum possit esse perpetuum, sequeretur quod illa quies celi no esset perpetua: sed quandoque iterum caelum moueri inciperet, quod est fabulosum. ergo non est dicendum quod motus caeli aliquando quiescat.

¶ 13 Præf. Eorum quæ sibi succedunt, oportet esse aliquem ordinem, & proportionem: finiti autem ad infinitum non est aliqua proportio. ergo inconuenienter dicitur quod caelum finito tempore sit motu, & postmodum infinito tempore quiescat: quod tñ oportet dicere, si motus caeli incipit & finiet, & nunquam reincipiat.

¶ 14 Præf. Quanto aliquid Deo assimilatur secundum nobiliorem actum, tanto nobilior est assimilatio: sicut nobilior est assimilatio hominis a Deo, q̄ est secundum animam rationalem, quam animalis bruti, quæ est secundum animam sensibilem. Actus autem secundus, nobilior est quam actus primus: sicut consideratio quam scientia. ergo assimilatio qua caelum assimilatur Deo secundum actum secundum, qui est causare inferiora, est nobilior quam assimilatio secundum claritatem, quæ est actus primus. Si ergo in mundi consumatione partes principales mundi meliorabuntur, videtur quod caelum non desinet moueri, aliqua maiori claritate repletum.

¶ 15 Præf. Magnitudo & motus & tempus se consequuntur, quantum ad diuisionem, & finitatem vel infinitatem, vt probatur in sexto Physico. sed in magnitudine circulari non est principium neque finis. ergo nec in motu circulari poterit esse aliquis finis. Et sic cum motus caeli sit circularis, vñ q̄ nunquam finiet, sed dicebat, quod licet motus circularis nunquam fm suam naturam finiatur: tamen diuina voluntate finiatur.

¶ 16 SED CONTRA est q̄ augustinus dicit secundo super Gene. ad literam, Cū de mundi institutione ager, non quaritur quid Deus possit facere: sed quod rerum natura patiat ut fiat. Consumatio autem mundi, eius institutioni respondet, sicut finis principio. ergo nec in his quæ pertinent ad finem mundi, recurrendum est a Dei voluntatem: sed ad rerum naturam.

¶ 17 Præf. Sol per suam presentiam, lumē & diem in istis inferioribus causat, per absentiam vero tenebras & noctem: sed no potest esse Sol præsens vtrique hemisphærio, nisi per motum. ergo si motus caeli quiescat, semper sua presentia in vna parte mundi causabit diem, & in alia noctem, cui Sol semper erit absens. Et sic illa pars non erit meliorata: sed deteriorata in mundi consumatione.

¶ 18 Præf. Illud quod æqualiter se habet ad duo, aut vtrique adhæret, aut neutri: sed Sol æqualiter se habet quantum est de sua natura ad quodlibet vbi caeli. ergo vel erit in quolibet, aut in nullo. Sed non potest esse in nullo, quia omne corpus sensibile alicubi est. ergo oportet quod sit in quolibet: sed hoc non potest esse, nisi per motus successionem. ergo semper mouebitur.

¶ 19 Præf. In mundi consumatione a nullo tolletur sua perfectio quod tunc remanebit: quia res quæ remanebunt, in illo statu non deteriorabuntur: sed meliorabuntur. Motus autem perfectio ipsius caeli, q̄ patet ex hoc quia motus est entelechia mobilis in quantum huiusmodi, vt dicitur in tertio Physico. Et iterum vt dicitur in 2. Cæli & mundi, caelum per motum perfectam bonitatem consequitur, ergo in mundi consumatione caelum motu non carebit.

¶ 20 Præf. Corp⁹ aliquo dñiqua attinget ad gradum naturam spirituales, hoc autem ad naturam spirituales

pertinet quod bonitatem perfectam sine motu habeat, vt patet in 2. Cæli & mundi: numquam ergo caelum si moueri desinat perfectam bonitatem habebit, quod est contra rationem consumationis mundi.

¶ 21 Præf. Nihil tollitur, nisi per suum contrarium: motui autem caeli nihil est contrarium, vt probatur in primo cæli & mundi. ergo motus caeli nunquam quiescet.

SED CONTRA est, quod dicitur Apo. 10. Angelus, quæ vidi stant super mare & super terram, leuaui manum suam, & iuravi per viuentem in secula seculorum, quæ tempus amplius non erit: tempus autem erit quantum motus caeli erit. ergo motus caeli aliquando esse desinet.

¶ 22 Præf. Dicitur Job. 14. Homo cum dormierit non resurget, donec atteratur caelum non euigilabit, neq; conserget de somno suo: caelum autem non potest intelligi q̄ atteratur fm substantiam, quia semper remanebit, vt prius probatum est. ergo qm resurrexerit mortuo rui erit, caelum atteratur quantum ad motum qui cessabit.

¶ 23 Præf. Roma. 8. super illud, Omnis creatura ingemisit & parturit, vñq; adhuc, dicit glossa Ambrosii, Omnia elementa cum labore sua explent officia, sicut Sol & Luna non sine labore statuta sibi implent spacia, qd̄ est causa nostri: vnde quiesceret nobis assumptis. ergo in resurrectione sanctorum motus corporum caelestium quiescet.

¶ 24 Præf. Ildorus dicit in libro creaturarum, post iudicium Sol laboris sui mercedem recipiet, & non veniet ad occasum nec Luna: quod non potest esse si caelum moueatur. ergo tunc caelum non mouebitur.

RESPOND. Dicendum quod secundum documenta sanctorum ponimus motum caeli quandoque cessaturum, quamuis hoc magis fide teneatur, quam ratione demonstrari possit: vt autem manifestum esse possit in quo huius questionis pendeat difficultas, attendendum est, quod motus caeli non hoc modo est naturalis caelesti corpori, sicut motus elementaris corporis est sibi naturalis. habet enim huiusmodi motus in mobili principium, non solum materiale & receptiuum: sed etiam formale & actiuum. Formam enim ipsius elementaris corporis sequitur talis motus, sicut & alie naturales proprietates ex essentialibus principiis consequuntur: vnde in eis generans dicitur esse mouens, in quantum dat formam, quam consequitur motus. sic autem in corpore caelesti dici non potest. Cū enim natura semper in vnum tendat determinate non se habens ad multa, impossibile est quod aliqua natura inclinaret ad motum secundum seipsum, eo quod in quolibet motu deformitas quedam est, in quantum non eodem modo se habet quod mouetur: vniuersitas vero mobilis est contra motus rationem.

Vnde natura nunquam inclinatur ad motum propter mouere, sed propter aliquid determinatum quod ex motu consequitur: sicut natura grauis inclinatur ad quietem in medio, & per consequens inclinatur ad motum qui est deorsum, secundum quod tali motu in talem locum peruenitur. Cælum autem non peruenit suo motu in aliquod vbi, ad quod per suam naturam inclinatur: quia quodlibet vbi est principium & finis motus. vnde non potest esse suus motus naturalis quæ si sequens aliqua inclinationem naturalis virtutis inhaerentis, sicut sursum ferri est motus naturalis ignis. Dicitur autem motus circularis esse naturalis caelo, in quantum in sua natura habet aptitudinem ad tale motum: & sic in seipso habet principium talis motus passiuum: actiuum autem principium motus est aliqua substantia separata vt Deus, vel intelligentia, vel anima, vt quidam ponunt. Quantum enim ad presentem questionem nihil differit.

Ratio

Tex. 61. quæ 66.

Tex. 10. q. 15

Art. 2. hui. qu. Gl. ord.

2. De anima t. 5. 3. Phys. t. 15

Lib. 2. tex. 8 tom. 3.

Lib. 4. t. 33.

D. 690.

Ratio ergo permanentie motus non potest sumi ex natura aliqua caelestis corporis, ex qua tantum est aptitudo ad motum: sed oportet eam sumere ex principio actiuo separato. Et quia agens omne pp finem agit, oportet considerare quis est finis motus caeli: si namq; finis eius congruat q̄ motus aliquando terminetur, caelum quandoq; quiescet, si autem finis eius non comparat quies, motus eius erit sempiternus: non enim potest esse q̄ motus deficiat ex mutatione causæ mouentis, cum voluntas Dei sit immutabilis, sicut et natura, & per eam immobilitatem consequantur si quæ sunt causæ mediæ mouentes. In hac autem consideratione tria oportet vitare, quorum primum est, ne dicamus caelum moueri propter ipsum motum: sicut dicebatur caelum esse propter ipsum esse, in quo Deo assimilatur. Motus enim ex ipsa sui ratione repugnat ne possit poni finis, eo q̄ motus est in aliud tendens: vnde non habet rationem finis, sed magis eius qd̄ est ad finem. Cui etiam attestatur, q̄ est actus imperfectus, vt dicitur in 3. de Anima, & 3. Phys. Finis autem est vltima perfectio. Secundo est, ut non ponatur motus caeli esse propter aliquid vilius: nam cum finis sit vnde ratio sumitur, oportet finem præeminere his, quæ sunt ad finem. Potest autem contingere, q̄ vilius sit terminus operationis rei nobilioris: non autem vt sit finis intentionis. Sicut securitas rustici est terminus quidam, ad quem operatio Regis gubernantis terminatur: non tamen regimen Regis est ordinatum ad huius rustici securitatem sicut in finem: sed in aliquid melius, scilicet in bonum commune. vnde non potest dici, q̄ generatio istorum inferiorum sit finis motus caeli, & si sit effectus vel terminus: quia & caelum his inferioribus præminet, & motus eius motibus, & mutationibus horum. Tertium est, vt non ponatur finis motus caeli aliquid infinitum: quia vt dicitur in 2. Metaphys. Qui ponit infinitum in causa finali, destruit finem, & naturam boni. Pertingere enim quod infinitum est, impossibile est: nihil autem mouetur ad id quod impossibile est ipsum consequi, vt dicitur in primo Cæli, & mundi. vnde non potest dici, q̄ finis motus caeli sit vt consequatur in actu: nisi ad qd̄ est in potentia, licet hoc Auicenna dicere videatur. hoc enim impossibile est consequi, cum infinitum sit: quia dū in vno vbi sit in actu erit in potentia ad aliud vbi, in quo prius actu existebat. Debet ergo finem motus caeli ponere aliquid qd̄ caelum per motum consequi possit, qd̄ sit aliud a motu, & eo nobilior. Hoc autem dupliciter potest poni, vno modo vt ponatur finis motus caeli aliquid in ipso caelo, qd̄ simul cum motu existit. Et secundum hoc a quibusdam Philosophis ponitur, q̄ similitudo ad Deum in cauendo est finis motus caeli, qd̄ quidem sit ipso motu durante: vnde secundum hoc non conuenit q̄ motus caeli deficiat, quia deficiente motu, finis ex motu proueniens cessaret. Alio modo potest poni, finis motus caeli aliquid extra caelum, ad quod peruenitur per motum caeli, quo cessante illud potest remanere. Et hæc est nostra positio. Ponimus enim q̄ motus caeli est propter implendum numerum electorum. Anima namque rationalis quolibet corpore nobilior est, & ipso caelo. Vnde nullum est inconueniens, si ponatur finis motus caeli multiplicatio rationalium animarum: non autem in infinitum, quia hoc per motum caeli prouenire non posset, & sic moueretur ad aliquid, qd̄ consequi non potest. vnde relinquatur, q̄ determinata multitudo animarum rationalium sit finis motus caeli. Vnde ea habita motus caeli cessabit. Licet autem

vtraq; positionum prædictarum possit rationabiliter sustineri, tamen secunda, quæ fidei est, videtur esse probabilior propter tres rationes. Primo quidem, quia nihil differt dicere finem alicuius esse assimilationem ad Deum fm aliquid: & illud, fm qd̄ assimilatio attenditur. Sicut supra dictum est, q̄ finis rerum posset dici, vel ipsa assimilatio diuinæ bonitatis, vel esse rerum, fm q̄ res Deo assimilantur. Idem ergo est dictum finem motus caeli esse assimilari Deo in cauendo, & causare. Causare autem non potest esse finis, cū sit operatio habens operatum, & tendens in aliud: huiusmodi. n. operationibus meliora sunt operata, vt dicitur in principio Ethi. vnde huiusmodi factiones non possunt esse fines agentium, cū non sint perfectiones facientium: sed magis factorum, vnde & ipsa facta sunt magis fines, vt patet 9. Met. & 1. 1. Ethi. Ipsa autem operata non sunt fines, cū sint viliora celo, vt supra dictum est. vnde relinquatur non conuenienter dici, q̄ finis motus caeli sit assimilari ad Deum in cauendo. Secundo vero, quia cū caelum moueatur, in ipso existente sola aptitudine ad motum, principio vero actiuo existente extra, vt dictum est, mouetur & agit sicut instrumentum: hæc est n. dispositio instrumenti, vt patet in artificialibus. Nā in securi est sola aptitudo ad tale motum, principium autem motus in artifice est. Vnde, & fm Philosophos, Quod mouet motum, mouet vt instrumentum. In actione autem, q̄ est in instrumentum, non potest esse finis, aliquid in ipso instrumento: nisi per accidens, in quantum instrumentum accipitur vt artificiatum, & non vt instrumentum. vnde non est probabile, q̄ finis motus caeli sit aliqua perfectio ipsius: sed magis aliquid extra ipsum.

Tertio, quia si similitudo ad Deum in cauendo est finis motus caeli, præcipue attribuitur hæc similitudo fm causalitatem eius, qd̄ a Deo immediate causatur. f. animæ rationalis, ad cuius causalitatem cõcurrit caelum p motum suum materiam disponendo. Et ideo probabilior est q̄ finis motus caeli sit numerus electorum, q̄ assimilatio ad Deum in causalitate generationis, & corruptionis, secundum quod Philosophi ponunt. Et ideo concedimus, q̄ motus caeli completo numero electorum finiatur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod loquitur de duratione terræ secundum quod est transmutatio nisi subiecta: sic enim in ea seminatur, & metitur. Tali autem statu terræ durante, motus caeli non cessabit.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, q̄ authoritas illa non est intelligenda de Israel carnali, sed de Israel spirituali: non tamen secundum q̄ est in patria coram Deo, contemplando ipsum per speciem: sed secundum q̄ est in via, coram Deo per fidem, vt sic idem sit, qd̄ dicitur hic, & qd̄ Dominus discipulis loquens ait Matth. vltimo. Ecce ego vobiscum sum vsque ad consumationem seculi.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, q̄ hæc præpositio, propter, denotat causam. vnde quandoque denotat causam finalem quæ est posterior in esse, quandoque autem materiam vel efficientem, quæ sunt priores. Cū autem dicitur in rebus incorruptibilibus, Auctus sunt propter agentia: ly, propter, no denotat causam finalem: sed causam efficientem, ex qua est necessitas ibi, & non ex fine. Motus ergo caeli si comparatur ad ipsum mobile, non habet ex eo necessitatem sicut ex causa efficiente, vt ostensum est: habet autem hanc necessitatem ex mouente. Quod, quia est voluntarie mouens, secundum hoc necessitatem in motu inducit, secundum quod determinatum est per ordinem sapientie diuinæ: & non ad moueri semper.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, q̄ assimilari Deo fm hoc q̄ actu accipit successiue diuersos situs, ad quos prius erat in potestate. Qd̄ dicitur S. Tho. G 3 tia, non

Tex. 18. 37. 38. et 39.

Circa prin. sc. e.

Phy. lib. 2. r. 16 2. ca. text. 66.

9 Met. t. 16. 1. eth. ca 1.

In hoc art.

In hoc art.

cor p. ar



QVAEST. V. DE CONS. RERVM IN ESSE A DEO ART. V.

In corp. art.

...tia, non potest esse finis motus celi: tum quia hoc finitum est, ut supra ostensum est: tum quia sicut ex vna parte per motum acceditur ad diuinam similitudinem, per hoc quod situs qui erant in potentia sunt actus: ita ab alia parte receditur ad diuinam similitudinem, per hoc quod situs qui erant in actu, sunt in potentia.

A d 5<sup>m</sup> dicendum, quod licet generabilia, & corruptibilia sint viliora caelo: tamen animae rationales sunt corpore caeli nobiliores, quae tamen a Deo producuntur ad esse in materia disposita per motum caeli.

A d 6<sup>m</sup> dicendum, quod completio numeri electorum secundum doctrinam fidei non ponitur secundarius finis motus celi, sed principalis, licet non vltimus: quia finis vltimus vniuersalisque rei, est bonitas diuina, in quantum creaturae quoquo modo ad ea pringunt, vel per similitudinem, vel per debitum famulatum.

A d 7<sup>m</sup> dicendum, quod res non dicitur esse imperfecta, quacumque potentia in ipsa non reducta ad actum: sed solum quando per reductionem in actum res suum consequitur complementum. Non enim homo qui est in potentia, ut sit in India, imperfectus erit si ibi non fuerit: sed imperfectus dicitur si scientia vel virtute careat, qua natus est perfici. Caelum autem non perficitur per locum, sicut corpora inferiora, quae in proprio vbi conferuntur. Vnde licet potentia qua potest esse in aliquo vbi, nunquam reductatur ad actum: non tamen sequitur quod sit imperfectum. Nam si secundum se consideretur, non maior est sibi perfectio quod sit in vno situ quam in alio: sed indifferenti se habet ad omnia vbi; cum ad quodlibet moueatur naturaliter. Ipsa autem in differentia magis inducit ad quietem quam ad perpetuitatem motus: nisi consideretur voluntas mouentis, & intendentis finem. Sicut etiam quidam Philosophi assignauerunt causam quietis terrae in medio, propter indifferentiam eius, respectu cuiuslibet partis circumferentiae caeli.

A d 8<sup>m</sup> dicendum, quod licet causa motus caeli omnes sint sempiternae: tamen mouens ex quo necessitas eius dependet, mouet per voluntatem, & non est necessarium quod semper moueat, sed secundum quod exigit ratio finis.

In corp. art.

A d 9<sup>m</sup> dicendum, quod alio modo caelum est secundum suam naturam capax sempiternitatis motus, & sui esse. Nam suum esse dependet ex principiis suae naturae, ex quibus consequitur necessitas essendi: cum non sit in eis possibilitas ad non esse, ut prius ostensum est. Suius autem motus, in natura eius non habet nisi aptitudinem: necessitatem vero habet ex mouente. Vnde etiam secundum Com. in. 1. 1. Meta. & in lib. de Substantia orbis, sempiternitas essendi in caelo est ex principiis suae naturae, non autem sempiternitas motus: sed ab extrinseco. Vnde etiam secundum eos qui dicunt motum nunquam deficere, causa durationis motus caeli, & eius sempiternitatis, est voluntas diuina: quoniam eius immobilitas non de necessitate concludere possit sempiternitatem motus caeli, ut ipsi volunt. Non enim est mobilis voluntas, si velit quod diuersa sibi inuicem succedat, sed quod exigit finis quem immobiliter vult. Et ideo potius est inquirenda ratio sempiternitatis motus ex fine, quam ex immobilitate mouentis.

Li. 4. c. 119 tom. 2.

A d 10<sup>m</sup> dicendum, quod motus caeli terminabitur in instanti. In quo quidem neque erit motus neque quietes, sed terminus motus, & principium quietis: quies autem sequens non erit in tempore. Nam quies non mensuratur a tempore, primo, sed secundario, ut dicitur in 4. Phys. vnde si sit quies alicuius corporis quae nulli

motui subiiciatur, non mensuratur tempore: quoniam si in hoc fiat vis, possit dici quod erit post motum in caelo immobilitas quadam, et si non quies.

In argum. 1 Sed contra

A d 11<sup>m</sup> dicendum, quod sicut motus caeli deficiet: ita & tempus deficiet, ut per authoritatem Apoc. inducta apparet. Vltimum autem nunc totius temporis erit quod est finis praeteriti, non autem principii futuri. Quod nunc simul sit, & finis praeteriti, & principii futuri, habet quatuor sequens motum circulari continuationi, cuius quilibet signum indiuisibile est principium & finis, respectu diuersorum. Vnde si motus cesset, sicut erit aliquid vltimum indiuisibile in motu: ita & in tempore.

In corp. an

A d 12<sup>m</sup> dicendum, quod motus caeli, ut dictum est, non est naturalis per se adiuuam inclinationem formalis principii in corpore caelesti ad tale motum: sicut est in elementis. Vnde non sequitur si caelum quiescit, quod eius quies sit violenta.

A d 13<sup>m</sup> dicendum, quod si motus caeli non esset propter aliquid aliud, tunc oporteret attendere proportionem eius ad quietem sequentem, si non sempiternus poneretur: sed quia est ordinatus ad alium finem, eius proportio attenditur in ordine ad finem, & non in ordine ad quietem sequentem: ut intelligamus quod Deus ex nihilo vniuersas creaturas in esse producat, si prima vniuersi perfectionem, quae consistit in partibus essentialibus vniuersi, & diuersis speciebus, per seipsum instituit. Ad vltimam vero perfectionem, quae erit ex consummatione ordinis beatorum, ordinauit diuersos motus, & operationes creaturarum: quosdam quidem naturales, sicut motum caeli, & operationes elementorum, per quas materia praeparatur ad susceptionem animae rationalis: quosdam vero voluntarios, sicut angelorum ministeria, qui mittuntur propter eos qui hereditatem capiunt salutis. Vnde hac consummatione habita, & immutabiliter permanente, quae ad eam ordinabuntur, in perpetuum cessabunt.

A d 14<sup>m</sup> dicendum, quod obiectio illa procedit de actu secundo, qui est operatio manens in operante, quae est finis operantis: & per consequens excellentior quam forma operantis. Actus autem secundus, qui est actio tendens in aliquid factum, non est finis agentis, nec nobilior quam eius forma: nisi ipsa facta sint nobiliora factibus, sicut artificata sunt nobiliora artificialibus instrumentis, ut eorum fines.

A d 15<sup>m</sup> dicendum, quod licet in circulari magnitudine non sit principium vel finis in actu: potest tamen designari principium vel finis in ea per inclinationem, vel terminationem motus alicuius.

A d 16<sup>m</sup> dicendum, quod in mundi principio natura instituebatur: & ideo in his quae ad principium spectant, non oportet naturam proprietatem praetermittere: in mundi autem fine naturam operatio consequitur finem a Deo sibi institutum: vnde oportet ibi recurrere ad voluntatem Dei quae talem finem instituit.

A d 17<sup>m</sup> dicendum, quod licet caelo quiescente semper sit fixus Sol ex vna parte terrae: non tamen ex alia parte terrae erit omnino tenebrae, & obscuritas, per claritatem, quae a Deo elementis traditur. Vnde habetur Apoc. 20. quod ciuitas non eget Sole neque Luna: nam claritas Dei illuminabit ea. Si tamen sit amplior claritas ex illa parte terrae quae fuit inhabitata a sanctis, nullum inconueniens sequitur.

A d 18<sup>m</sup> dicendum, quod quis caelum equaliter se habeat ad quodlibet situm sibi possibile: non tamen motus est per acquisitionem situs, sed per aliquid aliud: vnde in quocumque situ remaneat, impleto eo ad quod erat, nihil differt.

A d 19<sup>m</sup> dicendum, quod motus etiam sit actus mobilis: est tamen actus imperfectus. Vnde per hoc quod motus auferatur, non potest concludi quod simpliciter perfectio auferatur, & praecipue si per motum mobilis nihil acquiratur. Quod

Loco citato in argum.

Quod autem Philosophus dicit, quod acquirit perfectam bonitatem per motum, loquitur secundum primam dictarum opinionum de fine motus caeli, qui competit ad sempiternitatem motus.

In cor. art. 20.

A d 20<sup>m</sup> dicendum, quod perfectio spiritualis naturae, est ut possit esse causa aliorum sine suo motu, quod caelum nunquam acquireret. Nec tamen per hoc deteriorabitur, cum finis suus non sit in causando alia, ut dictum est.

In cor. art. 21.

A d 21<sup>m</sup> dicendum, quod motus caeli non quiescet propter aliquod contrarium: sed propter voluntatem mouentis tantum.

ARTICVLVS VI.

Utrum possit sciri ab homine quando motus caeli finiatur.

Libr. vlt. in s. illius t. 5.

SEXTO QUERITUR utrum possit sciri ab homine, quando motus caeli finiatur. Et videtur quod sic, quia secundum Augustinum in fine de ciui. Dei, sexta aetas currit ab aduentu Christi usque ad finem mundi: sed sciri quantum praedictae aetates durauerunt. ergo sciri potest quantum ista aetas durare debet per comparationem ad alias: & ita potest sciri quando motus caeli finiatur.

2<sup>a</sup> Praet. Finis vniuersaeque rei responderet suo principio: sed principium mundi scitum est per reuelationem, ex qua Moyses dixit, in principio creauit Deus caelum, & terram. ergo & finis mundi sciri potest per reuelationem in scripturis traditam.

3<sup>a</sup> Praet. Causa incertitudinis mundi ponitur esse, ut homo semper sit in solitudine de suo statu: sed ad hanc solitudinem habendam sufficit mortis incertitudo. ergo non fuit necessarium, incertum esse defectum mundi: nisi forte propter illos quorum temporibus finis mundi erit.

4<sup>a</sup> Praet. Dicitur aliquibus propria mors esse reuelata, sicut patet de beato Martino. Dicit autem Augustinus in epistola ad Orosium, quod talis vnusquisque in iudicio comparebit, qualis fuit in morte. Et sic eadem ratio est occultandi mortem, & occultandi diem iudicii. ergo & dies iudicii qui ad omnes pertinet, debuit in scriptura sacra quae omnes instruit, reuelatus fuisse.

5<sup>a</sup> Praet. Signum ordinatur ad aliquid cognoscendum. In Euangelis autem ponuntur aliqua signa aduentus Domini qui erit in fine mundi, ut patet Mat. 24. & Luc. 21. & similiter ab Apostolis, ut patet. 1. ad Tim. 4. & secunda, ad Ti. 3. & secunda ad The. 2. ergo videtur quod possit sciri tempus aduentus Domini, & finis mundi.

6<sup>a</sup> Praet. Nullus hic reprehenditur, vel punitur pro eo quod non est in sua potestate: sed aliqui reprehenduntur in scriptura, & puniuntur pro eo quod tempora non cognoscunt. Vnde Dominus Matth. 16. ad Phariseos, Faciem caeli iudicare nollis, signum autem istud non potestis scire, & Luc. 19. Non relinquent in te lapidem super lapidem, eo quod non cognoueris tempus visitationis tuae. & Iere. 8. Miluus in caelo cognouit tempus suum: Turtur & hirundo & cicconia custodierunt tempus aduentus sui, populus autem meus non cognouit iudicium Domini. ergo possibile est sciri diem iudicii, vel tempus finis mundi.

7<sup>a</sup> Praet. In secundo aduentu Christi magis manifeste venit, quam in primo: tunc enim videbit eum omnis populus, & qui eum pupugerunt ut habetur Apoc. 1. Sed primus aduentus praenuntiatus fuit in scriptura, futurus est quantum ad determinatum tempus, ut patet Dan. 9. ergo videtur, quod & secundus aduentus debuerit in scripturis praenuntiari quantum ad certum tempus.

8<sup>a</sup> Praet. Hoc dicit minor mundus, quia in se maioris mundi similitudinem gerit: sed finis vitae humanae potest sciri determinate. ergo, & finis mundi potest praesciri. 9<sup>a</sup> Praet. Magnum, & paruum, diuturnum & breue, re late dicuntur de vno per comparationem ad aliud: sed tempus illud quod est ab aduentu Christi usque ad finem mundi, dicitur esse breue, ut patet. 1. Cor. 7. Tempus breue est, & eiusdem decimo, Nos sumus in quos fines seculorum deueniunt. & Ioan. Nouissima hora est. ergo hoc dicitur per comparationem ad tempus praecedens. ergo saltem hoc videtur sciri posse quod multo breuius est tempus ab aduentu Christi usque ad finem mundi, quam a principio mundi usque ad Christum.

di similitudinem gerit: sed finis vitae humanae potest sciri determinate. ergo, & finis mundi potest praesciri.

9<sup>a</sup> Praet. Magnum, & paruum, diuturnum & breue, re late dicuntur de vno per comparationem ad aliud: sed tempus illud quod est ab aduentu Christi usque ad finem mundi, dicitur esse breue, ut patet. 1. Cor. 7. Tempus breue est, & eiusdem decimo, Nos sumus in quos fines seculorum deueniunt. & Ioan. Nouissima hora est. ergo hoc dicitur per comparationem ad tempus praecedens. ergo saltem hoc videtur sciri posse quod multo breuius est tempus ab aduentu Christi usque ad finem mundi, quam a principio mundi usque ad Christum.

10<sup>a</sup> Praet. Augustinus dicit in lib. de Ciui. Dei, quod ignis ille qui exuret faciem terrae in fine mundi, erit ex coelatione omnium ignium mundanorum: sed potest sciri a considerantibus motum caeli, vniuersalis illa coelatio fiat. ergo potest sciri quando erit finis mundi.

SEDCONTRA est quod dicitur Matth. 4. De die illa, & hora nemo scit, neque angeli caelorum.

2<sup>a</sup> Praet. Si aliquid deberet aliquibus hominibus reuelari, praecipue reuelatum fuisset quaerentibus Apostolis, qui Doctores totius mundi instituebantur. Res autem de finali aduentu Domini quaerentibus respondit sum est Act. 1. Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate. ergo multo minus est aliis reuelatum.

3<sup>a</sup> Praet. Credere veritati, & reuelationi acceptae in scriptura non prohibemur: sed Apost. 2. ad The. 2. prohibet credere quocumque modo annuntiantibus, quasi instet dies Domini. ergo illi qui nituntur tempus diei Domini denuntiare, sunt tamquam seductores cauedi. Nam & ibidem subditur, Nemo vos seducat vlllo modo.

4<sup>a</sup> Praet. Augustinus dicit in epistola ad Esichium, Quae- ro utrum sic saltem possit definiri tempus aduentus, ut eum aduenturum esse dicamus in istos, verbi gratia, vel centum annos vel quodlibet seu maioris numeri, seu minoris annorum, hoc autem omnino ignorantes sumus. ergo non potest sciri quocumque numero annorum dato vel decem millium, vel 20. millium, vel duorum vel trium, utrum infra illud tempus finis mundi futurus sit.

RESPOND. dicendum, quod tempus determinatum finis mundi omnino nescitur: nisi a solo Deo, & ab homine Christo. Cuius ratio est, quia duplex est modus quo possumus praescire futura, scilicet per cognitionem naturalem, & per reuelationem. Naturali quidem cognitione aliqua futura praescimus per causas, quas praesentes videmus, ex quibus fururos expectamus effectus: vel per certitudinem scientiae, si sint causas, quas de necessitate sequitur effectus: vel per coniecturam, si sint causas, ad quas sequitur effectus ut in pluribus, sicut Astrologus praescit eclipsum futuram, & medicus mortem futuram. hoc autem modo non potest praecognoscere tempus determinate finis mundi, quia causa motus caeli, & cessationis eius non est alia quam diuina voluntas, ut prius ostensum est, quae quidem naturaliter cognoscere non possumus. Alia vero, quorum causa est motus caeli, vel quocumque alia causa sensibilis, possunt naturali cognitione praecognosci, sicut particularis destructio alicuius partis terrae, quae prius fuerit habitabilis, & postea sit inhabitabilis. Per reuelationem vero licet sciri possit, si Deus vellet reuelare, non tamen congruenter, quod reuelaretur nisi homini Christo. Et hoc propter tres

Libr. 20. ca. 16. circa medium illius tom. 5.

Epist. 80. inter princ. & medium t. 2.

Art. praec.

Quod disp. S. Tho. G 4 rationes.

rationes. Primo quidem, quia finis mundi non erit nisi completo numero electorum, cuius completio est quasi quaedam executio totius diuinae praedestinationis: unde non competit reuelationem fieri de fine mundi, nisi ei, cui fit reuelatio de tota praedestinatione diuina, scilicet homini Christo, per quem tota diuina praedestinatio humani generis quodammodo adimpletur. Unde dicitur Ioan. 5. Pater diligit filium, & omnia demonstrat ei quae ipse facit. Secundo, quia per hoc quod ignoratur quando ille status mundi durare debeat, utrum ad modicum vel ad magnum tempus, habentur res huius mundi quasi statim transiturae. Unde dicitur. 1. ad Cor. 7. Qui utuntur hoc mundo, sint tamquam non utantur: praeterit. n. figura huius mundi. Tertio, ut homines semper sint parati ad Dei iudicium expectandum, dum omnino determinatum tempus nescitur. Unde dicitur Mat. 24. Vigilate quia nescitis qua hora Dominus uester uenturus sit. Et ideo ut dicit Aug. in epistola ad Esichium, ille qui dicit se ignorasse quando Dominus sit uenturus, utrum ad breue tempus, vel ad magnum, Euangelicae sententiae concordat. Inter duos autem qui scire se dicunt, periculosius errat qui dicit in proximo Christum uenturum, vel finem mundi instare: quia haec potest esse occasio, ut omnino desperaretur esse futurum, si tunc non erit quando futurum esse praedicitur.

epist. 80.

Quest. 58. tomo. 4.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut dicit Aug. in lib. 83. quaestionum: ultima aetas mundi comparatur ultimae aetati hominis, quae determinato numero annorum non definitur, sicut aliae aetates definiuntur: sed quandoque tantum durat quantum omnes aliae, vel etiam amplius: unde & ista aetas ultima mundi, non potest determinato annorum uel generationum numero definiri.

AD 2m dicendum, quod reuelatio principii mundi, utilis erat ad manifestandum Deum esse omnium causam: sed scire tempus determinatum finis mundi, ad nihil esset utile, sed magis nociuum. Et ideo non est simile.

AD 3m dicendum, quod homo naturaliter non solum de seipso sollicitatur, sed etiam de statu communitatis, cuius est pars, sicut vel domus, vel ciuitatis, aut etiam totius orbis: & ideo utrumque fuit necessarium ad hominis cautelam occultari, & finem propriae uitae, & finem totius mundi.

AD 4m dicendum, quod reuelatio finis uitae propriae, est quaedam particularis reuelatio. Reuelatio uero finis totius mundi, dependet ex reuelatione totius diuinae praedestinationis: & ideo non est simile.

AD 5m dicendum, quod illa signa posita sunt ad manifestandum quod quandoque mundus finietur: non autem ad manifestandum determinatum tempus quando finietur: ponuntur enim inter illa, signa aliqua quae quasi a mundi exordio fuerunt, sicut quod surget gens contra gentem, & quod terram motus erit per loca. Sed instate mundi sine haec abundantius eueniet. Quae autem sit ista mensura horum signorum, quae circa finem mundi erit, manifestum nobis esse non potest.

AD 6m dicendum, quod illa reprehensio Domini pertinet ad eos, qui determinatum tempus primi aduentus non cognouerunt: non autem ad eos qui ignorant tempus determinatum secundi aduentus.

AD 7m dicendum, quod primus aduentus Christi nobis uiam ad merendum parabat per fide, & alias uirtutes: & ideo ex parte nostra requirebatur primi aduentus noticia, ut credendo in eum qui uenerat, per eius gratiam mereri possemus. In secundo autem ad-

uentu praemia redduntur pro meritis, & sic ex parte nostra non requiretur quid agamus, aut quid cognoscamus, sed quid recipiamus. Unde non oportet praecognoscere determinate tempus illius aduentus. Dicitur autem ille aduentus manifestus, non quia manifeste praecognoscatur: sed quia manifestum erit cum fuerit praesens.

AD 8m dicendum, quod corporalis hominis uita ex aliquibus prioribus, & corporalibus causis dependet: ex quibus circa finem eius aliquid pronosticari potest. Non autem ita est de toto mundo, & ideo quantum ad hoc non est simile: licet in aliquibus homo qui dicitur minor mundus, similitudine maioris mundi obtineat.

AD 9m dicendum, quod uerba illa quae uidentur in scripturis ad breuitatem temporis pertinere, vel etiam ad finis propinquitatem, non tam sunt ad quantitatem temporis referenda, quam ad status mundi dispositionem. Non enim legi Euangelicae alius status succedit, quae ad perfectum adduxit: sicut ipsa successit legi ueteri, & lex ueteri legi naturae.

AD 10m dicendum, quod illa conflagratio ignium mundanorum, non creditur esse futura ex aliqua naturali causa, ut sic per considerationem caelestis motus, eius tempus possit praesciri: sed proueniet ex imperio diuinae uoluntatis.

ARTICVLVS VII.

Utrum cessante motu caeli, elementa remaneant.

SEPTIMO quaeritur, Utrum cessante motu caeli, elementa remaneant. Et uidetur quod non: dicitur enim secunda Petri tertio, quod in fine mundi elementa calore soluentur: quod autem dissoluitur non manet. ergo elementa non manebunt. Sed dicebat, quod manebunt secundum substantiam: sed non manebunt secundum qualitates actiuas, & passiuas.

¶ 2 Sed contra, manente causa manet effectus: sed principia essentialia sunt causa propriorum accidentium. cum ergo qualitates actiuas, & passiuas sint propriae elementorum accidentia, uidetur quod principia essentialibus manentibus, sine quibus substantia esse non potest, etiam qualitates actiuas maneat.

¶ 3 Praet. accidens inseparabile, numquam actu a subiecto separatur: sed calidum est accidens inseparabile ignis. ergo non potest ignis remanere, quin in eo calor remaneat: & eadem ratione de aliis elementis. Sed dicebat, quod diuina uirtute hoc fiet, quod elementa sine qualitatibus actiuis, & passiuis remaneant: licet hoc per naturam esse non possit.

¶ 4 Sed contra, sicut in mundi principio fuit naturae institutio, ita in mundi fine erit naturae consummatio: sed in principio mundi, ut August. dicit secundo super Genesim ad litteram, non sufficit dicere quid Deus possit facere, sed quid habeat rerum natura. ergo & hoc etiam in fine mundi attendendum est.

¶ 5 Praet. qualitates actiuas, & passiuas sunt in omnibus elementis, dicit autem glossa Bedae super auctoritate Petri superius inducta, quod ignis ille qui erit in fine mundi duo elementa ex toto assumet, duo autem alia in meliorem speciem commutabit: non ergo potest intelligi elementorum solutio quantum ad qualitates actiuas, & passiuas: quia sic non tantum duo dicerentur assumenda. Sed dicebat quod in duobus elementis, scilicet igne, & aqua praecipue uigent qualitates actiuas, scilicet calidum, & frigidum: & ideo haec duo praeter alia assumenda dicuntur.

¶ 6 Sed contra, in fine mundi elementa meliorabuntur:

Lra. 1. part. a principi. lib. tom. 3.

Glossa ord. in argu. t. inducta.

Lib. 12. ca. 16. circ. me dium 10. 3.

In libro de spiritu & anima c. 15 to. 7. clariss. lib. 3. sit per genef. cap. 10. 10. 3.

Glossa inter linearis ibi.

lib. 10. co. 26. tom. 3.

Glossa inter linearis ibi.

Li. 2. co. 18. & lib. 1. co. 15. tom. 2.

tur: sed secundum August. 12. super Genesim ad litteram, Agens honorabilius est patiente. ergo magis deberent remanere elementa, in quibus uigent qualitates actiuas, quam in quibus uigent qualitates passiuas. ¶ 7 Praet. August. dicit, quod ad partem aeris, & humus, ad faciendum aer, & ignis aptitudinem praebent. ergo si propter uirtutem actiuam aliqua elementa assumenda dicuntur, uidetur quod hoc non debeat intelligi de igne, & aqua: sed magis de igne, & aere.

¶ 8 Praet. Sicut naturales qualitates elementorum sunt calidum, & frigidum, humidum, & siccum: ita graue & leue: si ergo qualitates illae non remanent in elementis, nec grauitas, & leuitas remanebit in eis. Per naturam autem grauitatis, & leuitatis elementa, loca sua naturalia fortuantur: si ergo qualitates elementorum non remanent post finem mundi, non remanebit in eis situs distinctus, ut terra sit deorsum, & ignis sursum. ¶ 9 Praet. Elementa facta sunt propter hominem, in beatitudinem tendent: sed habito fine cessant ea quae ad finem sunt. ergo homine totaliter iam in beatitudine collocato (quod erit in fine mundi) elementa cessabunt.

¶ 10 Praet. Materia est propter formam, quam per generationem acquirit: elementa autem comparantur ad omnia alia corpora mista sicut materia. ergo cum generatio mistorum post finem mundi cesset, uidetur quod elementa non maneat.

¶ 11 Praet. Luc. 21. super illud, Caelum & terra transibunt, dicit glossa. deposita priori forma: cum ergo esse sit a forma, uidetur quod elementa in fine mundi esse desinant.

¶ 12 Praet. Secundum Philosophum in 10. Metaph. Corruptibile & incorruptibile non sunt unius generis, & eadem ratione mutabile & immutabile: si ergo aliquid de mutabilitate in immutabilitate mutetur, uidetur quod in genere suae naturae non remaneat. Elementa autem mutabuntur de mutabilitate in immutabilitatem, ut patet per glossa. quae dicitur super illud Matth. 5. Donec transeat caelum & terra &c. dicit donec transeat a mutabilitate ad immutabilitatem. Ergo ista natura elementorum non remanebit.

¶ 13 Praet. Haec dispositio quam modo habent elementa, est naturalis: si ergo ista remota aliam accipiant, illa erit eis innaturalis: sed quod est innaturale & uolentium, non potest esse perpetuum, ut patet per Philosophum in libro Caeli & mundi. ergo illa dispositio non possit in perpetuum remanere in elementis, sed iterum ad hanc dispositionem reuertetur, quod uidetur esse inconueniens. ergo ipsa elementa secundum substantiam cessabunt non autem eorum dispositio, substantia manente.

¶ 14 Praet. Illud solum potest esse incorruptibile & ingenerabile, quod totam materiam suam sub forma habet ad quam est in potentia, sicut patet de corporibus caelestibus: hoc autem elementis non competit, quia materia quae est sub forma unius elementi, est in potentia ad formam alterius. ergo elementa non possunt esse incorruptibilia: & ita non possunt in perpetuum manere.

¶ 15 Praet. Illud quod non habet uirtutem ut sit semper, non potest in perpetuum manere: sed elementa cum sint corruptibilia non habent uirtutem ut sint semper. Ergo non possunt in perpetuum manere, motu caeli cessante. Sed dicebat quod elementa sunt incorruptibilia secundum totum, licet sint corruptibilia secundum partem.

SECONTRA, hoc competit elementis per motum caeli, in quantum una pars elementi corrumpitur, & alia generatur: sic enim ipsius elementi totalitas conseruatur. motu ergo caeli cessante, non po-

terit assignari causa incorruptionis in toto elemento. ¶ 17 Praet. Philosophus dicit in 8. Physi. quod motus caeli est ut uita quaedam natura existentibus omnibus. Et Rabi Moyses dicit quod motus caeli in uniuerso est sicut motus cordis in animali, a quo dependet uita totius animalis: cessante autem motu cordis, omnes partes animalis dissoluuntur. ergo cessante motu caeli, omnes partes uniuersi peribunt: & ita elementa non remanebunt.

¶ 18 Praet. Esse cuiuslibet est a sua forma: sed motus caeli est causa formarum in istis inferioribus, quod patet ex hoc quod nihil in inferioribus agit ad speciem, nisi ex uirtute motus caeli, ut Philosophi dicunt. ergo cessante motu caeli, elementa esse desinent formis eorum destructis.

¶ 19 Praet. Apud praesentiam Solis elementa superiora vincunt semper inferiora, sicut accidit in aestate per caloris fortificationem: sed apud Solis absentiam eorum uersio. Motu autem caeli cessante Sol semper ex una parte praesens erit, & ex alia parte absens. ergo ex una parte totaliter destruetur elementa frigida, & ex alia elementa calida. Et sic elementa non remanebunt motu caeli cessante.

SECONTRA est, quod ad Rom. 8. super illud, Vanitati creatura &c. dicit Glossa. Ambro. Omnia elementa, sua cum labore explent officia: unde quiescent nobis assumptis. quiescere enim non est nisi existentis. ergo elementa in fine mundi remanebunt.

¶ 2 Praet. Elementa facta sunt ad diuinam bonitatem manifestandam: sed tunc maxime oportebit diuinam bonitatem manifestari, quando res ultimam consumationem accipient. ergo in fine mundi elementa remanebunt.

RESPON. Dicendum, quod apud omnes communiter dicitur, quod elementa quodammodo manebunt, & quodammodo transibunt: sed in modo manendi & transiendi est diuersa opinio. Quidam enim dixerunt, quod omnia elementa manebunt quantum ad materiam: sed quaedam nobiliorem formam accipient, scilicet aqua & ignis, quae accipient formam caeli, ut sic tria elementa possint dici caelum, aer, scilicet qui ex sua natura habet, ut caelum quandoque in scripturis dicatur, & aqua & ignis, quae formam caeli assumunt: ut sic intelligatur verificari quod dicitur Apoc. 21. Vidi caelum nouum & terram nouam, sub caeli nomine tribus comprehensis, scilicet igne, aere & aqua. Sed ista positio est impossibilis. Elementa enim non sunt in potentia ad formam caeli, eo quod forma caeli contrarium non habeat, & sub forma caeli sit tota materia, quae est in potentia ad ipsam. Sic enim caelum esset generabile & corruptibile quod Philosophus ostendit esse falsum in primo Caeli & mundi. Ratio etiam, qua hoc asserit friuola est, quia in scriptura, sicut Basilus in Hexameron dicit, per extrema media intelliguntur, ut patet Genesim primo, cum dicitur, In principio creauit Deus caelum & terram. Nam per creationem caeli & terrae etiam elementa media intelliguntur. Quandoque etiam sub terra nomine omnia inferiora comprehenduntur, ut patet in Psalmo, Laudate Dominum de terra, & postea subditur, Ignis grando &c. Unde nihil prohibet dicere, quod per inuolutionem caeli & terrae scriptura inuolutionem etiam mediorum elementorum intellexit, uel quod sub nomine terrae omnia elementa comprehendat. Et ideo alii dicunt quod omnia elementa manebunt secundum substantiam non solum quantum ad materiam: sed etiam quantum ad formas substantiales. Sicut enim secundum opinionem Auicenne remanent formae substantiales.

Lib. 8. co. 1. tom. 2.



stantiales elementorum in misto, qualitatibus actiuis & passiuis non remanentibus in suis excellentiis: sed ad medium redactis, ita possibile erit, quod in ultimo statu mundi absque predictis qualitatibus remaneant elementa. Cui videtur consonare quod Augustinus dicit. 20. de Ciuit. Dei. In illa conflagratione mundana, elementorum corruptibilium qualitates, quae corporibus nostris congruebant, ardendo penitus interibunt: atque ipsa substantia eas qualitates habebit, quae corporibus immortalibus mirabili mutatione conuenient. Sed hoc non videtur rationabili ter dictum: primo quidem, quia cum qualitates actiuae & passivae sint per se elementorum accidentia, oportet quod a principiis essentialibus cauferentur: vnde non potest esse, quod principiis essentialibus manentibus in elementis predictis, qualitates deficient: nisi per violentiam, quod non potest esse diuturnum. Et ideo nec opinio Auicennae videtur esse probabilis, quod formae elementorum actu maneat in misto: sed solum virtute, ut Philosophus dicit: quia oportet, quod diuersorum elementorum formae, in diuersis partibus materiae conseruarentur, quod non esset: nisi essent et situ distinctae. Et sic non esset vera commixtio: sed solum secundum sensum, & tamen in misto impediunt qualitates unius elementum, per qualitates alterius. Quod non potest dici in mundi consumatione, ubi omnino cessabit violentia. Secundo autem, quia cum qualitates actiuae & passivae sint de integritate naturae elementorum, sequeretur quod elementa imperfecta remanerent. Vnde auctoritas Augustini inducta, non loquitur de qualitatibus actiuis & passiuis: sed de dispositionibus eorum quae generantur & corrumpuntur & alterantur. Et ideo videtur dicendum, quod elementa in sua substantia remanebunt, & etiam in suis qualitatibus naturalibus: sed mutatae generationes & corruptiones & alterationes cessabunt: per huiusmodi enim elementa ordinantur ad completionem numeri electorum, sicut & caelum per motum suum: sed substantiae elementorum manebunt, sicut & substantia caeli. Cum enim vniuersum in perpetuum remaneat, ut supra ostensum est, oportet quod ea quae sunt de perfectione vniuersi, primo & per se remaneant: hoc autem competit elementis, cum sint essentialia partes vniuersi ipsius, ut Philosophus probat in secundo caeli & mundi. Si enim est corpus circulare, oportet esse centrum ipsius, quod est terra. Posita autem terra, quae est simpliciter grauis, ut pote in medio constituta, oportet ponere contrarium eius. scilicet ignem, qui sit simpliciter leuis: quia si vnum contrarium est in natura, & reliquum: suppositis autem extremis, necesse est poni & media: vnde oportet ponere aerem & aquam, quae sunt ad ignem quidem leuia, ad terram autem grauia, quorum vnum est propinquius terrae. Vnde ex ipso situ vniuersi patet, quod elementa sunt essentialia partes vniuersi. Quod patet esse manifestum ordine causarum & effectuum considerato. Nam sicut caelum est vniuersale actiuum eorum, quae generantur: ita elementa sunt eorumdem vniuersalis materia. Vnde ad perfectionem vniuersi, requiritur quod elementa secundum suam substantiam manent: & ad hoc etiam habent ex sui natura aptitudinem. Corruptio autem aliter accidit in corporibus mistis, & elementis: in corporibus enim mistis inest corruptionis actiuum principium, propter hoc quod sunt ex contrariis composita: in elementis vero, quae contrarium exterius habent, ipsa autem non sunt ex

Lib. 20. ca. 16 circa medium tom. 5.

In hoc art. parum ante.

Lib. 1. com. 34. 35. & sequen. to. 2.

contrariis composita, non inest principium corruptionis actiuum, sed passiuum tantum, in quantum habet materiam cui inest aptitudo ad aliam formam quam priuantur. Et ab hoc principio generatio, & corruptio in elementis sunt motus vel mutationes naturales: & non propter principium actiuum ut dicit Comment. in 2. Physi. Sicut ergo, quia corpus caeleste principium sui motus actiuum habet extra, potest esse quod eius motus cesset ipso manente, absque violentia, ut supra dictum est: ita potest esse, ut corruptio elementorum cesset, eorum substantiis manentibus, exteriori corruptio cessante, quod oportet reducere in motum caeli, sicut in primum generationis, & corruptionis principium. AD PRIMUM ergo dicendum, quod illa elementorum solutio non est referenda ad destructionem substantiae elementorum: sed ad elementorum purgationem, quae erit per ignem qui faciem Iudicis praecedet: post illam autem purgationem remanebunt elementa secundum substantiam, & naturales qualitates, ut dictum est. Vnde secundum, & tertium concedimus. AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod in mundi principio instituta est natura corporum, secundum quod ordinatur ad generationem, & corruptionem, per quam numerus electorum completur. In mundi autem consumatione remanebit substantia elementorum, secundum quod est ad perfectionem vniuersi: vnde non oportet omnia inesse elementis in illo finali statu, quod oportet habere in mundi principio. AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod glossa Bedae non est intelligenda, quod hoc modo duo elementa secundum substantiam destruantur: sed secundum statum mutationis, quae praecipue in duobus elementis apparet, scilicet in aere, & aqua, de quibus quidam praedicta glossa intelligunt, quamuis secundum alios intelligatur de igne, & aqua, in quibus vigent qualitates actiuae. AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod actio magis dependet ab agente quam a patiente, ex hoc ipso, quod agens est honorabilius patiente. vnde destructio mutationis in elementis, & materiae actionis, conuenientius exprimitur per subtractionem actiuorum, quam per subtractionem passiuorum. AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod si consideretur actio, & passio in elementis secundum principia substantialia, sic verum est quod Augustinus dicit, quod ad patendum humor, & humus aptitudinem praebent, ad agendum ignis & aer: quia ignis & aer habent plus de forma, quae est actionis principium: de materia vero, terra & aqua, quae est principium patiendi. Si vero consideretur secundum qualitates actiuas & passiuas, quae sunt imediata principia actionis, sic ignis & aqua sunt magis actiua, aer & terra magis passiuua. Octauum concedimus. AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod elementa, quantum ad sui mutationem, facta sunt propter hominem in beatitudinem tendentem: sed quantum ad suam substantiam, sunt facta & propter perfectionem vniuersi, & propter substantiam ipsius hominis, quae ex elementis constituitur. AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod in mundi consumatione non cessabunt omnia mista: quia corpora humana remanebunt. Vnde decens est si partes eorum remanent in corpore hominis, qui est minor mundus, quod ipsa tota remaneant in mundo maiori. AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod forma quam elementa deponunt, est ipsa mutabilitas, non forma quae sit principium essendi. AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod mutabilis dispositio tollitur ab elementis, quia mutatio in eis non erit, non quod naturam mutabilem amittant.

Art. 5. huius qu.

In corp. 2. 3.

Lib. 3. super gene. ad lit. cap. 10. tom. 3.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod dispositio istorum elementorum secundum quam generantur & corrumpuntur & mutantur, est eis naturalis, motu caeli manente: non autem postquam motus caeli cessauerit. AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa probat quod in elementis est principium corruptionis materiale, non autem actiuum. Vnde non sequitur mutatio, motu caeli subtracto, qui est principium mutationis. AD 15<sup>m</sup> dicendum, quod elementum sicut non habet virtutem vt sit semper, propter hoc quod potest ab exteriori corrumpi: ita non habet virtutem vt quae doque deficiat, nisi materialem, ut dictum est. AD 16<sup>m</sup> dicendum quod elementa sunt incorruptibilia secundum totum, partibus generatis & corruptis quando motus caeli durat: sed motu caeli cessante, erit in eis alia incorruptionis causa, quia scilicet non possunt corrumpi, nisi ab extrinseco: corruptiuum autem extrinsecum, deficiente motu caeli cessabit. AD 17<sup>m</sup> dicendum, quod motus caeli est vt vita quaedam omnibus rebus naturalibus, secundum statum mutationis, qui in consumatione mundi tollitur. AD 18<sup>m</sup> dicendum, quod licet educio formarum de potentia in actu dependeat ex motu caeli: tamen eorum conseruatio dependet a principiis aliorum vt dictum est. AD 19<sup>m</sup> dicendum, quod Sol est causa caliditatis per motum, vt Philosophus dicit: vnde cessante motu tollitur corruptionis causa in elementis, quae est per superexcedentiam caloris.

ARTICVLVS VIII.  
Vtrum cessante motu caeli, remaneat actio & passio in elementis.

OCCTAVO quaeritur, vtrum cessante motu caeli, remaneat actio & passio in elementis. Et videtur quod sic, potentiae enim naturales sunt determinatae ad vnum: vnde virtus ignis cum sit naturalis potentia, se habet tantum ad calefaciendum, non autem ad non calefaciendum: sed in illa mundi consumatione remanebit virtus ignis & aliorum elementorum, vt prius dictum est. ergo impossibile est quin ignis & alia elementa agant. 2<sup>o</sup> Præterea dicit philosophus in primo de Generatione, ad hoc quod fiat mutua actio & passio requiritur, quod agens & patiens sint similia secundum materiam, & dissimilia secundum formam: hoc autem erit in elementis, cessante motu caeli: quia eorum substantiae manebunt, principiis essentialibus non mutatis: ergo erit actio & passio in elementis motu caeli cessante. 3<sup>o</sup> Præterea. Causa actionis & passionis in elementis est ex hoc, quod in materia elementi semper est appetitus ad aliam formam, licet materia per vnam formam sit perfecta: sed iste appetitus in materia remanebit, etiam motu caeli cessante: non enim vna forma elementum poterit totam potentiam materiae implere. ergo in illa mundi consumatione remanebit actio & passio in elementis. 4<sup>o</sup> Præterea illud quod est de perfectione elementum, non aufertur ei: hoc autem est de perfectione vniuersi, quae est tota quod agat sibi simile. Diffusio enim ipsius, esse, deriuatur a primo bono in omnia entia. ergo videtur quod elementa in illa consumatione agent sibi simile, & sic erit in eis actio & passio. 5<sup>o</sup> Præterea. Sicut proprium est ignis esse calidum, ita etiam proprium eius est calefacere: sicut enim calor deriuatur a calore. si ergo in illa rerum consumatione ignis & eius calor remanebit, videtur quod etiam calefactio remanebit.

Lib. 1. co. 53. tom. 2.

1. meteor. no procul a pri. Et 2. de celo co. 56.

Lib. 8. com. 75. & sequen. tom. 2.

6<sup>o</sup> Præterea. Omnia corpora naturalia se tangentia aliquo modo se alterant, vt patet in primo de Generatione: sed elementa in illo statu mundi se tangent. ergo se inuicem alterabunt: & ita erit ibi actio & passio. 7<sup>o</sup> Præterea. In illa mundi consumatione erit lux Luna, sicut lux Solis, & lux Solis septemplex: sed modo Sol & Luna sua luce illuminant corpora inferiora. ergo multo fortius tunc illuminabunt: & ita remanebit aliqua actio & passio in istis inferioribus, nam medium illuminatum illuminabit vltimum. 8<sup>o</sup> Præterea. Sancti videbunt visu corporeo res huius mundi: sed visio non potest esse sine actione & passione, quia visus patitur a visibili. ergo erit actio & passio etiam motu caeli cessante. SED CONTRA. Remota causa remouetur effectus: sed motus caeli est causa actionis & passionis in istis inferioribus secundum doctrinam Philosophi, ergo remoto motu caeli remouebitur actio & passio in istis inferioribus. 2<sup>o</sup> Præterea. Actio & passio in rebus corporalibus sine motu esse non potest, remoto autem primo motu, qui est motus caeli, ut probatur in octauo Physicorum, oportet posteriores motus cessare: remoto ergo motu caeli non erit actio & passio in istis inferioribus. RESPON. Dicendum, quod sicut habetur in libro de Causis, quando causa prima retrahit actionem suam a causato, oportet etiam, quod causa secunda retrahat actionem suam ab eodem, eo quod causa secunda habet hoc ipsum quod agit, per actionem causae primae, in cuius virtute agit. Cum autem omne agens agat secundum quod est in actu, oportet secundum hoc accipere ordinem causarum agentium, secundum quod est ordo earum in actualitate. Corpora autem inferiora minus habent de actualitate, quam corpora caelestia: nam in corporibus inferioribus non est tota potentialitas completa per actum, eo quod materia substans vni formae remanet in potentia ad formam aliam, quod non est in corporibus caelestibus. Nam materia corporis caelestis, non est in potentia ad aliam formam: unde sua potentialitas tota est terminata per formam quam habet. Substantiae vero separatae sunt perfectiores in actualitate, quam etiam corpora caelestia: quia non sunt composita ex materia & forma, sed sunt formae quaedam subsistentes: quae tamen deficiunt ab actualitate Dei, qui est suum esse, quod de aliis substantiis separatis non contingit: sicut etiam videmus, quod elementa etiam se superant inuicem secundum gradum actualitatis, eo quod aqua habet plus de specie quam terra, aer, quam aqua: & ignis quam aer: ita etiam est in corporibus caelestibus, & in substantiis separatis. Elementa ergo agunt in virtute corporum caelestium, & corpora caelestia agunt in virtute substantiarum separatarum: vnde cessante actione substantiarum separatarum: vnde cessante actione corporis caelestis, & ea cessante, oportet quod cesset actio corporis elementaris. Sed sciendum quod corpus habet duplicem actionem, vnam quidem secundum proprietatem corporis, vt scilicet agat per motum (hoc enim proprium est corporis, vt motum moueat & agat) aliam autem actionem habet, secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum, vt participat aliquid de modo ipsarum: sicut naturae inferiores consueverunt aliquid participare de proprietate naturae superioris, vt apparet in quibusdam animalibus, quae participant aliquid similitudinem prudentiae, quae propria est hominum: haec autem est actio corporis, quae non est ad transmu

transmutationem materiae: sed ad quandam diffusionem similitudinis formae in medio secundum similitudinem spiritualis intentionis, quae recipitur de re in sensu vel intellectu, & hoc modo Sol illuminataerem, & color speciem suam multiplicat in medio. vterque autem modus actionis in istis inferioribus causatur ex corporibus celestibus. Nam & ignis suo calore transmutat materiam, ex virtute corporis celestis: & corpora visibilia multiplicat suas species in medio virtute luminis, cuius fons est in celesti corpore. Vnde, si actio vtraque corporis celestis cessaret, nulla actio in istis inferioribus remaneret. Sed cessante motu caeli, cessabit prima actio, sed non secunda: & ideo cessante motu caeli, erit quidem actio in istis inferioribus illuminationis, & immutationis medii a sensibilibus, non autem erit actio, per quam transmutatur materia, quam sequitur generatio, & corruptio.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod virtus ignis semper est determinata ad calefaciendum, praesuppositis tamen causis prioribus quae ad actionem ignis requiruntur.

AD 2m dicendum, quod similitudo secundum materiam, & contrarietas formae non sufficit in istis inferioribus ad passionem, & actionem: nisi motu caeli praesupposito, in cuius virtute agunt omnes inferiores actiuae potentiae.

AD 3m dicendum, quod materia non sufficit ad actionem: nisi principium actiuum ponatur. Vnde appetitus materiae non sufficienter probat actionem in elementis, motu caeli substracto, a quo est primum principium actionis.

AD 4m dicendum, quod inferiora nunquam attingunt ad gradum perfectionis superiorum: hoc autem est de ratione perfectionis supremi agentis, quod sua perfectio sibi sufficiat ad agendum, alio agere remoto: vnde hoc inferioribus agentibus attribui non potest.

AD 5m dicendum, quod ignis est proprius calefacere, supposito quod habeat aliquam actionem: sed eius actio dependet ab alio, vt dictum est.

In cor. ar. 6. Et similiter ad 6m dicendum, quod tactus non sufficit in elementis ad agendum, nisi motu caeli supposito. Alia duo concedimus. Nam procedunt de actionibus, quibus materia non transmutatur: sed species quodammodo multiplicatur per modum intentionis spiritualis.

ARTICVLVS IX.

Virum plantae, & bruta animalia, & corpora mineralia remaneant post finem mundi.

NONO quaeritur vtrum plantae, & animalia bruta, & corpora mineralia remaneant post finem mundi. Et videtur quod sic. Habetur enim Ecclesiasti. 4. Didici quod omnia opera Dei perseuerent in aeternum: sed corpora mineralia, plantae, & bruta sunt opera Dei, ergo in aeternum manebunt. Sed dicebat, quod hoc intelligitur de istis operibus Dei, quae aliquo modo habent ordinem ad incorruptionem: sicut elementa quae sunt incorruptibilia secundum totum, licet secundum partes corrumpantur.

¶ 2 Sed contra, Sicut elementa sunt incorruptibilia secundum totum, licet secundum partem corrumpantur: ita praedictae res sunt incorruptibiles secundum speciem, licet secundum individua corrumpantur, ergo videtur quod praedictae etiam res in aeternum remaneant.

¶ 3 Præter. Impossibile est quod intentio naturae frustretur, cum naturae intentio sit ex hoc, quod natura a Deo in finem dirigitur, sed natura intendit per generationem, & corruptionem perpetuitatem speciei

seruare, ergo nisi praedicta secundum speciem conseruentur, frustrabitur naturae intentio, quod est impossibile, vt dictum est.

¶ 4 Præter. Decor vniuersi pertinebit ad gloriam beatorum: vnde dicitur a sanctis, quod in maiorem beatorum gloriam elementa mundi in statum meliorem reformabuntur: sed plantae, mineralia, & bruta animalia pertinent ad decorem vniuersi, ergo non subtrahentur in illa vltima consumatione beatorum.

¶ 5 Præter. Rom. 1. dicitur, quod inuisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, inter quae etiam facta, plantae, & animalia numerari possunt: sed in illo statu perfectae beatitudinis necessarium est homini inuisibilia Dei cognoscere, ergo in decens erit, quod praedicta Dei opera de medio subtrahantur.

¶ 6 Præter. Apoc. vltimo dicitur, Ex vtraque parte fluminis lignum afferes fructus duodecim. ergo cum ibi loquatur de vltima consumatione beatitudinis sanctorum, videtur quod in illo statu plantae remaneant.

¶ 7 Præter. Ab esse diuino omnibus inest desiderium perpetuitatis, in quantum assimilantur primo enti, quod est perpetuum. Quod autem inest rebus ex similitudine diuini esse, non auferetur ab eis in vltima consumatione, ergo remanebunt plantae, & animalia perpetua, saltem secundum speciem.

¶ 8 Præter. In vltimo statu consumationis rerum non auferetur a rebus id, quod ad rerum perfectionem pertinet: sed opus ornatus est consumatio quaedam creationis. cum ergo animalia ad opus ornatus pertineant, videtur quod non desinant esse in illo mundi vltimo statu.

¶ 9 Præter. Sicut elementa seruiunt homini in statu viae, ita & animalia, & plantae: sed elementa remunerabuntur, ergo, & animalia, & plantae, & sic non videtur quod cessent.

¶ 10 Præter. Quanto aliquid magis participat de proprietate primi perpetui, quod est Deus, tanto magis videtur esse perpetuum: sed animalia, & plantae plus participant de proprietatibus Dei quam elementa: quia elementa sunt tantum existentia, plantae autem etiam viuunt, animalia vero etiam super haec cognoscunt, ergo magis debent in perpetuum remanere animalia, & plantae, quam elementa.

¶ 11 Præter. Effectus diuinae sapientiae est, vt Dionys. dicit. 7. ca. de Diu. no. quod supremum inferioris naturae coniungatur infimo naturae superioris, hoc autem non erit, si animalia, & plantae desinant esse: quia elementa in nullo attingunt ad perfectionem humanam, ad quam attingunt quodammodo quaedam animalia: ad animalia vero appropinquant plantae, ad plantas vero corpora mineralia, quae immediate post elementa sequuntur, ergo in illo mundi fine, cum non debeat illud amoueri, quod pertinet ad ostensionem diuinae sapientiae, videtur quod animalia, & plantae cessare non debeant.

¶ 12 Præter. Si in creatione mundi, animalia, & plantae non fuissent productae, non fuisset mundus perfectus: sed maior erit perfectio mundi vltima quam prima, ergo videtur quod omnino animalia, & plantae remaneant.

¶ 13 Præter. Quaedam corpora mineralia, & quaedam animalia bruta in poenam damnatorum deputantur, sicut in Psalmo dicitur, Ignis, sulfur & spiritus procellarum pars calicis eorum. Et Isa. vltimo, Vermis eorum non morietur, & ignis non extinguetur. Poenae autem damnatorum erunt perpetuae, ergo videtur quod animalia, & corpora mineralia in aeternum remaneant.

¶ 14 Præter. In ipsis elementis sunt rationes seminales, corporum

In istis argumentis

corporum mistorum, & animalium, & plantarum, vt August. dicit in 3. de Trin. haec autem rationes frustra essent: nisi praedicta ex eis orientur. Cum ergo in illa mundi consumatione elementa remaneant, & per consequens rationes seminales in eis, nec aliquid in operibus Dei sit frustra, videtur quod animalia, & plantae in illa mundi nouitate remaneant.

¶ 15 Præter. Vltima mundi purgatio erit per actionem ignis: sed quaedam mineralia sunt ita fortis compositionis, quod nec ab igne consumuntur, sicut patet de auro, ergo videtur quod ad minus illa post illum ignem remaneant.

¶ 16 Præter. Vniuersale est semper: sed vniuersale non est nisi in singularibus, ergo videtur quod cuiuslibet vniuersalis singularia semper erunt, ergo & bruta animalia, & plantae; & corpora mineralia semper erunt.

SED CONTRA est quod Origen. dicit, Non est opinandum venire ad finem illum animalia vel pecora, vel bestias terrae: sed nec ligna, nec lapides.

¶ 17 Præter. animalia, & plantae ad vitam animalem hominis ordinantur: vnde dicitur Gen. 9. Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem: sed vita animalis hominis cessabit, ergo & animalia, & plantae cessabunt.

RESPON. Dicendum, quod in illa mundi inuolutione nullum corpus mistum remanebit, praeter corpus humanum. Ad huius autem rationem sumenda procedendum est ordine, quem docet Philosophus. 2. Phys. vt scilicet prius consideretur causa finalis, & postmodum principia materialia, & formalia, & causae mouentes. Finis autem mineralium corporum, & plantarum, & animalium duplex potest considerari: primus quidem completio vniuersi, ad quam omnes partes vniuersi ordinantur sicut in finem, ad quem quidem finem res praedictae non ordinantur sicut per se, & essentialiter de perfectione vniuersi existentes: cum nihil in eis existat quod non inueniatur in principalibus partibus mundi, quae sunt corpora caelestia & elementa, sicut in principiis actiuis, & materialibus.

Vnde res praedictae sunt quaedam particulares effectus causarum vniuersalium, quae sunt essentialiter partes vniuersi: & ideo de perfectione sunt vniuersi secundum hoc tantum, quod a suis causis progrediuntur, quod quidem fit per motum: vnde pertinet ad perfectionem vniuersi sub motu existentis, non autem ad perfectionem vniuersi simpliciter. Et ideo cessante mutabilitate vniuersi, oportet quod praedicta cessent.

Alius autem finis est homo, quia, vt Philosophus in sua Politica dicit, ea quae sunt imperfecta in natura, ordinantur ad perfecta, sicut ad finem: vnde sicut ibidem dicit, cum animalia habeant vitam imperfectam respectu vitae humanae, quae simpliciter perfecta est, & plantae respectu animalium: plantae sunt propter animalia, praeparatae eis in cibum a natura: animalia vero propter hominem, necessaria ei ad cibum, & ad alia auxilia. Ista autem necessitas est, vita animalis hominis durante, quae quidem in illa rerum inuolutione tollitur: quia corpus resurget non animale, sed spirituale, vt dicitur prima ad Cor. 15. & ideo tunc etiam animalia, & plantae cessabunt: & ad hoc idem habet aptitudinem praedictarum rerum materia, & forma. Cum enim sint ex contrariis composita, habent in seipsis principium actiuum corruptionis. Vnde si a corruptione prohiberentur ab exteriori principio tantum, hoc esset quodammodo violentum, & non conueniens perpetuitati: quia quae sunt violenta non possunt esse semper, vt patet per Philosophum in libro Caeli, & mundi: interius autem prin-

cipium non habent quod possit a corruptione prohibere: quia eorum forma sunt per naturam corruptibiles, vt pote nec per se subsistentes, sed esse habentes a materia dependens: vnde non possunt in perpetuum remanere eadem numero, nec eadem specie, generatione, & corruptione cessante. Hoc autem idem inuenitur, ex consideratione causae mouentis: esse enim plantarum, & animalium, quoddam viuere est, quod in rebus corporalibus sine motu non existit: vnde animalia deficiunt cessante motu cordis, & plantae cessante nutrimento. In his autem rebus non est ali-

quod motus principium, non dependens a primo mobili: quia ipsae animae animalium, & plantarum totaliter subiiciuntur impressionibus caelestium corporum: vnde motu caeli cessante, non poterit in eis motus remanere nec vita. Et sic patet quod in illa mundi inuolutione res praedictae non poterunt remanere.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod omnia opera Dei in aeternum perseuerant vel secundum se, vel in suis causis: sic enim, & animalia, & plantae remanebunt manentibus caelestibus corporibus, & elementis.

AD 2m dicendum, quod perpetuitas quae est secundum speciem, & non secundum numerum, est per generationem, quae, cessante motu caeli non erit.

AD 3m dicendum, quod intentio naturae est ad perpetuitatem in specie conseruanda durante motu caeli, per quem huiusmodi perpetuitas conseruari potest.

AD 4m dicendum, quod praedictae res faciunt ad decorem vniuersi secundum statum mutabilitatis in mundo, & aialis vitae in homine, & non aliter, vt dictum est.

AD 5m dicendum, quod in illa beatitudine sancti non indigebunt inuisibilia Dei per creaturas conspiciere, sicut in hoc statu, pro quo loquitur Apostolus, Sed tunc inuisibilia Dei per seipsa videbunt.

AD 6m dicendum, quod lignum vitae accipitur ibi metaphorice pro Christo, vel pro sapientia, de qua Prou. 3. Lignum vitae est his, qui apprehenderint eam.

AD 7m dicendum, quod desiderium perpetuitatis est in rebus creatis ex assimilatione ad Deum: vni-cuique tamen secundum suum modum.

AD 8m dicendum, quod opus creationis per ornatum animalium, & plantarum consumatur quantum ad primam mundi consumationem, quae attenditur secundum statum mutabilitatis mundi, in ordine ad complendum numerum electorum: non autem ad consumationem mundi simpliciter, vt dictum est.

AD 9m dicendum, quod elementa non dicuntur remunerari secundum se, quia nec secundum se aliquid meruerunt: sed dicuntur remunerari in quantum homines in eis remunerabuntur, prout scilicet eorum claritas in gloriam electorum cedet. Animalibus autem, & plantis homines non indigebunt, sicut elementis, quae erunt quasi locus gloriae ipsorum: & ideo non est simile.

AD 10m dicendum, quod licet quantum ad vitam, & cognitionem plantae, & animalia sint similia quae elementa: tamen quantum ad simplicitatem, quae facit ad incorruptionem, sunt elementa Deo similia.

AD 11m dicendum, quod in ipso homine continuatio quaedam naturarum apparebit; in quantum in eo congregatur, & natura corporis misti, & natura vegetabilium, & animalium.

AD 12m dicendum, quod alia fuit perfectio mundi creati, & mundi consumati, vt supra dictum est: & ideo non oportet vt sit de secunda perfecti ne, quod fuit de prima.

Lib. 3. cap. 8. & 9. t. 3.

Lib. 2. c. 88. & seq. to. 2.

D. 112. 4.

Ca. 7. de illi nom. a medio illius.

Ca. 5. a medio.

Lib. 1. com. 17. tom. 2.

In corp. ar.

In cor. art.

In cor. art.

AD



QVAEST. V. DE CONS. RERVM INESSE A DEO ART. X.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod vermis ille, qui ad pēnā impiorum deputatur, non est intelligendus corporaliter, sed spiritualiter: vt per vermen, stimulus suā cōscientiā intelligatur, vt Augu. in 20. de Ciui. Dei dicit. Et secundum eundem modum possunt exponi si qua similia inueniantur.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod rationes seminales, quae sunt in elementis, ad effectum producendum nō sufficiunt nisi motu celi coadiuuante, & ideo motu celi cessante non sequitur quod oporteat animalia vel plātas ēē: nec tamē sequitur, q̄ rōnes seminales sint frustra, quia sunt de perfectione ipsorū elemētorum.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod licet aliqua sint quae ad hōram ab igne non consumantur: nihil tamen est qd finaliter ab igne non consumatur, si diu in igne remaneat, vt Gale. dicit: & tamen ille ignis cōflagrationis mundi erit multo violentior quā iste ignis quo vti mur. Nec iterum ex sola ignis actione, corpora mista in illo igne destruetur: sed et ex cessatiōe motus celi.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod vniuersale tripliciter considerari potest, & secundum quemlibet modum considerationis aliquo modo verum est, quod vniuersale est semper. Potest enim vno modo considerari natura vniuersalis secundum q̄ abstrahit a quolibet esse, & sic verum est q̄ vniuersale est semper magis per remotionem causae determinantis ad aliquod tempus, quā per positionē causae perpetuitatis: de

ratione enim naturā vniuersalis non est, quod sit magis hoc tempore quā illo, per quem etiam modum materia prima dicitur esse vna. Alio modo potest cōsiderari secundum esse quod habet in singularibus, & sic verum est quod est semper: quia est quādoq; est suum singulare. sicut etiam dicitur esse vbiq; quia est vbiq; est suum singulare, cum tamen multa loca sint vbi sua singularia non sunt: vnde nec ibi est vniuersale. Tertio modo potest considerari secundum esse quod habet in intellectu. Et sic etiam verū est q̄ vniuersale est semper, praecipue in intellectu diuino.

ARTICVLVS X.

Vtrum corpora humana maneat motu celi cessante.

DE SIMO queritur vtrum corpora humana remaneant motu celi cessante. Et videtur quod non: quia dicitur prima ad Cor. 15. Caro, & sanguis regnū Dei non possidebunt: sed corpus hominis est ex carne, & sanguine. ergo in illo rerum sine humana corpora non remanebunt.

¶ 2 Præ. Omnis mistio elemētorum ex motu celi causatur, cum ad misionē alteratio requiratur: sed corpus humanum est corpus mistum ex elementis. ergo motu celi cessante remanere non potest.

¶ 3 Præ. Necessitas quae est ex materia, est necessitas absoluta, vt patet in secundo Phis. sed in corpore composito ex contrariis est necessitas ad corruptionem ex ipsa materia. ergo impossibile est quin talia corpora corrumpantur: & ita impossibile est quod remaneat post statum generationis, & corruptionis: corpora autem humana sunt huiusmodi. ergo impossibile est quod in illo rerum sine remaneant.

¶ 4 Præ. Homo cum brutis cōuenit in hoc, quod habet corpus sensibile: sed corpora sensibilia brutorum non remanebunt in illo mundi sine. ergo nec corpora humana.

¶ 5 Præ. Finis hominis est perfecta assimilatio ad Deum: sed Deo, qui incorporeus est, magis assimilatur illorum,

Li. 2. ex cō. 87. & 88. tom. 2.

tur anima a corpore absoluta, quā corpori vnita. ergo in illo statu finalis beatitudinis, animā absque corporibus erunt.

¶ 6 Præ. Ad perfectam hominis beatitudinē requiritur perfecta operatio intellectus: sed operatio animae intellectiua a corpore absoluta, est perfectior, quā animā corpori vnita: quia, vt dicitur in lib. de Causis, Omnis virtus vnita plus est infinita quā multiplicata. Formae autē separatae, in se vnita sunt: materia vero coniuncta, quodammodo ad plura diffunduntur. ergo in illa perfecta beatitudine animae non erunt corpori vnite.

¶ 7 Præ. Elementa quae sunt in misto appetunt naturaliter appetitu propria vbi: appetitus autem naturalis non potest esse vanus: vnde quod est contra naturam non potest esse perpetuum. non potest ergo esse quin elementa in corpore misto existantia quādoq; ad sua loca tendant, & sic corpus mistum corumpatur. ergo post corruptionis statum non remanebunt humana corpora, quae sunt mista.

¶ 8 Præ. Omnis motus naturalis cuiuscūque corporis a motu celi dependet. sed motus cordis, sine quo non potest esse humani corporis vita, est motus naturalis. ergo cessante motu celi remanere non poterit, & per consequens nec humani corporis vita.

¶ 9 Præ. Membra humani corporis, pro maiori parte sunt ordinata ad vsus cōpetentes vitae animalis: sicut patet de venis, & stomacho, & huiusmodi, quae ordinantur ad nutrimentum: animalis autem vita in homine non remanebit in illa beatitudine. ergo nec membra corporis, aliā enim frustra essent, & sic nec corpus humanum remanebit.

SED CONTRA est, quod dicitur prima ad Cor. 15. Oportet corruptibile hoc induere incorruptionē: hoc autem corruptibile corpus est. ergo corpus remanebit incorruptione indutum.

¶ 2 Præ. Philip. 3. dicitur, reformabit corpus humilitatis nostrae cōfiguratum corpori claritatis suae: sed Christus corpus quod semel in resurrectione resum p̄sit, nūquam deposuit, nec deponet. Ro. 6. Christus resurgens ex mortuis iā nō moritur. ergo & sancti in perpetuū viuunt cū corporibus, cū quibus resurgēt, & sic humana corpora post finem mundi manebūt.

RESPOND. dicendum, q̄ sicut Augu. dicit. 22. de Ciui. Dei. Porphyrius ponebat ad perfectam beatitudinem humanae animae, omne corpus fugiendū esse: & sic secundum eum anima in perfecta beatitudine existens, corpori vnita esse nō potest. Quam opi. tangit Orig. in suo Periarchoon dicens, quosdam opinatos fuisse sanctos corpora in resurrectione resumpta quandoque deposituros, vt sic ad Dei similitudinem in perfecta beatitudine viuant. Sed haec positio praeter hoc quod est fidei contraria, vt ex autoritatibus inductis, & pluribus aliis patere potest, etiam a ratione discordat. Non enim perfectio beatitudinis esse poterit, vbi deest naturae perfectio: cum autē animae, & corporis naturalis sit vnio, & substantialis nō accidentalis, non potest esse quod natura animae sit perfecta nisi sit corpori coniuncta: & ideo anima separata a corpore, non potest vltimam perfectionem beatitudinis obtinere. Propter quod etiam dicit Aug. in fine super Gene. ad lit. quod animae sanctorum ante resurrectionem non ita perfecte fruuntur diuina visione sicut postea: vnde in vltima perfectione beatitudinis oportebit corpora humana esse animabus vnita. Positio autem praemissa procedit secundum opinionem illorum,

Li. 22. c. 16 tom. 5.

In arg. sed contra.

Li. 12. c. 35. tom. 3.

illorum, qui dicunt animam accidentaliter vniri corpori: sicut nauam naui, aut hominem indumento.

In li. de anima cap. 10. a medio.

In art. praecedenti.

Vnde & Plato dixit, quod homo est anima corpore induta, vt Gregorius Nyssenus narrat. Sed hoc stare non potest, quia sic homo nō esset ens per se, sed per accidens: nec esset in genere substantiae, sed in genere accidentis, sicut hoc quod dico vestitum, & calciatū. Patet etiam, quod rationes supra inductae de corporibus mistis, nō habent locum in homine: nam homo ordinatur ad perfectionē vniuersi, vt essentialis pars ipsius, cum in homine sit aliquid quod non continetur virtute, nec in elementis, nec in caelestibus corporibus, scilicet anima rationalis. Corpus etiam hominis ordinatur ad hominem, non secundum animalē vitam tantum: sed ad perfectionem naturae ipsius. Et quamuis corpus hominis sit ex contrariis compositū, inerit tamen principium incorruptibile, quod poterit praeseruare a corruptione absque violentia: cum sit intrinsecū. Et hoc poterit esse sufficiens principium motus, motu celi cessante, cū a motu celi non dependat.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod per carnē & sanguinem intelligitur corruptio carnis, & sanguinis. Vnde in eadem autoritate subditur, neque corruptio incorruptelam possidebit.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod motus est causa misionis, secundum fieri: sed conseruatio eius est per formam substantialem, & vterius per principia caelo altiora, vt in superioribus quaestionibus patet.

art. 1. huius qu.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod anima rationalis ex perfecta vnione ad Deum, omnino super materiam victoriam habebit: & sic licet materia sibi relicta corruptibilis sit, tamē ex virtute animae incorruptionē sortietur.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod sensibilitas in homine est a principio incurruptibilis, scilicet ab anima rationali, in brutis autē est a principio corruptibilis: & ideo corpus sensibile hominis in perpetuum potest remanere, non autem corpus sensibile bruti.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod anima corpori vnita plus assimilatur Deo, quā a corpore separata, quia perfectius habet suam naturam. In tantū enim vnūquodq; Deo simile est, in quantum perfectum est, licet nō sit vnus modi perfectio Dei, & perfectio creaturae.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, q̄ anima corpori vnita non multiplicatur per modum formarum materialium, quae sunt diuisibiles diuisione subiecti, sed in se remanet simplex & vna: vnde eius operatio non impeditur ex corporis vnione, quando corpus omnino erit subiectū animae, nunc autē impeditur ex corporis vnione, pp hoc q̄ anima nō perfecte dominatur in corpore.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, q̄ appetitus naturalis elementorū tendendi in propria loca, per dominium animae in corpus retinebitur, ne dissolutio elementorum fiat: quia elementa perfectius esse habebunt in corpore hominis, quā in suis locis haberent.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod motus cordis in homine causabitur ex natura animae rationalis, quae a motu celi non dependet: & ideo motus ille non cessabit, motu celi cessante.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod omnia membra corporis remanebunt, nō propter vsus animalis vitae: sed propter perfectionem naturae hominis.

QVAESTIO VI.

De miraculis.

Et habet decem articulos.

¶ Primo enim queritur, Vtrum Deus possit in rebus

creatis aliquid operari praeter causas naturales, vel contra naturam, vel contra cursum naturae.

¶ Secundo, Vtrum omnia quae Deus facit contra naturā vel cōtra cursū naturae, possint dici miracula.

¶ Tertio, Vtrum creaturae spirituales sua naturali virtute possint miracula facere.

¶ Quarto, Vtrum boni Angeli, & homines per ali quod donum gratiae miracula facere possint.

¶ Quinto, Vtrum daemones cooperentur ad miracula faciēda.

¶ Sexto, Vtrum daemones vel Angeli habeant corpora sibi naturaliter vnita.

¶ Septimo, Vtrum Angeli, vel daemones possint corpora assumere.

¶ Octauo, Vtrum Angelus, vel daemon, vel corpus assumptū possit operationes viuētis corporis exercere.

¶ Nono, Vtrum operatio miraculi sit attribuēda fidei.

¶ Decimo, Vtrum daemones cogant aliquibus sensibilibus, & corporalibus rebus factis, aut verbis ad miracula faciēda, quae per magias artes fieri videntur.

ARTICVLVS PRIMVS.



V AESTIO est de miraculis. Et primo queritur, Vtrum Deus possit in rebus creatis aliquid operari praeter causas naturales, vel cōtra naturam, vel contra cursum naturae. Et videtur quod non: quia in gloss. Rom. 11. dicitur, Deus omnium naturarū conditor, nihil contra naturam facit.

Gloss. ordin. ibi cōtra naturam infer tus es.

¶ 2 Præ. Alia gloss. dicit ibidem, contra legem naturae tam Deus facere non potest, quā cōtra seipsum: contra seipsum autem nullo modo facere potest: quia seipsum negare non potest, vt dicitur secunda Tim. 2. ergo nec cōtra naturā ordinem, qui est lex naturae, Deus facere non potest.

¶ 3 Præ. Sicut ordo humanae iustitiae derivatur a diuina iustitia, ita ordo naturae derivatur a diuina sapientia: ipsa enim est quae disponit omnia suauiter, vt dicitur Sapient. 8. Sed contra ordinem humanae iustitiae Deus facere non potest: sic enim esset causa peccati, quod solum ordini iustitiae repugnat. cum ergo non minor sit Dei sapientia quā eius iustitia, videtur quod nec contra ordinem naturae facere possit.

¶ 4 Præ. Quandoquēque Deus operatur in creaturis per rationes seminales, non sit aliquid contra naturā cursum: sed non potest Deus aliquid conuenienter operari in natura praeter rationes seminales naturae inditas. ergo Deus non potest conuenienter contra cursum naturae facere. Probatio media. August. enim dicit in 3. de Trin. quod visibiles apparitiones patribus exhibitae sunt mediante ministerio angelorum, ex hoc quod Deus corpora regit per spiritus. Sed similiter corpora inferiora regit per superiora, vt in eodem libro ipse dicit: & similiter potest dici, quod effectus quoslibet regit per causas. cum ergo in causis naturalibus rationes seminales sint inditae, videtur quod Deus conuenienter non possit operari in effectibus naturalibus, nisi rationibus seminalibus mediāribus, & sic nihil fiet ab eo cōtra cursū naturae.

Li. 3. ca. 12. & 11. to. 3.

¶ 5 Præ. Deus non potest facere quod affirmatio, & negatio sint simul vera: quia cum hoc sit cōtra rationem entis, in quantum est ens, est etiam contra rationem creature: prima namque rerum creatarū est esse, vt dicitur in libro de Causis. Praedictum autem principium, cum sit primum inter omnia principia, in quod omnia alia resoluuntur, vt probatur in 4. Metaph. oportet quod in qualibet necessaria propositione includatur,

lib. 3. ca. 4. tom. 3.

In prop. 4.





Ad 6<sup>m</sup> dicendum, qd Deus non facit contra rationes naturales mutabili uoluntate, na Deus ab aeterno puidit, & uoluit se facturū qd i tpe facit. Sic ergo istituit naturę cursum, ut tamē pordinaretur in eterna sua uoluntate, qd pter cursum istū quandoq; facturus erat.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod Deus faciendo prater cursum naturę, non remouet totū ordinem uniuersi, in quo consistit bonum ipsius: sed ordinem alicui<sup>9</sup> particularis causę ad suum effectum.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, qd malum pönę est contra ordinem unius partis uniuersi ad aliam partem, & similiter malum cuiuslibet defectus naturalis: sed malum culpę est contra ordinem totius uniuersi ad finem ultimum, eo quod uoluntas, in qua est malum culpę, ab ipso ultimo fine uniuersi deordinatur per culpam, & ideo huiusmodi mali Deus causa esse non potest: contra hunc enim ordinem agere nō potest, licet posset agere contra ordinem primum.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, qd miraculum non fit a Deo nisi in creaturis pręexistētib; quę aliquo modo in operibus sex dierum pręexistēterunt. Vnde opera miraculosa materialiter in operibus sex dierū pręcesserunt: licet tunc non oportuerit aliquid miraculose fieri cōtra cursum naturę, quando natura instituebatur.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, qd natura est causa ordinationis in omnibus naturalibus, nō autē in oibus simpliciter.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, qd Logicus, & Mathematicus cōsiderant tantum res secundum principia formalia. Vnde nihil est impossibile in Logicis uel in Mathematicis, nisi qd est cōtra rei formale rationē. Et huiusmodi impossibile in se contradictionem claudit, & sic est p se impossibile. Talia autem impossibilia Deus facere non potest. Naturalis autē applicat ad determinatā materiam, vnde reputat impossibile etiam id, qd est huic impossibile. nihil autem prohibet Deum posse facere, quę sunt inferioribus agentibus impossibilia.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, qd ars diuina non totā seipsam explicat in creaturarum productione, & ideo secundū artem suam potest alio modo aliquid operari, quā habeat cursum naturę. vnde non sequitur, qd si potest facere contra cursum naturę, qd possit facere contra suā artem: nam & homo artifex potest aliud artificiatum facere per suā artē, contrario modo quā prius fecit.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, qd Philo. loquitur de his quę in natura aguntur: ea. n. aguntur sicut apta nata sunt agi.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, qd cursum naturę seruari est cōueniens, secundum quod est a diuina prouidentia ordinatus. vnde si ordo diuinę prouidentię habet qd aliquid secus agatur, non est inconueniens.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, qd non dicitur aliquid esse falsū simpliciter, & alicui, sicut aliquid dicitur esse impossibile simpliciter, & alicui: sed esse falsum simpliciter. vnde Deus non potest scire aliquod falsum, sicut non potest facere aliquid impossibile, qd simpliciter est impossibile: & tamen sicut potest facere aliquid impossibile alicui, ita potest facere aliquid ignotum alicui.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, qd omne per accidens reducitur ad aliquid quod est per se: unde nihil prohibet aliqd quod est per accidens (ad id quod est per se reductū) esse magis tale, sicut nix sua albedine disgregat uisum magis quā albedo parietis, eo quod albedo nix est maior albedine parietis: similiter remotio cursus Soritis est impossibilis p hoc, qd reducta ad hoc impossibile p se, pręteritū nō fuisse, qd cōtradictionē implicat. vnde nihil prohibet hoc esse magis impossibile, qd id qd est impossibile alicui, quā nō sit impossibile per accidens.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, qd in re qualibet naturalī est naturalis ordo, & habitudo ad causas omnes superiores. Er inde est qd illa quę fiunt in corporibus inferioribus ex impressione celestium corporum, non sunt uiolenta: licet uideantur esse cōtraria naturalibus motibus inferiorum corporum, ut patet in fluxu, & refluxu maris, qui sequitur motū Lunę. Et multo minus est uiolentū quod a Deo fit in istis inferioribus.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, qd quanto aliqua uirtus actiua, est altior, tanto eandem rem potest perducere in altiorē effectū. vnde natura potest ex terra facere aurū aliis elementis commissis, quod ars facere nō potest: & inde est, quod res aliqua est in potentia ad diuersa secundum habitudinem ad diuersos agentes. vnde nihil prohibet, quin natura creata sit in potentia ad alia quę fienda per diuinam potentiam, quę inferior potentia facere non potest. Et ista uocatur potentia obedientię, secundum qd qlibet creatura creatori obedit.

Ad 19<sup>m</sup> dicendum, quod ordinatio cuiuslibet rei creatę ad suam operationem. est a Deo: vnde, si ex diuina prouidentia pręter rerum naturalium operationē producitur aliquid effectus, nō est inconueniens.

Ad 20<sup>m</sup> dicendum, quod licet Deus faciat aliquid effectum pręter actionem causę naturalis: non tamē tollit ordinem causę ad suum effectum. vnde, & in igne fornacis remanebat ordo ad comburendum, licet nō combureret tres pueros in camino.

Ad 21<sup>m</sup> dicendum, qd quando Deus agit aliquid contra cursum naturę, nō tollitur totus ordo uniuersi: sed cursus, qui est ex ordine unius particularis rei ad aliam. vnde non est inconueniens, si aliquando cōtra cursum naturę aliquid fiat ad salutē hominis, quę cōsistit in ordinatione ipsius ad ultimū finē uniuersi.

ARTICVLVS II.

Vtrum omnia que Deus facit prater causas naturales, uel contra cursum nature, possint dici miracula.

Secundo queritur vtrum omnia quę Deus facit pręter causas naturales, uel contra cursum naturę, possint dici miracula. Et uidetur quod non: quia sicut ex verbis Aug. haberi potest, Miraculum est aliquid arduum, & insolitum supra facultatem naturę, & pręter spem admirantis apparens. Aliquando autem Deo operatur contra cursum naturę, etiam in minimis rebus: sicut cum ex aqua facit uinum, Io. secūdo capite, quę tamen operatio pręter operationem causarum naturalium fuit. ergo non omnia quę Deus facit pręter causas naturales, miracula dici possunt.

¶ 2 Pręter. Quod frequenter accidit, non potest insolitū dici: sed hmoi operationes diuinę pręter causas naturales Apostolorū tpe frequenter fiebant. vnde dicitur act. 5. quod in plateis ponebantur infirmi, & cet. ergo hmoi non erant insolita, & ita non erant miracula.

¶ 3 Pręter. Illud quod natura potest operari, non est supra facultatem naturę: sed quandoq; diuinitus fiunt pręter naturales causas, quę etiam natura facere posset, sicut patet cū Dominus curauit socrum Petri a febribus, quibus tenebatur, ut dicitur Luc. 5. ergo nō fuit supra facultatē naturę: & ita non fuit miraculū.

¶ 4 Pręter. Mortuū reuiuiscere, nō pot cōtingere p operationē nalis causę: sed resuscitatio mortuorū, quā Deo in fine oēs mortuos uiuificabit, est a sanctis expectata. vñ in simbolo dicitur. Expecto resurrectionē mortuorū: ergo nō omne illud qd Deus operatur pręter causas naturales, est pter spē humanā, & ita nō est miraculum.

¶ 5 Pręter.

Quæst. 3. art. 1. & 4.

¶ 5 Pręter. Creatio celi, & terrę, & etiam creatio animalium rationalium est a Deo pręter alias causas agentes: solus. n. Deus creare potest, ut in alia questione est habitum. Sed tamen hęc nō possunt dici miracula, quia hęc non fiunt ad gratię ostensionem, propter quā solam fiūt miracula ut Aug. dicit: sed ad naturę institutionē. ergo non omnia quę Deus facit pręter causas naturales, possunt dici miracula.

¶ 6 Pręter. Iustificatio impij fit a solo Deo pręter causas naturales, nec est miraculum, sed magis finis miraculi: ad hoc enim miracula fiunt, ut homines conuertantur ad Deum. ergo non omnia quę Deus facit pręter causas naturales sunt miracula.

¶ 7 Pręter. Magis est mirum qd aliquid fiat a minus potente, quā a magis potente: sed Deus est potentior quā natura, cum autem natura aliquid operatur nō dicitur esse miraculum: sicut cum operatur sanationē infirmi uel aliquid huiusmodi. ergo multo minus potest dici miraculum, quādo Deus illud operatur.

¶ 8 Pręter. Monstra fiunt contra naturam: nec tamen dicuntur miracula. ergo non omnia quę contra naturam fiunt, miracula dici possunt.

¶ 9 Pręter. Miracula fiunt ad fidei confirmationem: sed incarnatio uerbi non est ad confirmationem fidei, tam quā fidei argumentum, sed magis est sicut fidei obiectum. ergo non est miraculum, & tamen hoc solus Deus facit, nulla alia causa agēte. ergo non omnia quę Deus facit pręter causas naturales, sunt miracula.

SED CONTRA, Aug. dicit, qd triplex est rerū cursus, naturalis, uoluntarius, & mirabilis, ea autem quę solus Deus operatur pręter causas naturales, non pertinent ad cursum rerum naturalium, nec ad uoluntarium: quia nec natura nec uoluntas creata in eis operatur. ergo pntē ad cursū mirabilē, & ita sūt miracula.

¶ 2 Pręter. Ricardus de sancto Viçt. dicit, qd miraculū est op<sup>9</sup> creatoris, manifestatiuū diuinę uirtutis: hmoi autē sūt, qd a Deo pter cās naturales fiūt. ergo sūt miracula.

Anselmus in li. de peccato ori. ca. 11. 2. med.

Vide prima par. q. 105. ar. 7. li. 1. c. 2. circa med. 1. 3.

Tract. 8. in Ioan. 10. 3. Et 3. de m. ca. 5. tomj

ad contrarium effectum, uel ad contrarium modū faciendi, dicuntur proprie miracula: ea uero quę natura facit, nobis tamen uel alicui nostrum occulta uel etiam quę Deus facit, nec aliter nata sunt fieri nisi a Deo, miracula dici non possunt, sed solū mira uel mirabilia. Et ideo in definitione miraculi ponitur aliquid, qd excedit naturę ordinē, in hoc quod dicit, supra facultatem naturę, cui ex parte rei mirabilis respondet quod dicitur arduum. Et ponitur etiam aliquid qd excedit nostram cognitionē in hoc, quod dicitur, pręter spem admirantis apparens, cui ex parte rei mirabilis responderet, qd dicitur, insolitum. Nam per consuetudinem aliquid in nostram notitiā familiaris uenit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod arduū, qd ponitur in definitione miraculi, non pertinet ad rei magnitudinem secundum se consideratam: sed per cōparationem ad facultatē naturę. Vnde quod in quacūque parua re Deus operatur, quosā natura operari non potest, hoc arduum reputatur.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, qd insolitum dicitur miraculum, quia est contra consuetum cursum naturę, etiā si quod ridie iteraretur: sicut transubstantiatio panis in corp<sup>9</sup> Christi frequētat quotidie, nec tñ desinit esse miraculū: magis. n. debet dici solitū, qd in toto ordine uniuersi communitur accidit, qd quod in uno sola re cōtingit.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, qd circa ea, quę Deus miraculose facit, talis solet adhiberi distinctio, qd quaedam dicuntur fieri supra naturam, quaedam contra naturam, quędam pręter naturam. Supra naturam quidem, in quantum in illum effectum, quem Deus facit, natura nullo modo potest: quod quidem contingit dupliciter, uel quia ipsa forma inducta a Deo omnino a natura induci non potest, sicut forma glorię, quā inducet Deus corporibus electorum, & sicut etiam incarnatio uerbi: uel quia etsi talem formam possit in aliquid materiam inducere, non tamen in istam: sicut ad causandum vitam naturā potēs est, sed quod in hoc mortuō natura uitam causet, hoc facere non potest. Cōtra naturam esse dicitur, quando in natura remanet contraria dispositio ad effectum, quem Deus facit: sicut quādo conseruauit pueros illosos in camino, remanētē uirtute comburendi in igne, & quando aqua Iordanis stetit, remanētē grauitate in ea: & simile est quod uirgo peperit. Pręter naturam autem dicitur Deus facere, quando producit effectum, quem natura producere potest: illo tamen modo quo natura producere nō potest, uel quia deficiunt instrumenta, quibus natura operatur (sicut cum Christus conuertit aquam in uinum. Io. 2. quod tamen natura aliquo modo facere potest, dum aqua in nutrimentum uitis assumpta, suo tempore in succum uinę per digesta producitur) uel quia est in diuino ope maior multitudo quā natura facere consueuit, sicut patet de ranis, quę sunt productę in Agypto: uel quantum ad tempus, sicut cum statim ad inuocationē alicuius sancti aliquis curatur, quem natura non statim, sed successiue, & in alio tempore nō in isto curare posset, & sic accidit in miraculo inducto de socro Petri, vñ patet qd omnia hmoi, si accipiatur, & modus & factum facultatē naturę excedūt.

AD 4<sup>m</sup> dicendum qd resurrectio mortuorū, futura est pter spē naturę, licet nō sit pter spē gratię: de qua duplici spē habetur Rom. 4. In spē contra spē creditur.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, qd celi & terrę, & et alie rationales nō sunt in ordine naturali nata creari ab alia causa, qd a Deo: & ideo hmoi rerū creationes nō sunt miracula. Et similiter dicendum ad sextū de iustificatione impij.

Qd. dif. S. Tho. H 2 AD

Ad 7<sup>m</sup> dicendū, q̄ ea q̄ fiunt a natura fiunt et a Deo. Sed ea q̄ Deus miraculose facit, nō sūt a natura: & iō ratio nō procedit. Et præterea natura operans est causa manifesta nobis, Deus autē est causa occulta: & propter hoc magis miramur opera Dei, q̄ opera naturæ.

Ad 8<sup>m</sup> dicendū, q̄ monstra licet fiant contra naturā particularē, non tñ fiunt cōtra naturā vniuersalē.

Ad 9<sup>m</sup> dicendū, q̄ incarnatio uerbi est miraculum miraculorum, vt sancti dicunt, quia est maius omnibus miraculis, & ad istud miraculum omnia alia ordinantur: & propter hoc nō solum est inducens ad alia credendum, sed etiam alia miracula inducunt ad hoc, quod ipsum credatur. Nihil enim prohibet, unum miraculum inducere ad fidem alterius: sicut resuscitatio Lazari inducit ad futuram resurrectionem credendū.

ARTICVLVS III.

Vtrum creaturæ spirituales sua naturali uirtute possint miracula facere.

**T**ertio quæritur vtrum creaturæ spirituales sua naturali uirtute possint miracula facere. Et videtur quod sic. Quod enim potest uirtus inferior, multo magis potest uirtus superior: sed uirtus creaturæ spiritualis est supra uirtutem naturæ corporalis: unde dicitur Iob. 4. 1. Non est potestas super terram, quæ ei possit comparari. ergo creaturæ spiritualis potest facere illos effectus quos natura facit. Quando autem effectus naturalis sit nō a causa naturali, sed occulta, est miraculū. ergo creaturæ spūalis pōt facere miracula.

¶ 2 Præ. Quanto aliquid est magis actū, tātō aliquid est magis actiuum, eō quod vnūquodq; agit in quantum actu est: sed formæ quæ sunt creaturæ rationales sunt magis actuales quàm formæ quæ sunt in creatura corporali, eō q̄ sunt magis immateriales. ergo sunt magis actiue. Sed formæ quæ sunt in natura corporali producantur sui similes in natura. ergo multo magis possunt hoc facere formæ, quæ sunt in mente creaturæ spiritualis: & sic poterit creaturæ rationalis facere effectus naturales præter causas naturales, qd̄ est miraculosū.

¶ 3 Præ. Intellectus angeli est propinquior diuino intellectui, quàm intellectus humanus: sed in intellectu humano sunt aliquæ formæ actiue, quæ scilicet sunt in intellectu practico, vt formæ artis. ergo multo fortius in intellectu angeli sunt formæ actiue, nam ideas intellectus diuini constat esse maxime actiue. Sed dices, q̄ formæ actiue quæ sunt in intellectu angeli, applicantur ad effectum mediante corporali agente, sicut etiā formæ intellectus humani.

¶ 4 Sed contra. Omnis uirtus quæ nō potest exire in actum nisi mediante instrumentō corporali, frustra datur alicui, nisi detur ei organum corporale (frustra enim potentia motiua esset data animali, nisi daretur ei instrumenta motus) sed angelo nō est naturaliter corpus unitum. ergo uirtus sua nō requirit ad sui operis executionem corporeum actiuum.

¶ 5 Præ. Omnis uirtus quæ excedit proportionē sui organi, potest habere aliquam actionem præter illud organum: quia enim oculus nō adæquat uirtutē rationis anime, efficit anima multas operationes nō per oculum: sed corpus nō potest esse proportionatum ad totam uirtutē angeli. ergo potest angelus effectus aliquos facere nō mediāntibus corporeibus: & sic uideatur, q̄ uirtute natura sua possit miracula facere.

¶ 6 Præ. Plus excedit uirtus angeli omnem uirtutem corpoream, quàm corpus celi excedat elementaria corpora:

sed ex uirtute celestis corporis fiunt aliqui effectus in istis inferioribus absque actionibus qualitatum actiuarum, & passiuarum, quæ sunt propria uirtutes elementorū. ergo multo fortius ex uirtute angeli possunt aliqui effectus in rebus naturalibus produci nō mediāntibus uirtutibus corporum naturalium.

¶ 7 Præ. Secundum Augustinum in tertio de Tri. omnia corpora a Deo per spiritum uitę rationalem reguntur: & hoc idem dicit Greg. in. 4. Dial. & sic uidetur, quod motus celi, & totius naturæ sit ab angelis, sicut motus humani corporis est ab aia: sed ab aia imprimuntur formæ in corpus præter uirtutes naturales corporis actiue. ex sola. n. imaginatione aliquis calefit, & infrigidatur, & incurrit quandoque febrē uel etiam lepram, ut medici dicunt. ergo multo fortius ex sola conceptione angeli mouentis cælum, præter actionē causatū naturalium, possunt sequi aliqui effectus in istis inferioribus: & sic potest angelus facere miraculum. Sed dices quod hoc accidit ex eo quod anima est forma corporis, nō autē angelus forma corporalis creaturę.

¶ 8 Sed contra, quicquid provenit ex anima per eius operationem, provenit ex ea in quantum est motor, non in quantum est forma (non enim per operationē anima est forma corporis, sed motor) prædictę autem impressiones, quæ fiunt in corpus ab anima, sequuntur impressionē aia aliqd̄ imaginantis. ergo non sunt ab aia in quantum est forma, sed in quantum est motor.

¶ 9 Præ. Ex hoc Deus mirabilia facere potest, quia eius uirtus est infinita. Sed in libro de Causis dicitur quod uirtus intelligentiæ est infinita, præcipue ad inferius: quod etiam probari potest ex hoc, quod mouet motū celi, vt ostensum est, qui natus est esse sempiternus: sempiternum. n. motū mouere nō potest nisi uirtus infinita, ut probatur in. 8. Physicor. ergo uidetur q̄ angelis possint miracula facere etiam naturali uirtute.

¶ 10 Præ. In lib. de Causis dicitur, quod uirtus omnis unita plus est infinita, quàm uirtus multiplicata. Et ibidem Comm. dicit, q̄ quanto uirtus intelligentiæ magis aggregatur, & unitur, magnificatur, & uehementior fit, & efficit operationes mirabiles: loquitur autē ibi Comm. de naturali uirtute intelligentiæ (nam uirtutem gratiæ nō cognouit) ergo angelus (sua uirtute naturali mirabilia facere potest. Sed dicendum, quod angelus potest mirabilia facere nō uirtute propria: sed uirtute naturalibus rebus a Deo indita, applicando huiusmodi res ad effectum, quem intendit.

¶ 11 Sed contra, Applicatio huiusmodi seminum naturalium, in quibus existunt actiue uirtutes naturæ ad effectum aliquem, esse nō potest nisi per motum localem: sed eiusdem rationis esse uidetur, quod corpora obediunt uel nō obediunt substantiæ spirituali ad motum localem, & alios motus: nam quilibet motus naturalis habet proprium, & determinatum motorem, ergo si possunt angeli suo imperio applicare huiusmodi semina ad effectum naturæ per motum localem, poterunt etiam per motum alterationis uel generationis formam aliquam in materia inducere ex solo imperio, quod est mirabilia facere.

¶ 12 Præ. eiusdem uirtutis, secundum genus est imprimere formam in materia, & impedire ne imprimatur: sicut. n. uirtute corporis forma ignis in dubio in materia: ita uirtute aliquius corporis talis forma in dubio impeditur: sed a uirtute spūalis creaturę impeditur, nō ab agere naturali formam in materia imprimat. dicitur. n. esse expertus uirtute alio uel scripti, alius in igne positus nō fuit coactus, qd̄ quilibet nō fuisse operationis diuina.

Lib. 3. den. cap. 4. to. 1. 4. dialo. 6. non proci a sine.

In prop. 16. to. 1. ter opus Arist.

Li. 8. co. 80. tom. 2. In prop. 17. to. 3. ter opus Arist.

Li. 3. cap. 8. in princ.

Vide. 1. par. q. 101. ar. 2. Aug. lib. 2. ca. 10. a medio to. 3.

ne, quæ pro meritis sine aliquibus scriptis, pœnas a sanctis suis repellit: & sic remanet, quod fuerit factū demonis uirtute. ergo uidetur, quod pari ratione fieri possit, quod spiritualis creatura ex solo imperio formam in materia inducere possit absq; corporali agente. Et nihilominus hoc ipsum miraculosum uidetur, quod homo in igne positus nō comburatur: sicut patet in miraculo trium puerorum.

¶ 13 Præ. nobilior est forma, quæ est in imaginatione & in sensu, quàm forma, quæ est in materia corporali, quanto est magis immaterialis: sed spiritualis creatura in phantasiā & sensum potest imprimere aliquam formam, vt uideatur aliquid aliter quàm sit. vn de dicit August. in. 18. lib. de Ciuit. Dei, Nec sane demones naturas creant: sed specietenus quæ a Deo uero sunt creata, commutant. & postea subiungit, quod hoc fit per immutationem phantasię. ergo multo fortius potest imprimere formam in materia corporalem, & sic idem quod prius. Sed dicendum, quod in uariatione phantasię a demone nō fit per hoc, quod nouæ formæ imprimantur: sed per compositionem & diuisionem formarum præexistentium.

¶ 14 SED CONTRA. Anima est nobilior quàm natura corporalis. Si ergo demō per suam uirtutem potest facere illud, quod est propria operatio anime sentiendi, scilicet componere & diuidere imagines, uidetur quod multo fortius possit facere sua uirtute operationes naturę corporeę, & sic idem quod prius.

¶ 15 Præ. sicut se habet uirtus ad uirtutem, ita se habet operatio ad operationem: sed uirtus angeli nō dependet a uirtute creaturæ corporalis. ergo nec eius operatio ab operatiōe creaturæ corporalis, & sic præter naturales causas potest miraculose operari.

¶ 16 Præ. sicut facere aliquid ex nihilo est infinita uirtus, propter infinitam distantiam entis ad nihil: ita reducere aliquid in actum de potentia, subest uirtuti finitæ: inter uirtutes autem finitas maxima est uirtus angeli. ergo angelus sua uirtute potest educere in actum omnes formas, quæ sunt in potentia materię, absq; actione alicuius causę naturalis, & sic idē qd̄ prius.

¶ 17 Præ. Omne agens impeditum agit, & patitur: sed angelus agens in ista corporalia nullo modo patitur ab eis. ergo nō impeditur quin sua actione possit miracula facere præter causas naturales agendo.

¶ 18 SED CONTRA. Ex hoc Deus miracula facit, q̄ natura est ei subiecta, nō est autē subiecta angelis: nō n. angelis subiecti Deo orbē terrę, vt dicitur ad Hebræos scđo. ergo angeli sua nali uirtute miracula facere nō possunt.

¶ 19 Præ. Au. dicit in tertio de Tri. q̄ nō est putadū angelis transgressorib; ad natū seruire corpaliū rerū materiā: seruiret autē eis si ex uirtute suę naturę creatura spūalis miracula facere posset. ergo miracula facere nō possunt.

RESPON. Dicendum q̄ Aug. in secūdo de Tri. postquam quæstionē istā pertractauerat, diligenter concludit in fine, Mihi omnino uile est, vt meminerim uirium mearū, statresq; meos admoneā, vt meminerit suarū: ne ultra q̄ tutū est, humana progrediat infirmitas: quæ admodū. n. hoc faciunt angeli, uel potius quæ admodū Deus hoc faciat per angelos suos, nec oculos uacue pe netrare, nec fiducia rationis enucleare, nec pro uectu mentis comprehendere ualeo: vt tñ certus loquar ad omnia, quæ requiri de his rebus possunt, quā si essem Angelus, aut Propheta, aut Apostolus. Vnde, & hac moderatione adhibita absque assertionē, & sententię melioris præiudicio procedendum est, quātum ratio & auctoritas poterit adiuuare. Sciendum est ergo q̄

circā hanc quæstionem inueniuntur. Philosophi differunt. Auicenna namque posuit, q̄ substantia spiritalis, quæ cælum mouet, nō solum mediante celesti motu effectus in inferioribus corporibus causat: sed etiā præter omnem corporis actionem, uolens q̄ materia corporalis multo magis obediat conceptioni, & imperio prædicto spiritalis substantiæ, quàm cōtrariis agentibus in natura, uel cuiusque corpori agenti. Et ex hac causa provenire dicit, q̄ quandoq; inuistatę pmutationes fiunt aeris, & infirmitatum curaciones, quæ nos miracula appellamus. Et ponit exēplum de anima, quæ corpus mouet: ad cuius imaginationē absque omni alio corporali agente transmutatur corpus, & ad calorem, & ad frigus, & quandoq; ad febrē uel lepram. Hæc autem positio, satis conuenit principiis ab eo suppositis: ponit enim quod agentia naturalia solummodo disponunt materiā. Formæ autem substantiales sunt a substantia spiritali, quàm appellat datorem formarum: unde materia ex naturali ordine obedit spiritali substantiæ ad recipiendum ab ea formam, & ideo nō est mirum si etiam præter ordinem corporalium agentiu, aliquas formas solo imperio in materiam imprimat. Si. n. materia obedit substantiæ separatæ ad receptionem formæ substantialis, nō erit inconueniens si obediat ad recipiendum etiā dispositiones ad formā: hoc. n. patet esse minoris uirtutis. Sed secundum opinionem Arist. & sequentium eum, hoc nō potest stare: probat enim Arist. duplici ratione, quod formæ nō imprimuntur in materiam ab aliqua substantia separatā, sed reducuntur in actum de potentia materię per actionē formę in materia existentis. Quarum primam ponit in. 7. Metaphy. quia secundum q̄ ibi probatur, id quod fit proprie, est compositum, nō forma uel materia: compositum enim est qd̄ proprie habet esse: omne autē agens agit sibi simile. unde oportet, q̄ id qd̄ est faciens res naturales actu existere per generationem sit compositum; nō forma sine materia, hoc est substantia separatā. Alia probatio ponitur in 8. Physicorum, quia cum idem semper natum sit idē facere, qd̄ aut generatur uel corrumpitur, uel alteratur, aut augetur uel diminuitur, nō semper eodem modo se habet, oportet q̄ illud quod est generans, & mouens secundum huiusmodi motus, nō sit semper eodem modo se habens, sed aliter, & aliter: hoc autem nō potest esse substantia separatā, quia omnis talis substantia est immobilis: omne enim quod mouetur, corpus est, ut in 6. Physico. probatur. Vnde id quod est immediata causa reducens formam de potentia in actum per generationem, & alterationē, est corpus aliter, & aliter se habens fm quod accedit, & recedit per motum localem. Et inde est, q̄ substantia separatā suo imperio in corpore causat immediate motum localem, & eo mediante causat alios motus, quibus mobile acquirit aliquam formam, & hoc rationaliter accidit. Nā motus localis est primus, & perfectissimus motuum, ut pote qui nō uariat rem quantum ad rei intrinsecā, sed solum quantum ad exteriorem locum: & ideo per primū motum suum, scilicet localem, corporalis natura a spiritali mouetur. Secū dū hoc ergo corporalis creatura obedit imperio spiritali, secundum naturalem ordinem ad motum localem, nō autem ad alicuius formæ receptionem. quod quidem intelligendum est de natura spiritali creatura, cuius uirtus, & essentia est limitata secundum determinatum genus: nō de substantia spiritali increata, cuius uirtus est infinita, nō limitata ad aliquod Qd̄ disp. S. Tho. H 3 60

Opinio Auicennæ li. 9. metaph. 2.

Li. 7. co. 2. 27. & 32. tom. 3.

Li. 6. co. 86. vltimē ad. 90 tom. 2.



genus f; regulā alicuius generis. Et huic opinioni quā  
 1. lib. 3. ca. 8. Trin. q̄ angelis non seruit ad nutum materia corpora  
 & 9. tom. 3. lis. In hoc tamen differt sentētia fidei a positione Phi-  
 losophorum: Philosophi. n. prādicti ponunt substan-  
 tias separatas mouere, suo imperio caelestia corpora  
 motu locali: motum autem localem in istis inferiori-  
 bus non causari immediate a substantia separata, sed  
 ab aliis mouentibus naturaliter, aut voluntarie, aut  
 violenter. Vnde, & Alexand. Commen. omnes effectus  
 qui attribuuntur a nobis angelis vel dāmonibus in  
 istis inferioribus, attribuit impressioni corporum cae-  
 lestium: quod non videtur sufficienter esse dictū. Nam  
 hmoi effectus non fiunt aliquo determinato cursu: sicut  
 licet ea quae fiunt per actionem naturalem superiorū  
 uel inferiorum corporum. Et praeterea aliqui effectus  
 inueniuntur, in quos nullo modo corpora caelestia pos-  
 sent: sicut quod virgā conuerterentur statim in ser-  
 pentes, & multa huiusmodi. Fidei autem sententia est,  
 q̄ non solum corpora caelestia suo imperio mouent  
 localiter: sed etiam alia corpora Deo ordinante, & per  
 mittente. Mouēt ergo localiter suo imperio corpora,  
 in quibus est uis actiua naturalis ad aliquem effectū  
 producendum, quae Aug. appellat naturā feminā, &  
 sic operatio eorū non erit per modū miraculi, sed p̄  
 modū artis. In miraculis. n. producuntur effectus ab-  
 que actionib⁹ naturalibus, a causa supernaturali: pro-  
 ducere autem aliquem effectū, quem uel natura pro-  
 ducere non potest, uel non ita conuenienter, median-  
 te actione principiorum naturalium, artis est. Vnde Phi-  
 losophus dicit in 2. Physic. q̄ ars imitatur naturam, &  
 quādam perficit, quae natura facere nō potest, in quibus  
 dam ē naturam iuuat. Sicut medicus iuuat naturam  
 ad sanandū, alterandū, & digerendo, per appositionē  
 eorum quae ad hoc naturalem uirtutē habent. In effe-  
 ctibus aut hmoi producendis ars angeli boni uel ma-  
 li efficacior est, & meliores effectus facit quā ars hu-  
 mana, & hoc propter duo. primo, quia cum effectus  
 corporales in inferioribus maxime dependant a cae-  
 lestibus corporibus, tūc praecipue ars potest fortiri ef-  
 fectum, quando uirtus caelestis corporis ad hoc coo-  
 peratur. Vnde in operibus agriculturā, & medicinā  
 ualet consideratio motus, & situs Solis, & Lunae, &  
 aliarum stellarum, quarum uirtutes, situs, & motus  
 multo certius cognoscunt angeli naturali cognitione  
 quā homines. Vnde horas eligere possunt meli⁹, in  
 quibus uirtus caelestis corporis ad effectus intentos  
 magis cooperetur, & haec uidetur esse ratio quare Ni-  
 gromantici in inuocationibus dāmonum situs stella-  
 rum obseruant. Secunda ratio est, quia uirtutes acti-  
 uas, & passiuas in corporibus inferioribus melius no-  
 uerunt q̄ homines, & facilius, & celerius applicare  
 possunt ad effectum, utpote qui imperio suo corpora  
 localiter mouent: unde ēt Medici mirabiliores effe-  
 ctus in sanando faciunt, qui plura de uirtutibus rerū  
 naturalium sciunt. Tertia ratio potest esse, quia cum  
 instrumentum agat. non solum in uirtute sua, sed in  
 uirtute mouentis (in de ēt corpus caeleste aliquem ef-  
 fectum habet ex uirtute substantiē spiritualis mouētis:  
 sicut q̄ est causa uitę, ut patet in animalibus ex putre-  
 factione generatis, & calor naturalis in quantum est in-  
 strumentum animę uegetabilis, agit ad speciem carnis.)  
 non est inconueniens ponere quōd ipsa corpora natu-  
 ralia, in quantum sunt mota a spiritali substantia, for-  
 tiantur maiorem effectum. Quod uideri potest ex hoc  
 quod Gen. 6. dicitur, Gigantes erant super terram in

diebus illis: postquā. n. ingressi sunt filii Dei ad filias  
 hominum, illaq; genuerunt, isti sunt potentes a seculo  
 uiri famosi. & glo. quēdam ibidem dicit, q̄ non est  
 incredibile a quibusdā dāmonibus, qui mulieribus  
 sunt incubi, huiusmodi homines, s. Gigantes, esse pro-  
 creatos. Sic ergo patet q̄ angeli boni uel mali, uirtute  
 naturali, miracula facere nō possunt: sed quosdā mira-  
 biles effectus, in quibus eorū operatio ē p̄ modū artis.  
 Ad PRIMVM ergo dicendum, quōd licet natu-  
 ralis potestas angeli, uel dāmonis sit maior quā natu-  
 ralis potestas corporis: non tamen est ad hoc, q̄ im-  
 mediate formā in materia inducat, sed mediante cor-  
 pore: vnde hoc facit nobilior q̄ corpus, quia primum  
 mouens principaliter est in agendo quā secundum.  
 Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quōd formę rerum naturalium  
 in mente angelica existentes sunt magis actuales q̄  
 formę, quę sunt in materia, & propter hoc sunt imme-  
 diatum principium perfectioris operationis, quae est  
 intelligere. Operatio uero, quae est actio materiam  
 transmutans, non sunt immediatum principium: sed  
 mediante uoluntate, & uoluntas mediante uirtute, &  
 uirtus immediate mouet motū localem, quo motu me-  
 diante, est causa aliorū motuum, & est causa aliqua in-  
 ductionis formę in materia.  
 Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quōd formę et quę sunt in intel-  
 lectu humano, non sunt actiua rerum artificialium: nisi  
 mediante uoluntate, & uirtute motiua, & organo na-  
 turalibus, & instrumentis artificialibus.  
 Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quōd uirtus cui potest aliquid  
 organum adhiberi, qd sibi respondeat, quātum ad om-  
 nem operationem, debet habere organum coniu-  
 ctum, sicut uirtus uisua, oculum. Nullum autē corpus  
 poterat hoc modo angelo respondere, quod eius uir-  
 tutem adaequaret: & ideo non habuit angelus corpo-  
 reum organum naturaliter coniunctum. Vnde & Phi-  
 losophi, qui posuerunt substantias separatas nō habe-  
 re effectus in istis inferioribus, nisi mediante caelo, po-  
 stulerunt aliquam substantiam spirituales uniri caelo,  
 ut proprio instrumento, quam animam caeli dicebāt.  
 Aliam uero non unitam dicebāt intelligentiā, a qua  
 mouetur anima caeli, sicut desiderans a desiderato.  
 Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quōd angelus, & si caelum mo-  
 ueat: potest tamen habere actionem in hac inferiora  
 absq; motu caeli, mouendo alia corpora, & absq; om-  
 ni corpore intelligendo: licet forma in materia absq;  
 corporali agente imprimere non possit.  
 Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quōd caelum cum sit agens corpo-  
 reum, potest esse immediatum alterans, & mouēs ad  
 formam: non est autem simile de angelis.  
 Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quōd anima naturali ordine suo  
 imperio mouet corpus localiter, nam uis eius appeti-  
 tiua est imperans motum, & corpus obedit ad nutū,  
 quod ēt est per uirtutes motiuas, quae sunt organis af-  
 fixae, & fluūt ab anima in corpus, qd est ab anima for-  
 matum. Aliae uero alterationes, ut calefactionis, infri-  
 gidationis, & similibus, sequuntur ab anima median-  
 te motu locali. Patet etiā q̄ ex ipsa imaginatione sequi-  
 tur passio, per quā aliquo modo variatur motus cor-  
 dis, & spiritūū: ex quibus uel retractis ad cor, uel dif-  
 fusis in membra, sequitur aliqua alteratio in corpore,  
 quę etiam potest esse infirmitatis causa, praecipue si sit  
 materia disposita. Et per hoc patet solutio. Ad 8<sup>m</sup>  
 Ad 9<sup>m</sup> dicendum, q̄ uirtus Angeli dicitur infini-  
 ta inferior, in quantum nō est uirtus in materia recepta,  
 & p̄ hoc nō limitatur ab inferiori recipiente. Non ta-  
 men est infinita superior, ut supra dicitur, quia a Deo

Glossa ordi-  
naria ibi.

lib. 9. super  
gene. ca. 17.  
id innuit.

li. 2. co. 12.  
& 79. 10. 2.

In cor. art.

In cor. art.

In cor. art.

Hom. 34. in  
euang. non  
multum an-  
te medium.

In corp.

recipiuntur in Angelo esse finitum. Et ideo eius substan-  
 tia determinatur ad aliquod genus, & per consequēs  
 eius uirtus determinatur ad aliquem modum agēdi,  
 quod de Deo dici non potest.  
 Ad 10<sup>m</sup> dicendum, q̄ licet Angel⁹ faciat res mirabiles,  
 p̄ modū artis, ut supra dictū est: nō tñ facit miracula.  
 Ad 11<sup>m</sup> dicendum, q̄ licet motus locales inferiorū  
 corporū sint a determinatis motoribus naturalib⁹,  
 sicut, & alii motus: tamē corporalis creatura naturali  
 ordine, obedit spiritali ad motum localem, non ad  
 alios motus: ratione supradicta: & praecipue si uirtus  
 eius non est determinata ad aliquod corpus, sicut est  
 uirtus animae ad corpus sibi coniunctum.  
 Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quōd sicut substantia spiri-  
 tualis creata non potest suo imperio imprimere  
 formam in materia: ita non potest suo imperio im-  
 pedire, quin imprimatur ab agente naturali. Et si hoc  
 aliquando faciat, facit per appositionem alicuius  
 impedimenti naturalis: quamuis sensus humanos la-  
 teat, & praecipue cum possit flammam ignis localiter  
 mouere, ut combustibili non tantum appropinquet.  
 Ad 13<sup>m</sup> dicendum, q̄ creatura spiritalis separata po-  
 test immutare phantasiam naturali uirtute, non per  
 imperium inducendū formas in organo phantasie,  
 sed per aliquam commotionem spirituum, & humo-  
 rū: patet. n. q̄ aliqua transmutatione in his facta, phan-  
 tasmatata apparent, ut in phreneticis, & dormientib⁹.  
 Et ad hęc phantasie imitationem, & quēdā res natura-  
 les dicuntur efficacia habere, quib⁹ nigromāticis uti dicū-  
 tur ad uisus illudēdos. Et p̄ hoc patet responsio ad. 14<sup>m</sup>  
 Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quōd sicut uirtus angeli est  
 supra uirtutem corporis caelestis, ita & operatio, ut di-  
 ctum est: non tamen ad hoc quōd immediate for-  
 mam in materia solo imperio inducat.  
 Ad 16<sup>m</sup> dicendum, q̄ finita uirtus potest de potentia  
 in actum aliquid adducere: non tamen quolibet fini-  
 ta, nec quolibet modo. Quolibet enim uirtus finita  
 habet determinatum modum agēdi.  
 Ad 17<sup>m</sup> dicendum, q̄ etiā nihil impedit agens ali-  
 quod, non potest id ad quod uirtus sua non se exten-  
 dit: sicut ignis non potest infrigidare, etiam si nihil ex-  
 terius impedit. Vnde nō sequitur q̄ si angeli nō pos-  
 sunt imperio suo formam in materia inducere, quōd  
 ab extrinseco impediatur: sed quia ad hoc uirtus eo-  
 rum naturalis non se extendit.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum boni angeli, & homines per aliquod donum  
gratię miracula facere possint.

Quarto queritur, utrum boni Angeli, & homines  
 per aliquod donum gratię miracula facere pos-  
 sint. Et uidetur q̄ sic. Ordines Angelorum non sunt  
 constituti nisi ad ea quae Angeli faciunt: sed ordo ali-  
 quis Angelorum institutus est ad miracula faciendū.  
 Dicit enim Grego. in Homil. quadam, q̄ uirtutes sūt,  
 per quas signa, & miracula frequētius fiunt. ergo An-  
 geli per gratiam miracula facere possunt.  
 2<sup>a</sup> Præ. Act. 6. dicitur, Stephanus plenus gratiā, &  
 fortitudine, faciebat prodigia, & signa magna in popu-  
 lo. Non autem praemitteret Dei gratia, nisi actus se-  
 quens eum gratia procederet. ergo per uirtutem gratię  
 etiam homines miracula facere possunt.  
 3<sup>a</sup> Præ. Donum gratię non datur nisi ad id quōd p̄  
 habentem gratiam fieri potest: sed aliquibus datur do-  
 num gratię gratis datæ ad miracula faciendā: vnde di-

cit prima ad Cor. 12. Alij datur gratia sanitatū in uho  
 spiritu, alij operatio uirtutū. ergo sancti per gratiā mi-  
 racula facere possunt. Sed dicebatur q̄ sancti dicuntur  
 miracula facere nō agēdo, sed impetrādo a Deo ut fiat.  
 4<sup>a</sup> Sed contra, impetratio orationis fit per ea quae red-  
 dunt orationem Deo acceptā: hoc aut fit per fidē, cha-  
 ritatē, & alias uirtutes pertinentes ad gratiā gratū fa-  
 cientē. non ergo oportet ad signa faciēda dari sanctis  
 aliquod donum gratię gratis datæ.  
 5<sup>a</sup> Præ. In secundo dialogo. Greg. dicit, q̄ qui deuo-  
 tamente Deo adherent, cum rerum necessitas expo-  
 scit, exhibere signa modo utroque solent, ut mira que  
 que aliquando ex prece faciant, aliquando ex potesta-  
 te. Quod aut aliquis ex potestate facit, operando facit  
 non solum impetrando. ergo Angeli, & sancti homi-  
 nes etiam agendo miracula faciunt.  
 6<sup>a</sup> Præ. Triplex est rerum cursus. fm Ansel. natura-  
 lis, uoluntarius, & mirabilis: sed in cursu rerum natu-  
 rali, angeli tāquam medij inter Deum, & corpora natu-  
 ralia aliquid agunt, quia ut dicit Aug. in tertio de  
 Trinita. Omnia corpora a Deo reguntur per spiritum  
 uitę rationalem. & Greg. in quarto dialogo dicit, Ni-  
 hil in hoc mundo uisibile, nisi per creaturam inuisibi-  
 lem disponi potest: Similiter etiam cursum rerum uo-  
 luntarium: nam ipsi angeli sūt medij inter nos, &  
 Deum, illuminationes a Deo acceptas in nos deferen-  
 tes. ergo etiam in cursu rerum mirabiliū angeli sūt  
 medij, ita quōd eis agentibus miracula fiant. Sed di-  
 cendum, quōd angeli sūt medij non sicut agētes uir-  
 tute propria, sed uirtute diuina.  
 7<sup>a</sup> SED CONTRA: Quicumq; operatur in uirtute  
 alterius, aliquo modo agit id quod fit per illam uirtu-  
 tem. Si ergo angeli in uirtute diuina operantur admi-  
 racula faciendā, ipsi aliquo modo agunt.  
 8<sup>a</sup> Præ. Lex uetus miraculose a Deo est tradita: un-  
 de habet Exo. 19. q̄ cœperunt audiri tonitrua, ac mica-  
 re fulgura, & nubes densissima operire montem: sed  
 lex data est per angelos, sicut habetur Gal. 3. ergo per  
 angelos miracula fiunt.  
 9<sup>a</sup> Præ. Aug. dicit in primo de doctrina Christiana,  
 Omnis res, quae habetur, & non datur, si in dando de-  
 ficit, non dū habetur quomō habenda est: sed potestas  
 faciendū miracula est in Deo, & si alteri daret in eo nō  
 deficeret. ergo si nō dedit alijs hanc potestātē, uidetur  
 q̄ nō habeat eā qualiter habēda est: & ita uidet q̄ ange-  
 lis, & hominib⁹ De⁹ dederit potestātē miracula faciēdi.  
 SED CON. est q̄ dicit in Ps. Qui facit miracula magna sol⁹  
 2<sup>a</sup> Præ. sicut dicit Ber. in libro de Dispensatione, &  
 precepto: Ille solus pōt legē immutare uel dispētare in  
 lege, qui legē cōdidit: sicut patet in legibus humanis,  
 q̄ solus Imperator, pōt legē immutare q̄ legē cōdidit:  
 sed solus Deus legē naturalis cursus instituit. ergo ip-  
 se solus pōt miracula facere, p̄ter cursū nālem agēdo.  
 RESPONDEO dicendū, q̄ Angeli supra naturalem  
 potestatem quā habent agēdi, possunt aliquid p̄ do-  
 nū gratię, in quantum sunt diuine uirtutis ministri. Et po-  
 test dici, q̄ ad miracula faciēda angeli tripliciter operā-  
 tur, uno modo precibus impetrādo: qui modus, & ho-  
 minibus, & angelis pōt esse cōmunis. alius modus est  
 secundū q̄ Angeli materiā disponūt suā naturali uirtu-  
 te ad hoc, q̄ miraculū fiat: sicut dicit q̄ in resurrectio-  
 ne colligent pulueres mortuorū, qui diuina uirtute re-  
 ducentur ad uitā: sed hic modus proprius est Angelo-  
 rū. nā humani spiritus, cum sint corporibus uniti in  
 exteriora operari non possunt: nisi corpore mediante  
 ad quod sunt quodammodo naturaliter alligati.  
 Qd disp. S. Tho. H 4 Ter-

Lib. 2. cap.  
30. in med.

In li. de pec-  
cato origi-  
nali cap. 11

Lib. 3. cap.  
4. non pro-  
cul a princī-  
pio. tom. 3.  
4. dialo. ca.  
5. non pro-  
cul a fine.

Lib. 1. circa  
principium  
tom. 3.

Vide. 1. pa-  
g. 14. 2. 4.

Li. 22. ca. 9. a medio 5.

Lib. 2. dialo go cap. 30.

Lib. 2. dialo gorum cap. 31. & 30.

2. dialo g. cap. 30. Gregor. li. 2 dialo go ca. 32. in nouis explanibus

D. 894

Homil. 1. in Ezechielē a medio

Tertius modus est, quod operentur etiam aliquid coa-  
gendo: quod quidem modum Augustinus sub dubio  
relinquit in 22. de Civitate Dei sic dicens. Sive enim  
Deus ipse per se ipsum miro modo, sive per suos mi-  
nistros etiam faciat, sive etiam per martyrum spiritus,  
sive per homines adhuc in corpore constitutos, sive  
omnia ista per angelos, quibus invisibiliter imperat,  
operetur (ut quae per martyres fieri dicuntur eis oran-  
tibus tantum & impetrantibus, non etiam operanti-  
bus fiant) sive aliis modis qui nullo modo compre-  
hendi a mortalibus possunt, tamen attestatur haec mi-  
racula fidei, in qua carnis in aeternum resurrectio praedi-  
catur. Sed Grego. in secundo Dialog. hanc quaestio-  
nem determinare videtur, dicens quod sancti homi-  
nes etiam in carne viventes non solum orando & im-  
petrando: sed etiam potestatiue, ac per hoc cooperando  
miracula faciunt: quod probat & ratione & exem-  
plis. primo ratione quidem, quia si hominibus data  
est potestas filios Dei fieri: non est mirum si ex pote-  
state mira facere possunt. exemplis autē, quia Petrus  
Ananiam & Saphiram mentientes, morti increpando  
tradidit, nulla oratione praemissa, ut habetur Act. qui-  
to. Beatus etiam Benedictus dum ad brachia cuiusdam  
ligati rustici oculos deflexisset, tanta se celeritate  
coeperunt illigata brachiis lora dissolvere, ut dissolvi  
tam concite nulla hominum festinatione potuissent.  
Vnde concludit, quod sancti quandoque faciunt mi-  
racula orando, quandoque ex potestate: qualiter autē  
hoc esse possit considerandum est. Constat autem, quod  
Deus solo imperio miracula operatur, videmus autē  
quod imperium divinum ad inferiores rationales spiri-  
tus, scilicet humanos, mediantibus superioribus, si  
angelis, pervenit, ut in legis veteris relatione apparet.  
& per hunc modum per spiritus angelicos, vel huma-  
nos, imperium divinum ad corporales creaturas per-  
venire potest, ut per eas quodammodo naturae praesentetur  
divinum praecceptum, & sic agant quodam-  
modo spiritus humani vel angelici, ut instrumentum  
divinae virtutis ad miraculi perfectionem: non quasi  
aliqua virtute habitualiter in eos manente, vel gra-  
tuita vel naturali in actum miraculi possint, quia sic  
quandocumque vellet, miracula facere possent: quod  
tamen Grego. in 2. Dialo. non esse verum testatur. Et  
probat per exemplum Pauli qui stimulum a se remo-  
neri petiit, nec impetravit: & per exemplum Benedi-  
cti, qui detentus fuit contra suam voluntatem per plu-  
viam sororis precibus impetratam: sed virtus ad co-  
operandum Deo in miraculis, in sanctis intelligi potest  
ad modum formarum imperfectarum, quae intentiones  
agentis principalis: sicut lumen in aere & motus  
in instrumento, & talis virtus potest intelligi donum  
gratiae gratis datae, quae est gratia virtutum, vel cura-  
tionum: ut sic haec gratia quae datur ad operandum su-  
pernaturaliter, sit similis gratiae prophetiae, quae datur  
ad supernaturaliter cognoscendum, per quam propheta  
non potest quodcumque vult prophetare: sed solum cum  
spiritus prophetiae cor eius tangit, ut Grego. probat in  
prima Homil. super Eze. Nec est mirum, si per hunc  
modum spirituali creatura instrumentaliter utitur ad  
faciendum mirabiles effectus in natura corporali, cum  
etiam corporali creatura utatur instrumentaliter ad  
spirituum iustificationem, ut sacramentis patet.  
Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam verum est,  
quod solus Deus miracula facit per auctoritatem, verum  
est etiam quod potestatem miracula

faciendi creaturae communicat secundum capacita-  
tem creaturae, & divinae sapientiae ordinem: ita quod  
creatura per gratiam miracula ministerio operetur.

ARTICVLVS V.

Utrum etiam daemones operentur ad miracula faciend.

QVINTO queritur utrum etiam daemones ope-  
rentur ad miracula faciend. Et videtur quod sic.  
Dicitur enim Matth. 24. Surgent Pseudochristi, &  
Pseudoprophetae, & dabunt signa magna & prodigia:  
sed haec non operabuntur nisi per virtutem demonum.  
ergo daemones operantur ad miracula faciend.  
¶ 2. Praet. Subito sanare infirmum miraculum est, si-  
cut miraculum fuisse dicitur quod Christus socrum  
Petri sanavit, ut habetur Luc. 4. hoc autem etiam da-  
mones possunt facere. Nam medicinae adhibita infir-  
mo sanitatem accelerant: possunt autem daemones  
agilitate suae naturae medicinas efficaces ad sanandum,  
quas bene cognoscunt, adhibere ad sanandum, & sic  
ut videtur possunt subito sanare. Ergo possunt subito  
miracula facere.  
¶ 3. Praet. Facere mutos loqui est miraculum: maius  
autem miraculum videtur esse quod canis loquatur  
vel cantet, quod Simon Magus faciebat, ut legitur,  
virtute daemonis. ergo potest facere miraculum.  
¶ 4. Praet. Valerius Maximus narrat quod fortuna si-  
mulachrum, quod Romae erat via Latina non semel,  
sed bis ita locutum est his verbis, Rite me matronae  
vidistis, riteque dedicastis: quod autem lapides loquan-  
tur, maius est miraculum, quam quod muti loquan-  
tur, quod tamen est miraculosum. ergo videtur quod  
daemones miracula facere possunt.  
¶ 5. Praet. Legitur in historiis, quod quaedam virgo ves-  
talis in signum pudicitiae conservatae, aquam in vase  
perforato de Tyberi portavit, nec tamen aqua effusa  
est: quod fieri non potuit nisi per hoc quod retineba-  
tur aqua ne fluere, aliqua non naturali virtute, quod  
patet esse miraculum in Iordanis diuisione, & eius  
statione. ergo daemones possunt facere miracula.  
¶ 6. Praet. Multo difficilius est hominem transformari  
in aliquod animal brutum, quam aquam transforma-  
ri in vinum: sed aquam transformari in vinum est mi-  
raculum, ut patet Ioan. 2. ergo multo fortius hominem  
transformari in aliquod animal brutum: sed demonis  
virtute homines transformantur in bruta, sicut  
Varro narrat socios Diomedis a Troia revertentes in  
aues fuisse conversos, quae longo tempore post circa  
templum Diomedis volabant: narrat etiam quod Cyrces  
famossissima maga, socios Ulyssis mutavit in be-  
stias, & quod Arcades quodam stagno transito converteban-  
tur in lupos. ergo daemones possunt miracula facere.  
¶ 7. Praet. Aduersitates Iob daemone agente procura-  
tae sunt, quod patet ex hoc, quod Dominus dedit ei  
potestatem in omnia, quae erant Iob: sed huiusmodi  
adversitates non sine miraculo contigerunt, ut patet  
in igne de caelo descendente, & de vento domum ad  
interitum filiorum eius evertente. ergo daemones  
miracula facere possunt.  
¶ 8. Praet. Quod Moyses virgam in serpentes mutavit,  
miraculum fuit: sed hoc similiter fecerunt magi Pha-  
raonis, virtute demonum, ut habetur Exo. 7. ergo vi-  
detur quod daemones miracula facere possunt.  
¶ 9. Praet. Operatio miraculorum magis est remota a  
virtute humana, quam a virtute angelica: sed per ma-  
los homines interdum miracula fiunt: vnde ex perso-  
na

lib. 1. cap. 8. pauli principii

Id refer. Aug. 10. de civit. dei c. 26. a medio tom. 5.

August. id refer. 18. de civit. dei c. 16. 17. 18. tom. 5.

na reproborum dicitur Matth. 7. In nomine tuo pro-  
phetauimus, & virtutes multas fecimus. ergo & per  
daemones vera miracula fieri possunt.

SED CONTRA, tempore Antichristi daemones  
maximam virtutem habebit ad operandum: quia, ut  
dicitur Apoc. 10. Oportebit eum solui modico tem-  
pore, quod intelligitur tempus Antichristi: sed tunc  
non operabitur vera miracula, quod patet per hoc quod  
dicitur secunda ad Thes. 2. quod aduentus Antichri-  
sti erit in omni virtute, & signis & prodigiis medaci-  
bus. ergo daemones vera miracula facere non possunt.

RESPON. Dicendum, quod sicut angeli boni  
per gratiam aliquid possunt ultra naturalem virtute:  
ita Angeli mali minus possunt ex divina providentia  
eos reprimente, quam possunt secundum naturalem  
virtutem: quia ut Augustinus dicit. 3. de Trin. quaedam  
quae angeli mali possunt facere si permittentur, ideo  
facere non possunt, quia non permittuntur (vnde se-  
cundum hoc ligari dicuntur, quod impediuntur ab  
illis agendis, ad quae eorum naturalis virtus se exten-  
dere posset, solum autem, cum permittuntur agere di-  
uino iudicio quae secundum naturam possunt) quae-  
dam vero non possunt, etiam si permittantur, ut ibi-  
dem dicitur, quia naturae modus eis a Deo praestitus  
hoc non permittit. Ad huiusmodi autem quae sunt  
supra facultatem naturae ipsorum, eis a Deo nulla  
datur potestas: quia cum operatio miraculosa sit quoddam  
diuinum testimonium indicatum diuinae virtutis  
& veritatis, si daemones quorum est tota voluntas  
ad malum, aliqua potestas daretur faciendi miracula,  
Deus falsitatis eorum testis existeret, quod diuinam  
bonitatem non decet. vnde ea tantum interdum ope-  
ra faciunt, quae miracula hominibus videntur quan-  
do permittuntur a deo, ad quae eorum naturalis vir-  
tus se posset extendere. Sicut etiam ex supra dictis pa-  
tet, naturali virtute hos solos effectus, producere pos-  
sunt per modum artis, ad quos inveniuntur virtutes  
aliquae naturales in corporibus, quae eis ad motum  
localem obediunt, ut sic ea possint ad aliquem effectum  
celeriter applicare: huiusmodi autem virtutibus ve-  
rae transformationes corporum fieri possunt, sicut se-  
cundum materialem cursum rerum videmus unum  
ex alio generari. possunt nihilominus aliqua mutatio  
in corporali facta, quaedam quae non sunt in rerum  
natura, in imaginatione facere apparere per commo-  
tione organo phantasiae, secundum diuersitatem spi-  
rituum, & humorum: ad quod etiam aliqua corpora  
exteriora efficaciam habent, ut eis aliquo modo adhi-  
bitis videatur esse aliquid alterius formae quam sit, si-  
cut patet in phreneticis, & mente captis. possunt ergo  
daemones mirabiliter in nobis operari dupliciter. E-  
vno modo per veram corporis transformationem: alio  
modo per quandam illusionem sensuum ex aliqua  
immutatione imaginationis. Neutra tamen operatio  
est miraculosa, sed est per modum artis, ut supra dixi-  
mus: & ideo simpliciter dicitur, quod per daemones  
vera miracula fieri non possunt.  
AD PRIMUM ergo dicendum, quod signa, &  
prodigia dicuntur aliqua, quae virtute naturali fieri  
possunt; hominibus tamen mira: vel etiam per sen-  
suum illusionem, ut dictum est.  
AD 2. dicendum, quod nihil prohibet demonum  
arte velocius aliquid posse sanari, quam per  
naturam, si sibi relinquatur, quia hoc etiam videmus  
per artem hominis fieri: non tamen videtur quod  
possint subito sanare (licet aliquos alios effectus pos-  
sint facere quasi subito) quia medicinae corpori hu-  
mano exhibita, operantur ad sanitatem quasi instru-  
menta: natura autem est sicut agens principale, vnde  
debent talia adhiberi quae possint a natura moueri,  
& si plura adhiberentur non conferrent ad sanitatem,  
sed magis impedirent. Vnde etiam illae infirmitates,  
ad quarum sanitatem naturae virtus nullo modo po-  
test, operatione demonum sanari non possunt. Secus  
autem est de illis effectibus, qui dependent ab exte-  
riori agente, sicut a causa principali. Sciendum autem  
est quod etiam si subito sanitatem daemones perfice-  
rent, non esset miraculum: ex quo id agerent median-  
te naturali virtute si id agerent.  
AD 3. dicendum, quod locutio canum, & alia huius-  
modi, quae Simon Magus faciebat, potuerunt fieri per  
illusionem, & non per effectus veritatem. Si tamen in  
effectus veritatem hoc fieret, nullum sequitur incon-  
ueniens: quia non datur canis daemone virtutem loquē-  
di, sicut datur mutis per miraculum, sed ipsemet per  
aliquem motum localem sonum format, literatae  
& articulatae vocis similitudinem, & modum haben-  
tem: per hunc enim modum etiam asina Balaam in-  
telligitur fuisse locuta, angelo tamen bono operante.  
Et similiter dicendum ad quartum, de locutione simu-  
lachri: hoc enim factum fuit daemone per motum aeris  
sonum formante, similem humanae locutioni.  
AD 5. dicendum, quod non est remorum quin sit  
in commendatione castitatis, quod Deus verus per  
suos angelos bonos, huiusmodi miraculum per retē-  
tionem aquae fecisset: quia si qua bona in gentilibus  
fuerunt, a Deo fuerunt: si autem per daemones factum  
est, nec hoc repugnat praedictis. Nam quiescere, & mo-  
ueri localiter, ab eodem principio secundum genus  
sunt: quia per quam naturam aliquid mouetur ad lo-  
cum, quiescit in loco. Vnde sicut daemones possunt  
mouere corpora localiter, ita possunt, & a motu reti-  
nere: nec tamen est miraculum, sicut quando fit diui-  
nitus, quia hoc secundum naturalem virtutem daemones  
contingit ad huiusmodi effectum determinatum.  
AD 6. dicendum, quod illae transformationes,  
de quibus Varro loquitur, non fuerunt secundum ve-  
ritatem, sed secundum apparentiam, per operationem  
demonis, phantastico hominis secundum aliquam cor-  
poralem speciem immutato, sicut dicitur Au. 18. de Ci. Dei.  
AD 7. dicendum, quod per aliquem motum aeris,  
daemones, Deo permitte, possunt aliquas tentatio-  
nes concitare, cum etiam per ventorum motum natu-  
raliter fieri videamus. Et per hunc modum fuerunt  
adversitates Iob, operantibus daemone procuratae.  
AD 8. dicendum, quod de operatione magorum Pha-  
raonis duplex opinio in Gloss. tangitur. Vna est quod  
non fuerit vera conversio virgarum in serpentes, sed  
hoc fuit secundum apparentiam tantum per aliqua  
praestigiosam illusionem. Aug. autem in gloss. ibidem  
posita dicit, quod fuit conversio vera virgarum in ser-  
pentes. Quod ex hoc verisimiliter probat, quia scri-  
ptura eodem vocabulo nominat, & virgas magorum  
& virgam Moysi: quam constat vere in serpente esse  
conuersam. Quod autem operatione daemone vir-  
gae in serpentes sunt conuersae, miraculum non fuit.  
hoc enim fecerunt daemones per aliqua semina colle-  
cta, quae habebant vim putrefaciendi virgas, & in ser-  
pentes conuertendi: sed quod Moyses fecit, miracu-  
lum fuit, quia diuina virtute, abique omnis natura-  
lis virtutis operatione hoc effectum est.  
AD 9. dicendum, quod homines qui sunt mali vita,  
quando-

D. 446 Li. 3. ca. 9. a medio 10. 3.

Ar. 4. huius quest.

In corp. ar.

Li. 18. cap. 18. tom. 5.

Glossa ordinaria ibi ex Aug.

Glossa ordinaria ibi.



quandòque annuntiatores veritatis: & ideo Deus in testimonium veritatis per eos annuntiare miracula facit, quod de demonibus dici non potest.

AD VLTIMUM, Quod in contrarium obiicitur dicendum, quòd tempore Antichristi diaboli potestas soluenda dicitur, in quantum ei multa facere permittentur quae modo non permittuntur: vnde & operabitur multa ad eorum seductionem, qui hoc meruerunt, non acquiescendo veritati. Operabitur autem quaedam praestigiose, in quibus nec erit verus effectus, nec miracula. Operabitur etiam quaedam per veram corporum immutationem, in quibus si erunt veri effectus: non tñ vera miracula, quia erunt p. cas naturales operata. Quae et mendacia dicuntur quantum ad intentionem facientis, qui per huiusmodi mirabilia opera inducit homines ad credendum mendacis.

ARTICVLVS VI.

Utrum angeli & demones habeant corpora naturaliter sibi vnita.

SEXTO quaeritur vtrum angeli, & demones habeant corpora naturaliter sibi vnita. Et videtur q. sic. In quolibet enim animali est corpus naturaliter spiritui vnitum, sed angeli, & demones sunt animalia: dicit enim Grego. in homil. Epiphaniae, quòd Iudaeis tamquam ratione vtentibus rationale animal, id est, angelus annuntiare debuit. De demonibus vero dicit Aug. in. 3. super Gene. ad literam. Demones aerea sunt animalia, quia corpora aereorum natura videntur ergo angeli, & demones habent corpora naturaliter sibi vnita.

¶ 2. Praet. Orig. dicit in Periarchon, quòd nulla substantia spiritualis sine corpore esse potest: nisi solus Deus. Cum ergo angeli, & demones sint substantiae creatae, videtur q. habeant corpora naturaliter sibi vnita.

¶ 3. Praet. Phantasia, & irascibilis, & concupiscibilis sunt vires organae vtentes: haec autem sunt in demonibus, & eadem ratione in angelis: dicit enim Dionys. 4. cap. de Diui. no. q. malum demonis est furor irascibilis, concupiscentia amoris, & phantasia proterua. ergo habent corpora naturaliter sibi vnita.

¶ 4. Praet. Aut angeli sunt compositi ex materia, & forma, aut non: si sunt compositi ex materia, & forma, oportet eos esse corpora: cum enim materia in se considerata sit vna, quia non diuersificatur nisi p. formas, oportet quòd omnium diuersorum materiam habentium, intelligantur diuersae formae in diuersis partibus materiae receptae. Nam secundum idem materia diuersas formas recipere non potest, diuersas autem partium, intelligi non potest in materia sine eius diuisione, nec diuisio sine dimensione: quia sine quantitate substantia indiuisibilis est, vt dicitur in libro Physic. ergo oportet quòd omnia habentia materiam habeant dimensionem, & per consequens corpora. Si autem non sunt compositi ex materia, & forma, aut sunt formae per se stantes, aut formae corporibus vnitae: si sunt formae per se stantes, oportet q. non habeant esse ab alio causatum: cum enim forma sit essendi principium in quantum huiusmodi, illud quod est forma tantum non habet esse causatum: sed solum est aliis causa essendi. Si autem sunt formae corporibus vnitae, oportet quòd habeant corpora naturaliter sibi vnita: vno enim forma, & materia est naturalis. relinquitur ergo quòd oportet vnum istorum trium ponere: scilicet quòd angeli sint corpora, vel sint substantiae in corpore

Homi. 10. in euag. cit. principium Lib. 3. cap. 10. in princip. tom. 3.

Li. 1. cap. 6. in fine to. 4.

Cap. 4. p. 4. a medio.

Lib. 1. com. 15. tom. 2.

tra, vel habeant corpora naturaliter vnita: sed primo duo sunt impossibilia. ergo tertium est ponendum.

¶ 5. Praet. Forma, in quantum huiusmodi, est secundum quam aliquid formatur, id ergo quod est forma tantum, est formans nullo modo formatum, quod est solius Dei, qui est species prima, a qua omnia sunt speciosa, vt dicit August. 8. de Ciui. Dei. ergo angeli non sunt formae tantum, & ita sunt formae corporibus vnitae.

¶ 6. Praet. Sicut anima non potest operari aliquem effectum in exterioribus corporibus nisi mediantibus corporeis instrumentis: ita nec angelus nisi corporibus aliquibus virtutibus, quibus virtus vel instrumentis. Sed anima ad exercendas suas operationes habet corporea organa naturaliter sibi vnita. ergo & angeli.

¶ 7. Praet. Primus motus in corporibus est quo mouetur corpus a substantia incorporea. Primus autem motus est mouentis seipsum, vt habetur in. 8. Physic. quia quod per se est, prius est eo quod per aliud est. ergo quod immediate mouetur a substantia incorporea, mouetur sicut motum ex se: sed hoc non potest esse, nisi substantia incorporea mouens sit corpori naturaliter vnita. cum ergo angeli & demones moueant immediate corpora, vt supra dictum est, videtur quòd habeant corpora naturaliter sibi vnita.

¶ 8. Praet. Nobilior habet vitam quod viuunt & viuificat, quam quod viuunt tantum: sicut perfectius est lux in eo quod lucet & illuminat, quam in eo quod tantum lucet: sed anima humana viuunt & viuificat corpus naturaliter sibi vnitum. ergo & angelus non minus nobiliter viuunt quam anima.

¶ 9. Praet. Omnis motus corporis diuersimode moti, est motus mouentis seipsum: quia quod mouetur vno motu tantum, non videtur esse mouens seipsum, vt dicitur in. 8. Physic. sed corpus caeleste mouetur diuersis motibus: vnde planetarum ab astrologis quandoque dicuntur recti, quandoque retrogradi, quandoque stationarij, ergo motus superiorum corporum est mobilium mouentium seipsa, & sic corpora illa sunt composita ex substantia corporali & spirituali: sed illa spiritualis substantia non est anima humana, nec est Deus. ergo est angelus. angelus ergo habet corpus naturaliter sibi vnitum.

¶ 10. Praet. Nihil agit ultra suam speciem: sed corpora caelestia causant vitam in istis inferioribus, vt patet in animalibus ex putrefactione generatis per virtutem caelestium corporum. cum ergo substantia viuens sit nobilior non viuento, vt dicit Augustinus in libro de Vera Reli. videtur quòd corpora caelestia habeant vitam, & ita habeant substantias spirituales sibi naturaliter vnitas: & sic idem quod prius.

¶ 11. Praet. Primum mobile est corpus caeleste: Sed Philosophus probat in. 8. Physic. quòd omnia mota reducuntur ad primum mobile, quod ex se mouetur. ergo celum, est ex se motum. ergo est compositum ex corpore moto, & mouente immobili, quod est substantia spiritualis: & sic idem quod prius.

¶ 12. Praet. Secundum Dionys. 7. cap. de Diui. no. supremum inferioris naturae semper attingit ad infimum naturae superioris, diuina sapientia res taliter ordinata: sed supremum in natura corporali est corpus caeleste, cum sit nobilissimum corporum, ergo attingit ad naturam spirituales, & ei vnitur, & sic idem quod prius.

¶ 13. Praet. Corpus caeli est nobilissimum corpore humano, sicut perpetuum corruptibili: sed corpus humanum, est vnitum naturaliter substantiae spirituali. ergo multo magis

In li. 83. q. 23. par. 2. sine tom. 4.

art. 2. huius quae.

Lib. 8. com. 29. tom. 2.

Cap. 29. & 55. tom. 1.

Li. 8. co. 17. per multos test. tom. 2.

ca. 7. a medio illius.

to magis corpus caeleste, cum nobilioris corporis sit a nobilior forma, & sic idem quod prius.

¶ 14. Praet. Inuenimus quaedam animalia ex terra formata, sicut homines & bestias: quaedam ex aquis, vt pisces & volatilia, vt patet Gene. primo. ergo & quaedam erunt aerea, & quaedam ignea, & caelestia: haec autem non sunt alia quam Angeli & demones, quia cum illa sint nobiliora corpora, oportet in eis esse nobiliora animalia. ergo angeli & demones sunt animalia, & ita habent corpora naturaliter vnita.

¶ 15. Praet. Hoc idem videtur per Platonem qui in Timaeo ponit esse quoddam animal terrena soliditate firmatum, quoddam vero liquoribus accommodatum, quoddam autem aeri vagum, aliud diuinitate plenum: quod non potest intelligi nisi angelus. ergo Angelus est animal, & sic idem quod prius.

¶ 16. Praet. Nihil mouetur nisi corpus, vt probatur in sexto Physicorum: sed angelus mouetur. ergo vel est corpus, vel habet corpus naturaliter sibi vnitum.

¶ 17. Praet. Verbum Dei est nobilissimum quolibet angelo: sed verbum Dei est corpori vnitum. ergo non est contra dignitatem angeli si ponatur corpori naturae vnitum.

¶ 18. Praet. Porphyrius dicit quòd mortale additum in definitione hominis, (separat nos a diis: per quos non possunt nisi angeli intelligi. ergo angeli sunt animalia, & sic habent corpora naturaliter vnita.

SED CONTRA Damasc. dicit quòd angelus est substantia intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, incorporea.

¶ 2. Praet. In libro de Causis dicitur quòd intelligentia est substantia quae non diuiditur. Et dicit ibi Comment. quòd neque est magnitudo, neque super magnitudinem delata: sed angelus est intelligentia, quae patet per Dionysium qui vocat angelos diuinas metes & diuinos intellectus. ergo Angelus nec est corpus nec corpori vnitus.

¶ 3. Praet. Differentiae diuidentes Angelum ab anima, sunt vnibile & non vnibile corpori. si ergo Angelus esset vnus corpori, in nullo ab anima differret, quod est inconueniens.

¶ 4. Praet. Inuenitur quaedam substantia spiritualis, quae dependet a corpore quantum ad principium & quantum ad finem, sicut anima vegetabilis & sensibilis: quaedam autem quae dependet a corpore quantum ad principium, & non quantum ad finem, sicut anima humana. ergo erit quaedam quae non indiget corpore, neque quantum ad principium, neque quantum ad finem: & huiusmodi non potest esse alia, quam Angelus vel demon. Quòd autem sit aliqua quae indiget corpore quantum ad finem, & non quantum ad principium, non est possibile.

¶ 5. Praet. Quaedam forma est, quae nec est anima nec spiritus, sicut forma lapidis: quaedam etiam est quae est anima, sed non spiritus, sicut forma bruti: quaedam quae est anima & spiritus, sicut forma hominis. quaedam ergo erit, quae erit spiritus, & non anima, & huiusmodi est angelus: & sic non est corpori vnitus naturaliter, quod est de ratione animae.

RESPON. Dicendum, quòd circa substantias incorporeas ponendas antiqui diuersimode processerunt. Quidam namque antiqui Philosophi dixerunt, nullam substantiam incorpoream esse, sed omnes substantias esse corporales: in quo etiam errore se quandoque fuisse Augustinus confiteri in libro Conf. Hae autem positio est etiam per Philosophos improbata. Aristoteles autem hac via improbat eam, quòd oportet

esse aliquam virtutem mouentem infinitam, alias motum perpetuum mouere non posset. Ostendit iterum, quòd omnis virtus in magnitudine est virtus finita: vnde relinquitur quòd oporteat esse aliquam virtutem penitus incorpoream, quae continuitatem motus causet. Iterum hoc probauit alio modo: quia actus est prius potentia, & natura, & tempore simpliciter loquendo: quamuis in vno aliquo quod de potentia exit in actum, potentia tempore precedat: sed quia oportet quòd in actu reducat per aliquod ens actum oportet quòd actus sit simpliciter prior potentia etiam tempore: vnde cum omne corpus sit in potentia, quod ipsius mobilitas ostendit, oportet ante omnia corpora esse substantiam immobilem sempiternam. Tertia autem ratio potest sumi ad hoc ex sententiis Platoniorum: oportet enim ante esse determinatum & particularum, praexistere aliquid non particulatum. Sicut si ignis natura particulariter, & quodammodo participatiue inuenitur in ferro, oportet prius inueniri igneam naturam, in eo quod est per essentiam ignis: vnde, cum esse & reliquae perfectiones, & forma inueniatur in corporibus quasi particulariter, per hoc quòd sunt in materia receptae, oportet praexistere aliquam substantiam incorpoream, quae non particulariter, sed cum quadam vniuersali plenitudine perfectionem essendi in se habeat. Quòd autem posuerunt sola corpora esse substantias, ex hoc decepti fuerunt, quòd imaginationem transcendere intellectu non valentes (quae solum est corporum) ad substantias incorporeas cognoscendas quae solo intellectu capiuntur, pertingere non valuerunt. Alii vero fuerunt substantiam in corpoream ponentes: sed eam dixerunt esse corpori vnitam, nec aliquam substantiam incorpoream inueniri, quae non sit corporis forma. Vnde ponebant ipsum Deum esse animam mundi, sicut de Varone dicit Augustinus in septimo de Ciuitate Dei, & Deus est anima, motu & ratione mundum gubernans. Vnde dicebat, quòd totus mundus est Deus: propter animam, & non propter corpus: sicut & homo dicitur propter animam sapientem, & non propter corpus.

12. Metta.

Lib. 4. cap. 31. par. 2. in te medium tom. 5.

Ar. 1. huius question.

8. physic. co. 37. tom. 2.

Et propter hoc gentiles toti mundo, & omnibus partibus eius diuinitatis cultum exhibebant. Sed haec est positio per ipsos Philosophos est improbata multipliciter. Primo quidem, quia virtus vnita alicui corpori, vt forma, habet determinatam actionem, ex eo quòd tali corpori vnitur: vnde, cum oporteat esse aliquod agens vniuersale, influentiam habens per omnia corpora, eo quòd primum mouens non potest esse corpus, vt supra ostensum est, relinquitur q. oportet esse aliquod incorporeum, quod nulli corpori est vnitum: vnde Anaxagoras posuit intellectum immistum, vt imperet, sicut dicitur in. 8. Physic. Imperium enim est alicuius praeminentis his, quibus imperat, & eis non subditi, nec ad ea obligati. secundo quia si quaelibet substantia incorporea est corpori vnita vt forma, oportet primum quod mouetur, mouere seipsum ad modum animalis quasi compositum ex substantia corporali, & spirituali. Mouens autem seipsum mouet se per voluntatem, in quantum aliquid appetit: appetitus enim est mouens motum, appetibile autem est mouens non motum, oportet ergo supra substantiam corpoream coniunctam corpori, esse aliquid aliud superius quod moueat eam, sicut appetibile mouet appetitum, & hoc oportet esse intellectualem bonum, quia hoc est appetibile, quia est simpliciter bonum. Sensibile autem appetibile appetitur, quia est hoc, & nunc

In lib. 31. qui est de natura in folio. 5. a principio li. numerat.

In praedicta bilibus in cap. de differentia non p. cul a fine t. 1. inter opera Aristote. Lib. 2. fidei orthodoxae cap. 3. In propo. 7. tom. 3. inter opera Aristote. ca. 7. de di. no.

Vide r. par. 951. art. 1.

In 8. physic.

nunc bonum. Intellectuale autem bonum oportet esse incorporeum: quia nisi esset absque materia, non intelligeretur. Et ex hoc ipso oportet ipsum esse intelligens. Substantia enim quaelibet est intelligens ex hoc, quod est a materia immunis: oportet ergo supra substantiam coniunctam corpori, esse aliam substantiam superiorem incorpoream, vel intellectualem corpori non unitam. Et hæc est probatio Aristoteli. in 1. 1. Metaph. non enim potest dici, quod mouens seipsum, nihil de se habet extra se: quia numquam moueretur. Motus enim est ad acquirendum aliquid extrinsecum aliquo modo. Tertio, quia cum mouens seipsum possit moueri & non moueri, ut dicitur in octavo Physic. si aliquid motum ex se continue mouetur, oportet quod stabilietur in mouendo ab aliquo exteriori, quod est omnino immobile. Cælum autem, cuius animam dicebant Deum, videmus continue moueri: unde oportet supra illam substantiam, quæ est anima mundi, si qua est, esse aliam superiorem substantiam, quæ nulli corpori est coniuncta, quæ est per seipsum subsistens. Illi autem qui posuerunt omnem substantiam corpori unitam, ex hoc videntur fuisse decepti, quod materiam credebant, causam subsistentiæ, & indiuiduationis in omnibus entibus, sicut est in rebus corporalibus. Unde substantias incorporeas non credebant posse subsistere nisi in corpore, sicut etiam per modum obiectionis tangitur in cõmen. libro de Causis. His opinionibus abiectis, Plato, & Aristoteles, posuerunt aliquas substantias esse incorporeas, & earum quasdam esse corpori coniunctas: quasdam vero nulli corpori coniunctas. Plato namque posuit duas substantias separatas, scilicet Deum patrem totius vniuersitatis in supremo gradu: & postmodum mentem ipsius, quam vocabat paternum intellectum, in qua erant rerum omnium rationes, vel ideæ ut Macrobius narrat. Substantias autem incorporeas corpori unitas ponebat multiplices: quasdam quidem coniunctas cælestibus corporibus, quas Platonici Deos appellabant: quasdam autem coniunctas corporibus aereis, quas dicebant esse demones. Unde Augustinus in octavo de Ciuitate Dei introducit hanc definitionem demonum ab Apuleio datam, Demones sunt animalia mente rationalia, animo passiva, corpore ærea, tempore æterna. Et omnibus prædictis substantiis incorporeis ratione suæ sempiternitatis gentiles Platonici dicebant cultum diuinitatis exhibendum. Ponebant etiã vterius substantias incorporeas: grossioribus terræ corporibus unitas, terrenis scilicet & aqueis quæ sunt animæ hominum & aliorum animalium. Aristoteles autem in duobus cum Platone concordat, & in duobus differt. Concordat quidem in ponendo supremam substantiam, nec corpoream nec corpori unitam: & iterum in ponendo cælestia corpora esse animata. Differt autem in hoc, quod ponebat plures substantias incorporeas corpori non unitas, scilicet secundum numerum cælestium motuum. Et iterum in hoc quod non ponit esse aliqua animalia ærea, quod rationabilius posuit. Quod patet ex tribus primo quidem, quia corpus mistum nobilissimum est corpore elementari, & maxime quantum ad formam: quia elementa mistorum corporum materia sunt. Unde oportet, quod substantias incorporeas, quæ sunt nobilissima forma corporibus mistis vniantur, & non puris elementis. Nullum autem corpus mistum esse potest, in quo terra & aqua non magis abundet secundum materiam quantitatem, cum etiam superio-

ra elementa magis habeant de virtute actiua, ut potest magis formalia. Si autem hæc in quantitate excederent, non seruaretur aliqua proportio debita mixtionis: quæ superiora omnino vincerent inferiora. Et ideo non potest esse quod substantias incorporeas vniantur ut formæ corporibus aereis: sed corporibus mistis, in quibus materialiter superabundet terra & aqua. Secundo quia corpus homogeneum & vniforme, oportet quod habeat eandem formam in toto & in partibus: totum autem aeris corpus videmus esse vnius naturæ. Unde oportet si substantias aliquæ spirituales aliis quibus partibus aeris sunt vniat, quod etiam toti aeri vniatur. Et sic totus aer erit animal, quod irrationabiliter dici videtur: quamuis & hoc quidem antiqui ponerent, ut dicitur in primo de Anima, qui dicebant aerem totum esse plenum diis. Tertio, quia si substantia spiritualis non habet in se aliam potentiam quam intellectum & voluntatem, frustra corpori vniatur: cum hæ operationes absque corpore compleantur, omnis enim forma corporis corporaliter aliquam actionem efficit. Si autem habet alias potestates, quod videntur Platonici sensisse de demonibus, dicentes eos esse animo passiuos, cum tamen passio non sit nisi in parte animæ sensitua, ut probatur in septimo Physicorum, oportet quod tales substantias corporibus organicis vniantur: ut actiones talium potentiarum per determinata organa exequantur. Tale autem non potest esse corpus æereum, eo quod non est figurabile. Unde patet quod substantias spirituales non possunt aereis corporibus, naturaliter esse unitæ. Verum autem aliquæ substantias incorporeas sint cælestibus corporibus unitæ ut formæ, Augustinus sub dubio relinquit in secundo super Genesim ad litteram. Hieronymus autem asserere videtur super illud Ecclesiæ primo, Lustrans vniuersa per circuitum spiritus, & etiã Origene. Quod tamen a pluribus modernorum reprobatur videtur, propter hoc quod cum numerus beatorum ex solis hominibus & angelis secundum scripturam diuinam constituitur, non possent illæ substantias spirituales nec inter hominum animas computari, nec inter angelos, qui sunt in corpore: sed tamen Augustinus in Enchiridion hoc etiam sub dubio relinquit sic dicens, Nec illud quidem certum habetur, vtrum ad eandem societatem, scilicet angelorum, pertineat sol, luna & cuncta sidera, quamuis nonnullis lucida esse corpora, non cum sensu vel intelligentia videantur: sed in hoc certissime a doctrina tam Platonis quam Aristotelis, doctrina fidei discordat, quod ponimus multas substantias penitus corporibus non unitas, plures quam aliquis eorum ponat. Quæ quidem positio etiam rationabilior videtur propter tria: primo quidem, quia sicut corpora superiora digniora sunt inferioribus, ita substantias incorporeas corporibus sunt etiam digniores: corpora autem superiora intantum inferiora excedunt, quod terra habet comparisonem ad cælum, sicut punctum ad spheram, ut astrologi probant. Unde & substantias incorporeas (sicut Dionysius dicit in 14. cap. Cælestis hierar.) omnem multitudinem materialium specierum transcendunt, quod significat Dionysius, cum dicitur, Milia milium ministrabant ei & decies milies centena milia assistebant ei: quod quidem affluentie diuinæ bonitatis concordat, ut scilicet ea quæ nobiliora sunt illa copiosius, in esse producat. Et cum superiora ab inferioribus non dependant, nec ad ea limitentur eorum virtutes, non oportet illa solum in superioribus ponere, quæ per inferiores

riores effectus manifestatur. Secundo autem quia rerum naturalium ordine, inter naturas distantes multi gradus medii inveniuntur: sicut inter animalia & plantas inveniuntur quædam animalia imperfecta, quæ & cum plantis communicant quantum ad fixationem, & cum animalibus quantum ad sensum. cum ergo substantia suprema, quæ Deus est, a corporum natura maxime differat, rationabile videtur quod multi gradus naturarum inter vtrâque inueniantur, & non solum illæ substantiæ quæ sunt principia motuum. Tertio, quia cum Deus non solum vniuersalem prouidentiam de rebus corporalibus habeat: sed etiam ad res singulas eius prouidentia se extendat, in quibus interueniat, ut dictum est, præter ordinem causarum vniuersalium operatur, non solum oportet ponere substantias incorporeas Deo deseruientes in vniuersalibus causis naturæ quæ sunt motus corporum cælestium: sed etiam in aliis quæ Deus particulariter in singulis operatur & præcipue quantum ad homines, quorum mentes cælestibus motibus non subiiciuntur. sic ergo, fidei veritatem sequendo dicimus angelos & demones non habere corpora naturaliter unita: sed omnino incorporeos, sicut dicit Dionysius.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus in pluribus locis suorum librorum quantum ad corpora angelorum & demonum, absque assertione vti videtur Platoniorum sententiam. Unde & 21. de Ciuitate Dei vtramque opinionem prosequitur de pœna demonum tractans, & eorum scilicet qui dicebant demones ærea corpora habere, & eorum qui dicebant eos esse penitus incorporeos: Gregorius vero angelum animal appellat large sumpto animalis vocabulo, pro quolibet viuentem.

Ad 2. dicendum, quod Origene in pluribus Platoniorum opinionem sectatur: unde huius opinionis fuisse videtur, quod omnes substantias creatæ incorporeas sint corporibus unitæ, quamuis etiam hoc non asserat: sed sub dubitatione proponat, aliam etiã opinionem tangens.

Ad 3. dicendum, quod Dionysius absque dubio angelos & demones incorporeos esse voluit: vti videtur autem metaphorice nomine furoris & concupiscentiæ pro voluntate inordinata, & nomine phantasie pro intellectu errante in eligendo secundum quod malus omnis est ignorans, ut Philosophus dicit in 3. Ethic. & proverbio 14. dicitur, Errant qui operantur malum.

Ad 4. dicendum, quod si angeli ponantur ex materia & forma compositi, non propter hoc oportet quod sint corporei ex ratione prædicta, nisi ponatur quod sit eadem materia Angelorum & corporum. Posset autem dici, quod esset alia materia a materia corporum diuisa, non quidem dimensiois diuisione, sed per ordinem ad alterius generis formam: nam potentia actui proportionatur. Magis tamen credimus, quod non sint angeli ex materia & forma compositi: sed sint formæ tantum per se stantes. Nec oportet, quod propter hoc non sint creati: forma enim est principium essendi vti quo aliquid est, cum tamen & esse formæ, & esse materiæ in composito, sit ab vno agente. Si ergo sit aliqua substantia creatæ, quæ sit forma tantum, potest habere principium essendi efficiens, non formale.

Ad 5. dicendum, quod secundum Philosophum in 1. Physic. etiam in causis formalibus prius, & posterioribus inueniuntur: unde nihil prohibet vnam formam per aliam formam participatione formari. Et sic ipse Deus qui est esse tantum, est quoddammodo species omnium

formarum subsistentium, quæ esse participant, & non sunt suum esse.

Ad 6. dicendum, quod virtus angeli secundum naturam ordinem est superior, & per consequens vniuersalior quam virtus animæ humanæ. Unde non poterat habere corporeum organum sibi sufficienter respondens ad actiones, quibus in exteriora corpora agit. Et ideo non debuit aliquibus corporeis organis alligari, sicut anima per vniõnem ligatur.

Ad 7. dicendum, quod mouens seipsum est primum inter mota, ratione mouentis immobilis. Unde si mouens immobile moueat, siue corpus sibi natura liter vnitum siue non: eadem prioritatis ratio manet.

Ad 8. dicendum, quod anima unita corpori vitiatur effectiue: sed formaliter. Sic autem corpus viuificare minus est quam per se viuere tantum, simpliciter loquendo. Nam anima hoc modo corpus viuificare potest in quantum habet esse in se ipsum quod sibi & corpori potest esse commune in composito ex vtroque. Esse autem angeli, cum sit altius, non potest hoc modo communicari corpori. Unde viuuit tantum, & non viuificat formaliter.

Ad 9. dicendum, quod retrogradatio, quæ videtur in planetis, & statio, & directio, non prouenit ex difformitate motus vnius & eiusdem mobilis: sed ex diuersis motibus diuersorum mobilium, vel ponendo eccentricos & epicyclos secundum Ptolemaum, vel ponendo diuersitatem motuum secundum diuersitates polorum, sicut alij posuerunt. Et tamen si etiam difformiter mouerentur cælestia corpora, per hoc non magis offenderetur quod mouerentur a motore voluntario coniuncto, quam quod a separato.

Ad 10. dicendum, quod corpora cælestia etiam si non sint animata, mouentur a substantia viuentem separata, cuius virtute agunt: sicut instrumentum virtute principalis agentis, & ex hoc causantur inferioribus vitæ.

Ad 11. dicendum, quod Philosophus demonstrationes suas ad duas conclusiones sub distinctione terminat, scilicet quod mobilia vel reducuntur statim ad mouens immobile, vel ad mouens seipsum, cuius vna pars est mouens immobile: quamuis ipse magis secundam partem eligat, nullum inconueniens ex suis demonstrationibus sequitur.

Ad 12. dicendum, quod id quod est supremum in corporibus, attingit ad infimum spiritualis nature per aliquam participationem proprietatum eius: sicut per hoc quod est incorruptibile, non autem per hoc quod ei vniatur.

Ad 13. dicendum, quod corpus humanum quantum ad materiam ignobilius est cælesti corpore: sed corpus humanum formam habet nobiliorem, si corpora cælestia sunt inanimata. Nobiliorem tamen dico secundum se, non tamen secundum quod corpus format. Perfectiori enim modo forma cæli perficit materiam, cui præbet esse incorruptibile, quam anima rationalis corpus. Hoc autem ideo est, quia substantia spiritualis quæ mouet cælum est altioris dignitatis, quam ut corpori vniatur.

Ad 14. dicendum, quod ærea corpora esse non possunt rationibus prædictis. Et per hoc patet responsio ad 1. quod procedit de opinione Platonis.

Ad 15. dicendum, quod angelus non mouetur commensurando se spatio, sicut corpora mouentur: sed æquitate motus dicitur de motu angelorum, & de motu corporum.

Lib. 8. com. 29. tom. 1.

In li. 10. & est de summo bono in ter princip. et medium.

Li. 1. super Sõniũ Scipionis non multũ procul a principio libri.

Lib. 8. c. 16. parũ a principio 10. 5.

Lib. 12. metaph. c. 30. & sequens. 1. 3. Et 2. de celo com. 23. tom. 2.

Lib. 1. com. 10. tom. 1.

Lib. 7. com. 20. & proced. tom. 1.

Lib. 2. ap. vlti. tom. 1. Hieron. super illud v. dicit ad an. strum, et 7. r. tom. 1. Lib. 1. per ar. cap. 7.

Enchiridion ca. 58. 13.

Art. 1. et. 2. huius quæ.

21. de ciui. Dei ca. 10. lib. 9. cap. 10. tom. 5.

3. Ethic. ca. 1. a medio tom. 5.

In argum.

Cap. 14. de ca. medium illius.



AD 17<sup>m</sup> dicendum, quod verbum Dei non vitur corpore vt forma: quia sic fieret vna natura ex verbo & carne, quod est haeticum.

AD 18<sup>m</sup> dicendum, qd Porphyrius in hoc opinio nem Platonis sequitur, qd Deos nominat daemones, quos ponebant animalia, & etiam corpora caelestia.

ARTICVLVS VII.

Vtrum Angeli vel daemones possint corpus assumere.

SEPTIMO quaeritur vtrum angeli vel daemones possint corpus assumere. Et videtur quod no. Corp<sup>us</sup> .n. substantiae incorporeae vnium esse no potest, nisi vel quantum ad esse, vel quantum ad motum: sed Angeli non possunt habere vnita sibi corpora quantum ad esse, quia sic essent eis naturaliter vnita, quod est contra praedicta. ergo relinquunt quod no possint corporibus vniri, nisi in quantum mouet ea: sed hoc non sufficit ad rationem assumptionis, quia sic Angelus, & daemon assumeret omne corpus quod mouet, quod patet esse falsum. Mouit enim Angelus linguam alicuius Balaam, nec tamen dicitur eam assumpsisse. ergo non potest dici qd Angelus vel daemo corpus assumat.

¶ 2 Præ. Si Angeli vel daemones corpora assumant, hoc non est propter eorum necessitatem, sed vel pp nos instruendos quantum ad bonos, vel decipiendos quantum ad malos: sed ad vtrumq; sufficit sola imaginaria visio. ergo non videtur qd corpora assumant.

¶ 3 Præ. Deus in veteri testamento patribus apparuit, sicut & angeli apparuisse leguntur: vt Aug. probat in 3. de Trin: sed non est dicendum, quod Deus corpus assumpserit, nisi p mysterium incarnationis. ergo nec angeli apparentes corpora assumunt.

¶ 4 Præ. Sicut vniri corpori naturaliter conuenit animæ, ita non esse vnium naturaliter conuenit angelo: sed anima non potest a corpore separari cum vult. ergo nec angelus potest corpus assumere.

¶ 5 Præ. Nulla substantia finita potest simul in plures operationes: Angelus est quaedam substantia finita. non potest ergo simul, & nobis ministrare, & corpus assumere.

¶ 6 Præ. Inter assumens, & assumptum debet esse aliqua proportio: sed inter angelum, & corpus non est aliqua proportio, cum sint omnino generum diuersorum, & per consequens incompossibilia. ergo angelus non potest assumere corpus.

¶ 7 Præ. Si angelus assumit corpus, aut corpus caeleste, aut aliquid de natura quatuor elementorum: no quidem corpus caeleste, cum corpus caeli diuidi non possit, nec a loco suo diuelli. Similiter nec corpus igneum, quia sic consumeret alia corpora, quibus adhæreret: nec aereum, quia aer non est figurabilis: nec aqueum, aqua enim figuram non retinet. Similiter autem nec terrenum, cum subito dispareat: vt patet de angelo Thobia. ergo nullo modo corpus assumunt.

¶ 8 Præ. Omnis assumptio ad aliquam vnionem terminatur: sed ex angelo & corpore non potest fieri vnium aliquo illorum trium modorum vnitaris quos ponit Philosophus in 1. Physic. No enim possunt fieri vnium continuatione, neque indiuisibilitate, neque ratione. ergo angelus non potest corpus assumere.

¶ 9 Præ. Si angeli corpus assumunt, aut corpora ab eis assumpta habent veras species quæ videntur aut non: si quidem habent veras species, cum ergo quandoque videantur in specie hominis, corpus ab eis

assumptum erit verum corpus humanum, quod est impossibile: nisi dicatur qd angelus assumit hominē, qd videtur inconueniens. Si autem non sunt veræ species, hoc etiam inconueniens videtur: non enim deest aliqua fictio angelos veritatis. Nullo ergo modo angelus corpus assumit.

¶ 10 Præ. Sicut supra habitum est angeli, & daemones virtute suæ nature non possunt facere in istis corporibus effectus aliquos, nisi mediatis virtutibus naturalibus: sed virtutes naturales non insunt rebus corporalibus ad formandum speciem humani corporis, nisi per determinatum modum generationis, & nisi ex determinato semine, qualiter constat quod angeli corpus non assumunt. Et eadem ratio est de aliis formis corporum, in quibus angeli aliquando apparent. ergo non potest esse hoc, per hoc quod angeli assumant corpora.

¶ 11 Præ. Oportet quod mouens, aliquid influat corpori moto: no potest autem influere nisi aliquo modo contingat. Cum ergo no ipsi possint esse contactus angelorum ad corpora, videtur quod no possint mouere, & per consequens nec assumere. Sed dicendum, qd angeli imperio solo mouent corpus motu locali.

¶ 12 Sed contra, mouens & motu oportet esse simul, vt probatur in 7. Physicorū: sed ex hoc quod angelus aliquid imperat voluntate sua, non est simul cum corpore quod per ipsum moueri dicitur. ergo solo imperio mouere non potest.

¶ 13 Præ. Motus corporalis non obedit angelis ad nutum quantum ad sui formationem, sicut supra habitum est: figura autem quædam forma est. ergo non potest solo imperio angeli corpus aliquod figurari, vt habeat effigiem hominis, aut alicuius huiusmodi in quo angelus appareat.

¶ 14 Præ. Supra illud Psalmi, Dominus in templo sancto suo, dicit glo. quod et si daemones exterius simulachris præsideant, intus tamen esse non possunt, & eadem ratione nec in aliis corporibus: sed si corpora assumunt, oportet eos in corporibus assumptis esse. ergo non est dicendum, quod corpora assumant.

¶ 15 Præ. Si assumunt aliquod corpus, aut toti corpori vniti, aut alicui parti eius: si solum alicui parti, non poterunt totum corpus mouere, nisi vniam partem moueant altera mediante, quod no videtur posse contingere, nisi corpus assumptum habeat partes organicas determinatas ad motum, quod est solum corporum animatorum. Si autem toti corpori vnium immediate, oportet quod sit in qualibet parte corporis assumpti angelus, & constat quod totus: cum sit impartibilis. ergo erit in pluribus locis simul, quod est solius Dei, no ergo angelus potest corp<sup>us</sup> assumere.

SEDCONTRA est quod legitur de angelis apparentibus Abraham, vt habetur Gen. decimo octauo qui in corporibus assumptis apparuerunt. Et similiter de angelo qui Thobia apparuit.

RESPON. Dicendum, qd quidam eorum qui sacra scriptura credunt, in qua apparitiones angelorum leguntur, dixerunt quod angeli numquam corpora assumunt, sicut patet de Raby Moysē, qui hanc opinionem ponit. Vnde dicit quod omnia quæcumque in sacra scriptura leguntur de apparitione angelorum, contingunt in visione prophetica, secundum scilicet imaginariam visionem: quandoque quidem in vigilando, quandoque vero in dormiendo. Et hæc positio veritatem scriptura non saluat. Ex ipso enim modo loquendi, quo scriptura vitur: datur intelligi quid significetur

Art. præc.

Lib. 3. c. 11. et. 12. to. 3.

Lib. 7. com. 16. tom. 2.

art. 3. 4. & 5. huius q.

Lib. 7. com. 10. vsq; ad 13. tom. 1.

Art. 3. 4. & 5. huius q.

Hierony. Abacuc. 2. super hoc verbum hieroniam & glossa interlinearis etiam.

Vide 1. par. q. 71. art. 2. in cor.

significetur vt res gestas, & quid per modum Prophetice visionis. Cū enim aliqua apparitio per modum visionis debeat intelligi, ponuntur aliqua verba ad visionem pertinētia: sicut quod dicitur Eze. octauo, Eleuauit me spiritus inter caelum & terram, & adduxit me in Hierusalem in visionibus Domini. Vnde patet quod illa quæ fieri simpliciter narrantur, simpliciter etiam intelligi debent esse gesta. Sic autem legitur de pluribus apparitionibus in veteri testamento. Vnde simpliciter concedendum est quod angeli quædoque corpus assumunt, formando corpus sensibile exteriori siue corporali visioni subiectum: sicut & quandoque aliquas species in imaginatione formando apparent secundum imaginariam visionem. Hoc autem conueniens est propter tres rationes. Primo quidem & principaliter, quia omnes illæ apparitiones veteris testamenti, ad illam apparitionem ordinantur, in qua filius Dei visibilis mudo apparuit, vt Au. dicit in 3. de Trini. Vnde cum filius Dei verum corpus assumpserit, & non phantasticum, vt Manichæi fabulantur, conueniens fuit vt etiam vera corpora assumendo, angeli hominibus apparerent. Secunda ratio potest sumi ex verbis Dionysii. in epistola quæ scribit ad Titum. Dicit enim quod ideo in diuina scriptura res diuine nobis sub sensibilibus traduntur, inter alias rationes, vt totus homo quantum possibile est ex participatione diuinorum perficiatur, non solum intellectu capiendo intelligibilem veritatem: sed etiā in natura sensibili per sensibiles formas, quæ sunt velut quædam imagines diuinorum. Vnde similiter cum angeli hominibus appareant ad eos perficiendos, conueniens est vt non solum intellectum illuminent per intellectualem visionē: sed quod etiā imaginarij prouideant, & exteriori sensui, per imaginariam visionem, corporum scilicet assumptorum.

Li. 3. ca. 11. et. 12. to. 3.

Et etiam c. 2. caelest. Hierarch.

Lib. 12. ca. 7. & 24. tom. 3.

Cap. 5. ca. 1. Hierar. a medio illius. In corp. ar. Li. 3. ca. 11. et. 12. to. 3.

per quas animum hominis videntis, in Deum reduceret: sicut & sensibilibus figuris possibile est hominē in Deum reduci. Corpora ergo apparentia, in apparitionibus prædictis angeli assumpserunt: sed in eis Deo apparuisse dicitur, quia ipse Deus erat finis in quem per representationem huiusmodi corporum, angeli mentem hominis eleuare intendebant. Et ideo in illis apparitionibus scriptura quandoque commemorat Deum apparuisse, quandoque angelum.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, qd nulla res habet potestatem supra suum esse: omnis enim rei virtus ab essentia eius fluit, vel essentiam præsupponit. Et quia anima per suum esse, vnitur corpori, vt forma, non est in potestate eius vt ab vnione corporis se absoluat. Et similiter non est in potestate angeli quod se vniat corpori secundum esse vt formam: sed potest corpus assumere modo prædicto, cui vnitur vt motor, & vt figuratum figuræ.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod istæ duæ operationes assumere corp<sup>us</sup>, & ministrare sunt ad inuicē ordinatæ: & ideo nihil prohibet quin ea angel<sup>us</sup> simul exequatur.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod si proportio secundum commensurationem accipiatur, non potest esse angeli ad corpus proportio, cum eorum magnitudines non sint vnus generis, nec rationis eiusdem: nihil tamen prohibet, quin sit aliqua habitudo angeli ad corpus vt motoris ad motum, & figurati ad figuræ, quæ proportio potest dici.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod ex quolibet elemento potest angelus corpus assumere, vel etiam ex pluribus elementis commistis. Magis tamen competit quod ex aere corpus assumat qui potest inspissari facilliter, & sic figuram recipere, & retinere, & per alicuius lucidi corporis oppositionem diuersimode colorari, sicut in nubibus patet: vt quantum ad præsens non sit differentia inter purū aerem, & vaporem seu fumum qui in aëris naturam tendunt.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, qd illa diuisione diuiditur vnū simpliciter, sic autē angelus corpori non vnitur: sed secundum quid, sicut motor mobili, & vt figuratum figuræ, sicut supra dictum est.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, qd corpora illa quæ angeli assumunt, habent quidē veras formas quantum ad id quod sensus percipere potest, quæ sunt sensibilia per se, sicut color & figura: non autem quantum ad naturam speciei, quæ est sensibile per accidens. Nec propter hoc oportet quod sitibi aliqua fictio, quia formas humanas non obiciunt oculis angeli, vt homines esse credantur: sed vt per humanas proprietates, angelorum virtutes cognoscantur: sicut nec etiā metaphoricæ locutiones sunt falsæ, in quibus ex aliorum similitudinibus res aliæ significantur.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod licet virtutes naturales corporum non sufficiant ad inducendum veram speciem humani corporis, nisi per debitum modum generationis: sufficiunt tamen ad inducendum similitudinem humanorum corporum quantum ad colorē & figuram, & ad huiusmodi accidentia exteriora, & præcipue cū ad plura horum sufficere videatur motus localis aliquorum corporum, per quē & vapores condensant & rarefiunt, & nubes diuersimode figurantur.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod angeli mouens corp<sup>us</sup> assumptum influit ei motum & tangit, non tactu corporali: sed spiritali per suam virtutem.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod imperium angeli requirit executionem virtutis. Vnde oportet, quod sit quidam

In corp. ar.

In solut. ad 4. argu.

Vtrum operatio miraculi sit attribuenda fidei.

**N**ON O QUERITUR VTRUM OPERATIO miraculi sit attribuenda fidei. Et videtur quod non. Gratia enim gratis data a virtutibus differunt, eo quod virtutes sanctis omnibus sunt communes, gratia vero gratis data diuersis distribuuntur, secundum illud primae ad Corinth. 12. Diuisiones gratiarum sunt: sed facere miracula est gratia gratis data. Vnde in eodem capitulo dicitur, Alia operatio virtutum &c. ergo facere miracula, non est attribuendum fidei. Sed dicendum, quod attribuitur fidei tamquam merenti, gratia gratis data tamquam exequenti.

¶ 2 Sed contra est, quod dicit Glo. super illud Matth. 7. Dñe nōne in nomine tuo prophetauimus &c. Prophetare, virtutes facere, daemones eiicere, interdū nō est meriti illius q̄ operat̄: sed inuocatio nominis Christi, ergo v̄ q̄ non sit fidei attribuendum.

¶ 3 Præt. Charitas est principium & radix merendi, sine qua fides informis mereri non potest. Si ergo fidei propter meritum attribuitur operatio miraculorum, magis est attribuenda charitati.

¶ 4 Præt. Cum sancti orādo miracula faciant, illi virtuti praecipue debet miraculorum operatio attribui, quae facit vt oratio exaudiatur: hoc autem facit charitas. Vnde dicitur Matth. 18. Si duo ex vobis conserint super terram de omni re quamcumque petierint, fiet illis a patre meo. Et in psalmis dicitur, Delectare in Domino, & dabit tibi petitiones cordis tui: charitas enim est quae facit homines delectari in Deo per amorem Dei, & consentire hominibus per amorem proximi, ergo charitati debet attribui miraculorum operatio.

¶ 5 Præt. Dicitur Ioannis. 9. Scimus quia peccatores Deus non audit. Charitas autem est quae sola peccata remouet, quia vt dicitur Prouerb. 11. Vniuersa delicta operit charitas, ergo charitati & non fidei debet attribui miraculorum operatio.

¶ 6 Præt. Sancti homines non solum orando impetrant miracula fieri: sed etiam miracula faciunt ex potestate, vt Grego. dicit in 2. Dialogo. Hoc autem est in quantum homo Deo vnitur, vt sic diuina virtus homini coassistat: quam quidem vnionem charitas facit, quia qui adheret Deo, scilicet per charitatem, vnus spiritus est, vt dicitur 1. Corin. 6. ergo charitati debet attribui miracula facere.

¶ 7 Præt. Charitati praecipue opponitur inuidia, nam charitas congaudet bonis de quibus inuidia tristatur: sed immutatio in malum per fascinationem attribuitur inuidia, vt dicitur in glo. Gal. 3. ergo & miraculorum operatio est attribuenda charitati.

¶ 8 Præt. Intellectus non est principium operationis, nisi mediante voluntate: fides autem est in intellectu, charitas autem in voluntate, ergo nec fides operatur nisi p̄ charitatē. unde dicit Gal. 5. Fides q̄ p̄ dilectionē operat̄. Sicut ergo operatio actū virtutis magis attribuitur charitati, q̄ fidei: ita & operatio miraculorū.

¶ 9 Præt. Omnia alia miracula ad incarnationē Christi ordinantur, quae est miraculum miraculorum: sed incarnatio Christi attribuitur charitati, unde dicitur Ioan. 3. Sic Deus dilexit mundum, vt filium suum vnigenitum daret, ergo & alia miracula sunt charitati attribuenda, & non fidei.

¶ 10 Præt. Quod Sara annis, & sterilis de vetulo concepit.

Glof. ordinaria ibi.

2. dialogo cap. 30.

Glof. ordinaria super illud quis fascinationit.

per similitudinē effectus: & similiter dicēdū est de comestione. Vnde & Thobie 12. dicit Angelus, Cum essem vobiscū, videbar quidē vobiscum māducare & bibere: sed ego cibo inuisibili & potu vtor. Si autem talis effectus requirat transmutationem secundum formam, tūc non poterit fieri per angelum: nisi forte mediante naturali actu, sicut patet de generatione.

A D PRIMVM ergo dicendum, quod huiusmodi operationes non naturaliter angelus exercet: & ideo non oportet q̄ habeat naturaliter organa vnita.

A D 2<sup>m</sup> dicendum, quod veras operationes animae angelus non facit: sed similitudinarias, vt dictum est.

A D 3<sup>m</sup> dicendum, quod iam dictum est: quare sensus nō pōt Angelis in corporibus assumptis attribui.

A D 4<sup>m</sup> dicendum, quod vera locutio attribui non potest angelo in corpore assumpto: sed solum similitudinaria, vt dictum est.

In corp. ar.

In corp. ar.

Lib. 3. cap. 8. et 9. to. 3.

Vide r. pat. q. 51. art. 1. hoc dicitur natū est. ar. 4. Et q. lib. 3. art. 5.

In corp. ar.

A D 5<sup>m</sup> dicendum, q̄ angelis bonis generare num quā attribuitur: sed de daemone est duplex opinio. Quidā. dicit q̄ daemones etiam nullo modo generare possunt in corporibus assumptis, pp̄ rationes in obiciendo inductas. Quibusdā vero v̄ q̄ generare pōt, nō quidē per semē a corpore assumpto, decisum, vel per virtutē suae naturae: sed per semē hominis adhibitu ad generationem, per hoc q̄ vnus & idē dāmo fr̄ ad virum succubus, & semen ab eo receptū in muliere trās fundit, ad quā sit in cubus. Et hoc satis ratio nabiliter sustineri pōt, cū etiā alias res naturales causent, pp̄ria femina adhibēdo, vt Aug. dicit 1. de Tri.

A D 6<sup>m</sup> dicendum quod circa euaporationem feminis, potest daemone remedium adhibere, tum per velocitatem motus, tum adhibēdo aliqua somēta, per quae calor naturalis conferuetur in semine.

A D 7<sup>m</sup> dicēdū, q̄ proculdubio generatio praedicta modo facta, virtutē humani feminis fit. Vnde homo sic genitus, nō est filius daemone: sed viri cuius fuit semen. Et tñ possibile est q̄ per talem modū homines fortiores generentur, & maiores, quia daemones volentes in suis effectibus mirabiles videri, obseruando determinatū sitū stellarū, & viri & mulieris dispositionem, p̄nt ad hoc cooperari. Et praecipue si femina quibus vtuntur sicut instrumentis, per talem vsum aliquod augmentum virtutis consequantur.

A D 8<sup>m</sup> dicendum, quod comestio attribuitur angelis in corporibus assumptis: non quantum ad finem qui est nutritio, sed simpliciter quantum ad comestionem actum: & similiter etiam Christo post resurrectionem, cuius corpori non erat tunc aliquid addibile: in hoc tamen differt, quod comestio Christi fuit vere naturalis comestio, vt pote eius existens qui animam vegetabilem habebat: & sic potuit esse argumentum veritatis naturae. In vtraque tamen comestione, cubus non est conuerus in carnem & sanguinem: sed resolutus in materiam praeciāctem. Et per hoc patet responsio ad nonum.

A D PRIMVM vero quod in contrarium obicitur dicendum, quod comestio & locutio qualiter angelis sit attribuenda dictum est.

A D 2<sup>m</sup> dicendum, quod per filios Dei intelligit quidem filios Seth, qui erant Dei filii per gratiam, & angelorum per imitationē. Filii autē hominū dicebatur filii Cayn qui a Deo recesserāt carnaliter viuētes.

A D 3<sup>m</sup> dicendum quod instrumenta sensuū assumunt angeli, nō ad vtendū: sed ad signandū. Vnde est per ea non sentiant, non tamen frustra assumunt.

dām tactus spiritualis ad corpus quod mouet.

A D 13<sup>m</sup> dicēdū, q̄ figura est quaedā forma, quae p̄ abscissionē materiae & cōdensationē, vel rarefactionē vel ductionem, aut aliquem motū hmōi pōt fieri in materia. Vnde nō est eadē ratio de hac forma & aliis.

A D 14<sup>m</sup> dicendum, q̄ esse in aliquo corpore potest intelligi dupliciter: vno modo vt sit infra terminos quantitatis, & sic nihil prohibet diabolus in aliquo corpore esse. Alio modo vt sit intra rei essentiam, vt dans esse rei, & operans in re, quod est solius Dei proprium: quamuis Deus non sit pars essentiae alicuius rei. Potest autem & secundum glo. intelligi daemone in simulachro non esse, sicut idolatrā putabāt, vt. l. ex simulachro & spiritu habitate fieret vnū.

A D 15<sup>m</sup> dicendum, quod angelus est totus in toto corpore assumpto, & in qualibet parte eius, eadē ratione qua & anima: licet enim non sit forma corporis assumpti vt anima, est tamen motor. Mouens autem & motum oportet esse simul. Et tamen non sequitur vt sit in pluribus locis simul: cōparat. n. totum corpus assumptum ad angelū, sicut vnus locus,

Citata est Glof. in arg.

euaporaret, ergo non posset fieri generatio hominis per modum praedictum.

¶ 7 Præt. Secundum hoc ex tali semine homo nō generaretur: nisi secundum virtutem humani feminis. ergo illi qui dicuntur a daemone generati nō essent maioris staturae & robustiores aliis, qui communiter per semen humanum generantur: cum tamen dicitur Gene. sexto, quod cum ingressi essent filii Dei ad filias hominum, illaeque genuerunt, nati sunt gigantes potentes a saeculo viri famosi.

¶ 8 Præt. Comestio ad nutrimentum ordinatur. Si ergo angeli in corporibus assumptis non nutriuntur, videtur quod nec etiam comedant.

¶ 9 Præt. Ad ostendendum veritatem corporis humani resurgentis, Christus post resurrectionem comedere voluit: si autem angeli vel daemones in corporibus assumptis comedere possent, non esset comestio efficax argumentū resurrectionis, quod patet esse falsum. non ergo angeli vel daemones per corpus assumptum comedere possunt.

SED CONTRA est quod dicitur Gene. 18. de angelis qui apparuerunt Abraham. Cum comedissent dixerunt ad eum, vbi est Sara vxor tua. ergo & comedunt & loquuntur angeli in corporibus assumptis.

¶ 2 Præt. Gene. 6. super illud. Videntes filij Dei &c. dicit glo. Hiero. verbum Hebraicum, Eloym, vtriusque numeri est Deum enim & Deos significat. Ideo Aquila filios deorum dicere ausus est Deos, sanctos vel angelos sanctos intelligēs, ergo v̄ q̄ angeli generēt.

¶ 3 Præt. Sicut per artem hominis nihil fit frustra: ita nec per artem angeli. Frustra autem assumerent corpora, disposita ad modū organici corporis: nisi illis organis vterentur, ergo videt q̄ exercent in corporibus assumptis opera organici conuenientia: sicut q̄ videant per oculos, & audiāt per aures, & sic de aliis.

RESPON. Dicendum, q̄ actio aliqua ex duobus naturalē speciem accipere videtur, scilicet ex agente & termino. Causatio enim ab infrigidatione differt, quia vna earum ex calore procedit, & ad calorem terminatur: alia vero a frigore & ad frigus. Proprie tamē actio sicut & motus, a termino speciem habet: a principio autem habet proprie q̄ sit naturalis. Motus enim & actiones naturales dicuntur, quae sūt a principio intrinseco. Considerandum est ergo quod in operationibus animae, quaedam sunt quae nō sunt solum ab anima, sicut a principio: sed etiam terminantur ad animam & ad corpus animatum. Et huiusmodi actiones angelis in corporibus assumptis attribui non possunt, neque secundum similitudinē speciei, neque secundum naturalitatem actionis: sicut sentire, angere, nutrire, & similia. Sensus enim est secundum motum a rebus ad animam. Similiter nutrimentum & augmentum est per hoc, quod aliquid generatur & additur corpori viuenti. Quaedā vero actiones sunt animae, quae quidem sunt ab anima sicut a principio, terminantur tamen ad aliquem exteriorē effectum: & si quidem talis effectus per solam corporis diuisionem vel motum localem produci possit, talis actio attribuetur angelo per corpus assumptum quātū ad similitudinē speciei in effectu: nō tñ erit vere naturalis actio sed similitudo talis actionis. Sicut patet in locutione qua format per motū organorum, & aeris, & comestio quae perficit per diuisionē cibi & traiectionē in partes interiores. Vnde locutio, q̄ attribuitur Angelis in corporibus assumptis, non est vere naturalis locutio: sed quaedam similitudinaria per

ARTICVLVS VIII.

Vtrum angelus vel daemone per corpus assumptum possit operationes viuētis corporis exercere.

**C**ITAVO QUERITUR VTRUM angelus vel daemone per corpus assumptum possit operationes viuētis corporis exercere. Et videtur quod nō. Quicumque enim competit habere virtutem ad aliquod opus, cōpetit ei habere ea sine quibus illud opus haberi nō pōt, alias talis virtus frustra ei adesset: sed hmōi opera viuētū corporū sine corporeis organis exerceri non possunt. Cum ergo angelus non habeat corporea organa naturaliter sibi vnita, videtur quod non possit praedicta opera exercere.

¶ 2 Præt. Anima est nobilior quā natura: sed angelus non potest opus naturae facere nisi mediante virtute naturali, ergo multo minus potest facere opera animae per corpus assumptum, quod anima caret.

¶ 3 Præt. Inter omnes operationes animae quae per organa complētur, actus sensuum sunt propinquiores intellectuāli operationi, quae est propria angeli: sed angelus per corpus assumptū nō pōt sentire vel imaginari, ergo multo minus pōt opera alia animae facere.

¶ 4 Præt. Locutio non fit sine voce: vox autem est sonus ab ore animalis prolatus. Cum ergo angelus v̄s corpore assumpto non sit animal, videtur quod loqui non possit per corpus assumptum, & multo minus alia facere: nam locutio propinquissima sibi videtur, cum sit intellectus signum.

¶ 5 Præt. Vltima operatio animae vegetabilis in vno & eodem indiuiduo est generatio, prius enim nutritur & augetur animal quā generet: sed non potest dici quod angelus vel corpus assumptum ab ipso nutriatur vel motu augmenti moueatur, ergo non potest esse quod corpus assumptum generet. Sed dicendum quod angelus vel daemone per corpus assumptū generare potest, non quidem semine ex corpore assumpto deciso, sed semine hominis in muliere transfuso: sicut & adhibendo alia propria semina quosdam vt ros effectus naturales causat.

¶ 6 Sed contra. Semen animalis praecipue ad generationem operatur per calorem naturalem: Si autem daemone semen portaret per aliquam magnam distantiam, impossibile videtur quin calor naturalis

Glo. ordinaria ibi Hiero.

2. dialogo cap. 30.

K

per modum praedictum.

¶ 7 Præt. Secundum hoc ex tali semine homo nō generaretur: nisi secundum virtutem humani feminis. ergo illi qui dicuntur a daemone generati nō essent maioris staturae & robustiores aliis, qui communiter per semen humanum generantur: cum tamen dicitur Gene. sexto, quod cum ingressi essent filii Dei ad filias hominum, illaeque genuerunt, nati sunt gigantes potentes a saeculo viri famosi.

¶ 8 Præt. Comestio ad nutrimentum ordinatur. Si ergo angeli in corporibus assumptis non nutriuntur, videtur quod nec etiam comedant.

¶ 9 Præt. Ad ostendendum veritatem corporis humani resurgentis, Christus post resurrectionem comedere voluit: si autem angeli vel daemones in corporibus assumptis comedere possent, non esset comestio efficax argumentū resurrectionis, quod patet esse falsum. non ergo angeli vel daemones per corpus assumptum comedere possunt.

SED CONTRA est quod dicitur Gene. 18. de angelis qui apparuerunt Abraham. Cum comedissent dixerunt ad eum, vbi est Sara vxor tua. ergo & comedunt & loquuntur angeli in corporibus assumptis.

¶ 2 Præt. Gene. 6. super illud. Videntes filij Dei &c. dicit glo. Hiero. verbum Hebraicum, Eloym, vtriusque numeri est Deum enim & Deos significat. Ideo Aquila filios deorum dicere ausus est Deos, sanctos vel angelos sanctos intelligēs, ergo v̄ q̄ angeli generēt.

¶ 3 Præt. Sicut per artem hominis nihil fit frustra: ita nec per artem angeli. Frustra autem assumerent corpora, disposita ad modū organici corporis: nisi illis organis vterentur, ergo videt q̄ exercent in corporibus assumptis opera organici conuenientia: sicut q̄ videant per oculos, & audiāt per aures, & sic de aliis.

RESPON. Dicendum, q̄ actio aliqua ex duobus naturalē speciem accipere videtur, scilicet ex agente & termino. Causatio enim ab infrigidatione differt, quia vna earum ex calore procedit, & ad calorem terminatur: alia vero a frigore & ad frigus. Proprie tamē actio sicut & motus, a termino speciem habet: a principio autem habet proprie q̄ sit naturalis. Motus enim & actiones naturales dicuntur, quae sūt a principio intrinseco. Considerandum est ergo quod in operationibus animae, quaedam sunt quae nō sunt solum ab anima, sicut a principio: sed etiam terminantur ad animam & ad corpus animatum. Et huiusmodi actiones angelis in corporibus assumptis attribui non possunt, neque secundum similitudinē speciei, neque secundum naturalitatem actionis: sicut sentire, angere, nutrire, & similia. Sensus enim est secundum motum a rebus ad animam. Similiter nutrimentum & augmentum est per hoc, quod aliquid generatur & additur corpori viuenti. Quaedā vero actiones sunt animae, quae quidem sunt ab anima sicut a principio, terminantur tamen ad aliquem exteriorē effectum: & si quidem talis effectus per solam corporis diuisionem vel motum localem produci possit, talis actio attribuetur angelo per corpus assumptum quātū ad similitudinē speciei in effectu: nō tñ erit vere naturalis actio sed similitudo talis actionis. Sicut patet in locutione qua format per motū organorum, & aeris, & comestio quae perficit per diuisionē cibi & traiectionē in partes interiores. Vnde locutio, q̄ attribuitur Angelis in corporibus assumptis, non est vere naturalis locutio: sed quaedam similitudinaria per

per



cepit filium, miraculosum fuit; hoc autem attribuitur spei, vt dicit Ro. 4. Qui contra spem in spe creditur, ergo operari miracula attribuitur est spei, non fidei.

Tract. 8. in Joan. 3. de trinit. cap. 5. tom. 3.

¶ 11 Præt. Miraculum est aliquod arduum, & insolitum, vt Augu. dicit: arduum autem est obiectum spei, ergo spei debet attribui operatio miraculorum.

¶ 12 Præt. Miraculum est manifestatiuum diuinæ potentiae, sed sicut bonitati quæ appropriatur Spiritui sancto respondet charitas, & veritati quæ appropriatur filio respondet fides: ita potestati quæ appropriatur patri respondet spes, ergo facere miracula est attribuendum spei, & non fidei.

In li. 83. q. 9. qu. 79. 60. 4.

¶ 13 Præt. Augu. dicit quod mali homines interdum faciunt miracula per publicam iustitiam, ergo operatio miraculorum est attribuenda iustitiæ, & non fidei.

¶ 14 Præt. Act. 6. dicitur, quod Stephanus plenus gratia, & fortitudine faciebat prodigia, & signa magna in populo, ergo videtur quod sit attribuendum fortitudini.

¶ 15 Præt. Mat. 17. dicit Dominus discipulis qui demoniacum sanare non poterant, Hoc genus demoniorum, non eiicitur: nisi oratione, & ieiunio: Veritatem autem est actus virtutis abstinentiæ, ergo ad abstinentiam pertinet miracula facere.

¶ 16 Pr. Ber. dicit quod cum muliere semper, & feminam non cognoscere, maius est quod mortuum suscitare: hoc autem facit castitas, ergo castitatis est miracula facere, & non fidei.

¶ 17 Præt. Illud quod est in derogationem fidei, non est fidei attribuendum: sed miracula sunt in derogationem fidei, quia infideles imputabant ea magice arti, ergo fidei non debet attribui facere miracula.

Homil. 5. in Euang. in princip.

¶ 18 Præt. Fides Petri, & Andrea commendatur a Gre. de hoc quod nullis miraculis visis crediderunt, ergo operatio miraculorum derogat fidei, & sic id est quod prius.

¶ 19 Præt. Posita causa ponitur effectus. Si ergo fides est causa faciendi miracula, omnes qui fidem habent miracula facerent, quod patet esse falsum. Non ergo fidei est facere miracula.

SEDCONTRA est quod dicitur Mat. vl. Signa autem eos, qui crediderint hæc sequentur, in nomine meo demonia eiicient, &c.

¶ 2 Præt. Mat. 17. Dominus dicit, Si habueritis fidem sicut granum synapis, dicetis monti huic, Transe hinc & transibit, & nihil impossibile erit vobis.

¶ 3 Præt. Si vnum oppositum est causa oppositi, & reliquum oppositum est causa reliqui: sed incredulitas est causa impediens miraculorum operationem. Vnde dicitur Matth. 6. de Christo, Non poterat ibi, hoc est, in patria sua facere miracula, vbi paucos infirmos impositis manibus curauit, & mirabatur propter incredulitatem illorum. Et Matth. 17. dicitur dominum respondisse discipulis querentibus, quare non potuimus eiicere demonium, propter incredulitatem, inquit, vestram, ergo & fides est causa faciendi miracula.

2. dialogo. 7. cap. 30.

RESPON. dicendum, quod homines sancti miracula faciunt dupliciter, secundum Greg. in secundo dialogo, scilicet oratione impetrando, vt miracula diuinitus fiant, & per potestatem. Vtroque autem modo fides idoneum reddit hominem ad miracula faciendam. Ipsa enim meretur proprie, vt oratio exaudiatur de miraculis faciendis. Quod hac ratione videri potest. Sicut enim in rebus naturalibus videmus, quod a causa vniuersali omnes particulares causas sumunt efficaciam agendi, tamen effectus determinatus, & proprius attribuitur cause particulari, sicut pater de virtutibus

actibus inferiorum corporum respectu virtutis celestis corporis, & de orbibus inferioribus, qui est sequantur motum primi orbis, habent tamen singuli proprios motus: ita etiam est de virtutibus quibus meremur. Nam omnes habent efficaciam merendi a charitate, quæ nos vnit Deo a quo meremur, & voluntatis perficit, per quam meremur: singulæ tamē virtutes merentur singularia quædam præmia eis proportionaliter respondentia: sicut humilitas meretur exaltationem, & paupertas regnum. Vnde quandoque charitate celsante per actum aliarum virtutum, est aliquis nihil mereatur ex condigno: ex quadam tamen diuina liberalitate aliqua congrua beneficia retribuit pro huiusmodi actibus, sicut in hoc mundo. Vnde dicitur quod per ea quæ sunt ex genere bona extra charitatem facta, merentur aliqui ex congruo interdum bonorum temporalium multiplicationem, per hunc autem modum, fides meretur miraculorum operationem: licet radix merendi sit ex charitate. Cuius ratio potest triplex assignari: primo quidem quia miracula sunt quædam argumenta fidei, dum per ea facta quæ naturam excedunt, illorum fides comprobatur, quæ naturalem transcendunt rationem. Vnde Mat. vl. dicitur. Illi profecti prædicauerunt vbi que domino cooperantur, & sermonem confirmante sequentibus signis. Secunda ratio est, quia fides potissime diuinæ potentie innititur, quæ accipit vt rationem vel medium ad assentiendum his quæ supra naturam esse videntur. Et ideo diuina potentia in operatione miraculorum, præcipue fidei coassistit. Tertia ratio est, quia miracula præter naturales causas sunt: fides autem est quæ non ex rationibus naturalibus, & sensibilibus argumenta assumit: sed ex rebus diuinis. Vnde sicut paupertas temporalium rerum meretur diuitias spirituales, & humilitas meretur celestem dignitatem: ita fides quasi cõter necto ea quæ naturaliter sunt, quodammodo miraculorum operationem meretur, quæ præter naturam virtutem sunt. Similiter autem & per fidem homo maxime disponit, vt ex potestate miracula faciat. Quod etiam ex tribus rationibus patet, primo quidem quia sicut supra dictum est, sancti ex potestate miracula dicuntur facere, non quasi miraculorum principales auctores: sed sicut diuina instrumeta, impenitentium diuinum cui natura obedit in miraculis, quodam modo ipsis rebus naturalibus presentat. Quod autem diuinum verbum in nobis habet, est per fidem, quæ est quædam participatio in nobis diuinæ veritatis: vnde per ipsam fidem homo disponitur ad miracula faciendam. Secundo quia sancti qui ex potestate miracula faciunt, operantur in virtute Dei, agens in natura. Actio. n. Dei ad totam naturam comparatur, sicut actio animæ ad corpus: corpus autem ab anima transmutatur præter ordinem principiorum naturalium, præcipue per aliquam imaginationem fixam, ex qua corpus calefcit per concupiscentiam vel iram: aut etiam immutatur ad febrem vel lepram. Illud ergo facit hominem dispositum ad miracula faciendam, quod dat eius apprehensioni quædam fixationem & firmitatem. Hoc autem facit fides firma: vnde firmitas fidei præcipue operatur ad miracula faciendam. Quod patet ex hoc quod dicitur Matth. 21. Si habueritis fidem & non hesitaueritis &c. Iacob. 1. Postulet autem in fide nihil hæsitatis. Tertio, quia cum miracula ex potestate per modum cuiusdam imperii fiant, illud præcipue facit idoneum ad miracula faciendam ex potestate, quod reddit aptum ad imperandum. Hoc autem est per quadam separationem & abstractionem ab illis quibus debet imperare. Vnde & Anaxagoras dicit quod intellectus erat immixtus ad hoc quod imperet.

Fides

D. 89.

¶ 20 Præt. Illud quod est in derogationem fidei, non est fidei attribuendum: sed miracula sunt in derogationem fidei, quia infideles imputabant ea magice arti, ergo fidei non debet attribui facere miracula.

¶ 21 Præt. Illud quod est in derogationem fidei, non est fidei attribuendum: sed miracula sunt in derogationem fidei, quia infideles imputabant ea magice arti, ergo fidei non debet attribui facere miracula.

¶ 22 Præt. Illud quod est in derogationem fidei, non est fidei attribuendum: sed miracula sunt in derogationem fidei, quia infideles imputabant ea magice arti, ergo fidei non debet attribui facere miracula.

¶ 23 Præt. Illud quod est in derogationem fidei, non est fidei attribuendum: sed miracula sunt in derogationem fidei, quia infideles imputabant ea magice arti, ergo fidei non debet attribui facere miracula.

¶ 24 Præt. Illud quod est in derogationem fidei, non est fidei attribuendum: sed miracula sunt in derogationem fidei, quia infideles imputabant ea magice arti, ergo fidei non debet attribui facere miracula.

¶ 25 Præt. Illud quod est in derogationem fidei, non est fidei attribuendum: sed miracula sunt in derogationem fidei, quia infideles imputabant ea magice arti, ergo fidei non debet attribui facere miracula.

¶ 26 Præt. Illud quod est in derogationem fidei, non est fidei attribuendum: sed miracula sunt in derogationem fidei, quia infideles imputabant ea magice arti, ergo fidei non debet attribui facere miracula.

¶ 27 Præt. Illud quod est in derogationem fidei, non est fidei attribuendum: sed miracula sunt in derogationem fidei, quia infideles imputabant ea magice arti, ergo fidei non debet attribui facere miracula.

¶ 28 Præt. Illud quod est in derogationem fidei, non est fidei attribuendum: sed miracula sunt in derogationem fidei, quia infideles imputabant ea magice arti, ergo fidei non debet attribui facere miracula.

¶ 29 Præt. Illud quod est in derogationem fidei, non est fidei attribuendum: sed miracula sunt in derogationem fidei, quia infideles imputabant ea magice arti, ergo fidei non debet attribui facere miracula.

D. 89.

In corp. ar.

In corp. ar.

Est glo. Augu. in tract. 44. in Ioan. a medio.

ar. 4. h. quæst.

In corp. ar.

In corp. ar.

Cap. 4. parte. 1. a medio illius.

8. ph. 37. 3. de 1. 1. b.

Fides utem animam abstrahit a rebus naturalibus & sensibilibus, & eum in rebus intelligibilibus fundat. Vnde per fidem redditur homo aptus ad hoc, quod per potestatem miracula faciat. Et inde est etiam quod alie virtutes ad faciendam miracula præcipue cooperantur, quæ animam hominis a rebus maxime corporalibus abstrahunt: sicut continentia, & abstinentia, quæ retrahunt ab electionibus, quibus homo sensibilibus rebus immergitur. Alie vero virtutes, quæ ad disponendam temporalia ordinant: non ita ad faciendam miracula disponunt.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod facere miracula attribuitur gratia gratis data, sicut principio proximo fidei, aut sicut dispositio ad hanc gratiam consequendam.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod licet interdum aliquis peccator miracula faciat, non est hoc ex merito eius, ex merito dico condigno: sed est ex quadam congruitate, in quantum fidei cõstiterit in cuius potestate Deus miracula facit.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod ex hoc quod charitas est maior virtus fidei, largitur ipsi fidei efficaciam merendi: fides tamen magis congruit ad particulariter merendum miraculorum operationem. Fides enim est perfectio intellectus, cuius operatio consistit in hoc, quod res intellectæ aliquo modo sunt in ipso: Charitas autem est perfectio voluntatis, cuius operatio consistit in hoc, quod voluntas in ipsam rem tendit. Vnde per charitatem homo in Deo ponitur, & cum eo vnum efficitur. Per fidem autem ipsa diuina ponuntur in nobis: unde dicitur Hebræ. 11. quod est substantia rerum sperandarum. Et præterea miracula sunt ad confirmationem fidei, non autem ad confirmationem charitatis.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod charitas meretur, vt dictum est, petitionum exauditionem, sicut vniuersale principium merendi: sed specialiter exaudiri in miraculis faciendis meretur fides, vt dictum est.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod sicut Gloss. ibidem dicit, Verbum illud est cæci qui nondum erat totaliter sapientia illuminatus: unde sententiam falsam continet. Nam interdum Deus peccatores audit ex sua liberalitate, licet non ex eorum merito. Et sic oratio eorum impetrat, licet non sit meritoria: sicut & aliquando iusti oratio meretur, sed non impetrat. nam impetratio pertinet ad id quod petitur, & innititur soli gratiæ: meritum autem pertinet ad finem quem quis meretur, & innititur iustitiæ.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod charitas vnit Deo, sicut hominem in Deum trahens: per fidem vero diuina ad nos trahuntur, vt dictum est prius.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod inuidia in fascino effectum habere non posset: nisi imaginatio fixa ad hoc cooperaretur.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa probat quod fides per charitatem meretur, & hoc supra concessum est. Et præterea obiectio tenet in illis quæ propria virtute homo facit, in quibus intellectus voluntatem dirigit, quæ potentie imperat exequenti. In his autem, in quibus virtus diuina est exequens, sola fides quæ diuinæ potentie innititur sufficit ad operandum.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod obiectio illa procedit de operatione miraculi secundum quod est a Deo, qui ad omnia quæ in creaturis operatur ex amore mouetur. Nam diuinus amor non permittit eum sine germine esse, vt dicit Dionysius. 4. cap. de diu. no. nos autem loquimur de operatione miraculi, secundum quod est ab homine. Vnde ratio non est ad propositum.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod spes non proprie attribuitur miracula facere: spes enim ordinat ad aliquid consequendum, unde est solus de æternis. Fides autem est de

æternis, & temporalibus: unde potest se extendere ad faciendam. Et per hoc in auctoritate inducta principaliter fit mentio de spe quæ de fide, cum dicitur quod in spe creditur.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod obiectum fidei est arduum consequendum, non autem arduum faciendum.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod spei respondet diuina potentia secundum sublimitatem suæ maiestatis, in cuius consecutionem spes tendit: sed ipsi potentie secundum quod est mirabilium effectiua, præcipue innititur fides.

AD 13<sup>m</sup> quod publica iustitia est ex fide, per quam tota ecclesia iustificatur, secundum illud Rom. 3. Iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod fortitudo in passionibus tolerandis & cõstantia cõfessionis, erat in martyribus per fidei firmitatem.

AD 15<sup>m</sup> dicendum, quod etiam abstinentia ad miracula faciendam cooperatur: non tamen ita principaliter sicut fides.

AD 16<sup>m</sup> dicendum, quod licet feminam non cognoscere, & semper cum femina commorari sit difficile: non tamen est miraculum, proprie miraculo sumpto, cum ex virtute creata dependeat, scilicet libero arbitrio.

AD 17<sup>m</sup> dicendum, quod abusus miraculorum in his qui miraculis detrahebant, non aufert eorum efficaciam ad fidei cõfirmandam, quantum ad illos qui erant bene dispositi.

AD 18<sup>m</sup> dicendum, quod fides Petri & Andrea commendatur per promptitudinem credendi: quæ tanto maior fuit quanto minoribus adminiculis indiguit ad credendum. Inter quæ adminicula per se sunt miracula.

AD 19<sup>m</sup> dicendum, quod fides non est sufficiens causa ad miracula faciendam: sed dispositio quædam. Fuit autem miracula secundum ordinem diuinæ prouidentie, quæ hominibus congrua remedia pro variis causis diuersimode dispensat.

ARTICVLVS X. Vtrum demones cogantur aliis quibus sensibilibus & corporalibus rebus factis, aut uerbis, ad miracula faciendam.

DE TEMO queritur, vtrum demones cogantur aliis quibus sensibilibus & corporalibus rebus factis, aut uerbis ad miracula faciendam, quæ per magicas artes fieri videntur. Et videtur quod sic. Dicit enim Augu. 10. de Ciui. Dei, introducens verba Porphyrii, quod quidam in chaldæa tactus inuidia, abiuratas spirituales potestates precibus alligauit, ne ab alio postulata concederent. Et in 21. eiusdem libri dicit. Non potuit primum nisi demonibus dicentibus disci, quid quisque illorum appetat, quid exhorreat, quo inuitetur nomine quo cogatur, ergo demones a magis coguntur ad magica faciendam.

¶ 1 Præt. Quicumque facit aliquid contra suam voluntatem, aliquo modo cogitur: sed demones aliquando faciunt aliquid contra suam voluntatem per magos adiurati. Est enim voluntas demonis semper ad inducendum homines in peccatum, & tamen aliquis magica arte ad turpem amorem incitatus, eadem arte a violentia incitatiois soluitur, ergo demones coguntur a magis.

¶ 2 Præt. Si demones coguntur a magis, quomodo coguntur a magis coguntur ad magica faciendam.

¶ 3 Præt. De Salomone legitur quod quosdam exorcismos fecit, quibus demones cogebantur vt ex obsessis corporibus recederent, ergo per adiurationes demones cogi possunt.

¶ 4 Præt. Si demones aduocati a mago veniunt, aut hoc est: quia alliciuntur, aut quia coguntur: sed non semper aduocati alliciuntur. Aduocant enim per quadam quæ demones odiunt, sicut per virginitatem imprecantis: cum tamen ipsi ad incestos concubitus homines deducere non moventur, ergo vnde quod aliquando coguntur.

¶ 5 Præt. Studiū demonum est, vt homines a Deo aueriant: sed ipsi aduocati per aliqua quæ reuerentiam

In argum.

Lib. 10. cap. 9. circa finem tom. 5.

Lib. 21. c. 6. a medio 1. 5.

Li. 27. c. 6. a medio to. 5.

Glo. ordinaria ibi.

Lib. 10. ca. 11. in medio tom. 5.

Dei sonat, sicut per inuocatione diuina maiestatis adueniunt. ergo non propria voluntate hoc faciunt: sed coacti.

¶ 6 Præ. Si alliciat aliquibus sensibilibus, non alliciunt eis sicut animalia cibis: sed sicut spiritus signis quocumque delectationi congruunt, per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum, ut Augustinus dicit. 21. de Ciuit. Dei: sed signis allici non videntur. Et non allici signis est, cuius est signis uti, quod quidem est solum habentis sensum. Nam signum est quod præter speciem quam ingerit sensibus, facit aliquid aliud in agnitione venire. ergo demones nullo modo alliciuntur: sed magis coguntur.

¶ 7 Præ. Matthæi vlt. dixit quidam ad Iesum, Domine miserere filio meo, quia lunaticus est, & male patitur. In Marco autem dicitur Attuli filium meum ad te habere spiritum mutum. Dicit autem glossa super verbo predicto Matthæi. hunc Marcus surdum & mutum dicit, quem Matthæus nominat lunaticum, non quod luna demonibus feriat: sed demon lunæ cursum obseruans, homines corrumpit. Videtur ergo quod per obseruatione celestium corporum & aliorum corporalium, demones ad aliquid faciendum cogantur.

¶ 8 Præ. Cum demones ex superbia peccauerint, non est probabile quod alliciant illis quæ eorum excellentiæ derogare videntur. Aduocant autem per conuocationis virtutis ipsorum, & per mendacia incredibilia, quod derogant scientiæ ipsorum. Vnde Augustinus dicit in 10. de Ciuit. Dei, introducit verba Porphyrij, sic dicens, Quid est homo vitio cuiuslibet obnoxius, in tedit minas, eosque territat falso, ut eis extorqueat veritatem: nam & celum se collidere minatur, & cetera similia, homines impossibilia, ut illi diuinitatem insipientissimi pueri, falsis & ridiculis conuocationibus territi, quod imperant, efficiant ergo demones non alliciunt: sed coguntur aduocati.

¶ 9 Præ. Voluntas demonis ad hoc tendit, ut homines in culturam idolorum deiiciat. Quod quidem precipue fit per hoc, quod spiritus demonum imaginibus aduocant. Si autem propria sponte aduocati veniret, semper ad talia veniret: non autem semper veniunt, nisi certis temporibus obseruatis & determinatis carminibus & ritibus, imaginibus consecratis vel potius execratis. Non ergo demones aduocant, quasi allicti: sed quasi coacti.

¶ 10 Præ. Aliquando demones magicis artibus aduocantur, ut homines ad turpem amorem inclinent: hoc autem demones propria voluntate facere intendunt. Non ergo esset opus ut allicerentur, si semper hoc facerent aduocati: non semper autem hoc faciunt. ergo quando faciunt aduocantur, non ut allicti: sed quasi coacti.

**S E D C O N T R A** est, quod dicitur lob vndecimo, Non est potestas super terram quæ ei possit comparari, scilicet diabolo: maior autem potestas non cogitur a minori. ergo per nihil terrenum demones cogi possunt.

¶ 2 Præ. Non est ei uide inuocari & cogi. Inuocant enim maiores, ut Porphyrius, dicit: sed peioribus imperatur: demones autem veniunt aduocati. ergo non coguntur. Sed dicendum quod coguntur virtute diuina.

¶ 3 Sed contra. Cogere demones ex virtute diuina, est per donum gratiæ quo perficitur ordo celestium potestatum: hoc autem donum gratiæ non adest infidelibus & hominibus sceleratis, quales sunt Magi, ergo nec est virtute diuina demones cogere possunt.

¶ 4 Præ. Facere ea quod diuina virtute principaliter sunt, non est peccatum: sicut facere miracula. Si ergo Magi virtute diuina demones cogere vellent magis artibus non peccarent, quod patet esse falsum. non ergo demones aliquo modo magicis artibus coguntur.

Lib. 10. ca. 21 a medio tom. 5.

**R E S P O N.** Dicendum quod circa effectum magicarum artium multiplex fuit opinio. Quidam dixerunt, sicut Alexander quod effectus magicarum artium sit per aliquas potestates, & virtutes in rebus inferioribus generatas ex virtutibus quorundam

inferiorum corporum, cum obseruatione celestium motuum. Vnde Augustinus dicit 10. de Ciuit. Dei, quod Porphyrio versus herbas, & lapidibus, & animalibus, & sonis certis quibusdam ac vocibus, & figuracionibus atque figuris quibusdam, etiam obseruatis in cæli conuersione motibus sideris, fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas siderum variis effectibus exequendis. Hæc autem positio insufficientes versus. Licet enim ad aliqua quod magicis artibus fieri videtur, naturalium corporum superiorum & inferiorum vires sufficere possint sicut ad quoddam corporum transmutationes: quod tamen fuit magicis artibus, ad quod nulla vis corporalis se extendere potest: constat vero quod locutio non est nisi ab intellectu. per magicas autem artes aliqua locutiones aliquorum respondentium audiuntur. Vnde oportet quod hoc fiat per aliquem intellectum, & precipue cum de aliquibus occultis, per huiusmodi responsa homines doceantur. Nec potest dici quod hoc fiat per immutationem imaginationis solus per modum presertim: quia tunc istæ voces non ab omnibus circumstantibus audirent, nec a vigilantibus & habentibus sensus solutos istæ voces audiri possent. Vnde relinquitur quod fiant vel ex virtute animæ hominis, magicis artibus utitur, aut fiat ab aliquo exteriori intellectu habente. Primum autem esse non potest, quod patet ex duobus, primo quod quia anima hominis ex sua virtute non potest venire ad cognitionem ignotorum, nisi per aliqua sibi nota. Vnde ex voluntate animæ hominis non potest fieri reuelatio occultorum, quod fit per magicas artes: cum ad huiusmodi occulta scienda non sufficiant principia rationis. Secundo, quia, si sua virtute huiusmodi effectus anima Magi faceret, non indigeret uti inuocacionibus, ut aliquibus huiusmodi exterioribus rebus. Constat autem quod huiusmodi effectus magicarum artium, per aliquos exteriores spiritus sunt: non autem per spiritus iustos & bonos quod quidem ex duobus patet. Primo quia boni spiritus familiaritate suam sceleratis hominibus non exhiberent, quales plerumque sunt magicarum artium executores. Secundo quia non cooperarentur hominibus ad illicita perpetranda, quod plerumque fit per magicas artes. Restat ergo hoc fieri per malos spiritus, quos demones dicimus. Huiusmodi autem demones potest intelligi cogi dupliciter: uno modo per aliquam superiorum virtutem, quod eis necessitate faciendi inducat: alio modo per modum allectionis, sicut homines dicunt ad aliquid cogi cuius concupiscunt habere corpora aerea naturaliter sibi unita, & per consequens habere sensibiles affectiones ad modum aliorum animalium, sicut & Apuleius posuit demones esse animalia corpore aerea animo passiva. Sic enim cogi possent utroque modo, corporali virtute, & corporum celestium (ex quorum impressionibus in aliquas passiones inducerentur) & etiam inferioribus corporibus in quibus delectarentur sicut Apuleius dicit, & delectantur in sumis sacrificiorum, & in aliquibus talibus: sed huius opinionis falsitas ostensa est in precedentiibus questionibus. Restat ergo quod demones per quos magicæ artes complementum habent, & coguntur, & alliciuntur. Coguntur quidem a superiori: quandoque quidem ab ipso Deo, quandoque vero a sanctis & Angelis & hominibus virtute Dei. Nam ad ordinem potestatum pertinere dicitur demones arcere. Sancti autem homines sicut dono virtutum participat in quantum miracula faciunt, ita dono potestatum, in quantum eliciunt demones. Coguntur etiam interdum ab ipsis superioribus demonibus, quæ quidem sola coactio per magicas artes fieri potest. Coguntur, & quasi allicti per artes magicas, non quidem rebus corporalibus propter seipsas, sed propter aliquid aliud. Primo qui

Ca. 21. de di. 10. 5.

Lib. 27. ca. 6. in medio tom. 5.

In corp. ar.

Glo. ordinaria ibi.

Aug. 8. de ciuit. Dei ca. 10. 5.

In corp. ar.

dem: quia per huiusmodi res corporales sciunt facilius posse compleri effectum ad quem inuocantur. Et hoc ipsi appetunt, ut scorum virtus admirabilis habeatur. Et per hoc sub certa constellatione aduocati magis adueniunt. Secundo in quantum huiusmodi corporalia sunt signa aliquorum spiritualium quibus delectantur. Vnde Augustinus dicit. 21. de Ciuit. Dei, quod alliciuntur demones his rebus, non tamquam animalibus cibis, sed quasi spiritibus signis. Quia enim homines in signum subiectionis Deo sacrificium offerunt, & prostrationes faciunt, gaudent huiusmodi reuerentiæ signa sibi exhiberi. Alliciuntur autem diuersi demones diuersis signis, secundum quod diuersis vitis ipsorum magis conueniunt. Tertio alliciuntur his corporalibus rebus, in quantum homines per eas in peccatum adducuntur: & inde est quod alliciuntur mendaciis, & his quæ homines in errorem vel peccatum inducere possunt.

**A D P R I M V M** ergo dicendum, quod demones dicuntur cogi per magicas artes modis predictis.

**A D 2<sup>m</sup>** dicendum, quod in hoc ipso demoni satisfi, si per hoc quod aliquod malum impedit, & ad aliquod bonum cooperatur, facilius in sui familiaritatem, & admirationem homines trahit. Nam & ipsi se transfirunt in Angelos locis, sicut habetur secunda ad Corinthios vndecimo.

**A D 3<sup>m</sup>** dicendum, quod si Salomon exorcismos suos eo tempore fecit quando erat in statu salutis, potuit esse in illis exorcismis vis cogendi demones ex virtute diuina. Si autem tempore illo fecit quo idola adorauit, ut intelligatur eum per magicas artes fecisse, non fuit in illis exorcismis vis cogendi demones: nisi modo predicto.

**A D 4<sup>m</sup>** dicendum, quod a virginibus aduocati adueniunt, ut ex hoc in sua diuinitatis opinionem homines aduocant: quasi mundiciam ament.

**A D 5<sup>m</sup>** dicendum, quod in hoc etiam quod ad inuocationem diuina virtutis adueniunt, volunt intelligi quod non sint a diuina iustitia omnino exclusi: non enim sic diuinitatem appetunt, ut summo Deo velint æquare omnino, sed sub eo, diuinitatis cultum sibi ab hominibus exhiberi gaudent.

**A D 6<sup>m</sup>** dicendum, quod demones non dicuntur allici signis, quasi ipsi signis vtantur: sed quia homines signis uti consueuerunt, delectantur in signis quibus homines vtuntur propter signatum.

**A D 7<sup>m</sup>** dicendum, quod sicut glossa ibidem dicit, demones certis periodis lunæ homines magis affligunt, ut creaturas Dei infament: in hoc scilicet, quod credantur demonibus feruire, & per hoc homines in errorem mittant.

**A D 8<sup>m</sup>** dicendum, quod licet predicta mendacia in derogationem virtutis demonum esse videantur: tamen hoc ipsum eis est delectabile, quod homines in mendaciis confidant, quia ipse est mendax & pater eius.

**A D 9<sup>m</sup>** dicendum, quod ad imagines aduocati adueniunt certis horis, & certis signis, rationibus predictis.

**A D 10<sup>m</sup>** dicendum, quod licet semper demones homines desideret pertrahere in peccata: tunc tamen magis adhuc nituntur, quando magis ad hoc inclinatur, & quando plures possunt inducere in peccatum.

**QVAESTIO VII.**

*De diuina essentia simplicitate.*

**Et habet articulos decem.**

¶ **Primo** Enim queritur Vtrum Deus sit simplex.

**A** Secundo, Vtrum in Deo sit substantia vel essentia idem quod esse.

¶ **Tertio**, Vtrum Deus sit in aliquo genere.

¶ **Quarto**, Vtrum bonum, iustum, sapiens, & huiusmodi, predicent in Deo accidens.

¶ **Quinto**, Vtrum nomina predicta significant diuinam substantiam.

¶ **Sexto**, Vtrum ista nomina sint synonyma.

¶ **Septimo**, Vtrum huiusmodi nomina dicantur de Deo & creaturis vniuoce vel æquiuoce.

¶ **Octauo**, Vtrum relationes quæ sunt inter Deum & creaturas, sint relatiuæ in ipsis creaturis.

¶ **Nono**, Vtrum Deus realiter referatur ad creaturam, ita quod relatio ipsa sit res aliqua in Deo.

¶ **Decimo**, Vtrum istæ relationes temporales sint in Deo secundum rationem.

**ARTICVLVS PRIMVS.**

**QVAESTIO** est de simplicitate diuinae essentia. Et primo queritur in generali an Deus sit simplex. Et videtur quod non. Ab uno enim simplici, non est natum esse: nisi vnum. idem enim semper facit idem, secundum Philof. sed a Deo procedit multitudo. ergo ipse non est simplex.

lib. 2. de ge. tom. 56.

¶ **2 Præ.** Simplex si attingitur, totum attingitur: sed Deus a beatis attingitur, quia ut dicit Augustinus in libro de videndo Deum, attingere mente Deum magna est beatitudo. Si ergo sit simplex, totus attingitur a beatis: sed quod totum attingitur, comprehenditur, ergo Deus a beatis comprehenditur, quod est impossibile. ergo Deus non est simplex.

¶ **3 Præ.** Idem non se habet in ratione diuersarum causarum: sed Deus se habet in ratione diuersarum causarum ut patet in 1. Metaph. ergo in eo oportet esse diuersa. ergo oportet eum esse compositum.

¶ **4 Præ.** Vbi quod est aliquid & aliquid, est compositio: sed in Deo est aliquid & aliquid, scilicet proprietates & essentia. ergo in Deo est compositio. Sed dicendum quod proprietates est idem quod essentia.

¶ **5 Sed contra**, affirmatio & negatio non verificantur de eodem: sed essentia diuina est concipibilis tribus personis, proprietates autem est incommunicabilis. ergo proprietates & essentia non sunt idem.

¶ **6 Præ.** De quo cumque predicantur diuersa predicamenta, illud est compositum: sed in diuina predicacione venit substantia & relatio, ut dicit Boetius in libro de Trinitate. ergo Deus est compositus.

Circa medium libri de trin.

¶ **7 Præ.** In qualibet re est substantia, virtus & operatio, ut dicit Dionysius ex quo versus quod operatio sequitur virtutem & substantiam: sed in operationibus diuinis est pluralitas. ergo in substantia eius inuenitur multitudo & compositio.

Ca. 11. ca. 1. Hier. circa mediū illi.

¶ **8 Præ.** Vbi quod inuenitur multitudo formarum, ibi oportet esse compositio: sed in Deo inuenitur multitudo formarum: quia sicut dicit Comenta, omnes formæ sunt actu in primo motore, sicut sunt in potentia in prima materia. ergo in Deo est compositio.

Lib. 11. metaph. ca. 18. in fine.

¶ **9 Præ.** Quicquid aduenit alicui rei post esse completum, inest ei accidentaliter: sed quædam dicuntur de Deo ex tempore, sicut quod sit creator & Dominus, ergo in sunt ei accidentaliter: accidentis autem ad substantiam est aliqua compositio. ergo in Deo est compositio.

¶ **10 Præ.** Vbi quod sunt multæ res, ibi est compositio: sed in Deo sunt tres personæ, quæ sunt tres res, ut dicit Augustinus in libro de doctr. Christiana. ergo in Deo est compositio.

Lib. 11. ca. 5. tom. 3. Lib. 8. inter med. & fine.

**S E D C O N T R A** est quod Hil. dicit. 8. de Trinitate. Quod dicitur S. Tho. 1. 3. Non



Li. 8. de tri. inter mediū & finem li. ante me- dium lib. de trinit. Vide. 1. di. 8. q. 4. ar. 1. & 1. contra gētilis. 16. 18. 19. Quae. 3. ar. 5. 6. & 16. & 9. 5. ar. 1. & 2. Li. 2. com. 31. tom. 2. in istomet. art. D. 467. Li. 12. met. 60. 40. 10. 3. 7. de tri. nō longe a fine illius. A d p r i m u m ergo dicendū, q̄ intentio Ari. nō est q̄ ab vno nō possit pcedere multitudo. Cū. n. agēs agat sibi simile, & effectus deficiant a representatione suae causae, oportet q̄ illud qd̄ in causa est vnitum, in effectibus multiplicet: sicut in virtute solis sunt quasi vnū oēs formae generabiliū corporū, & tñ in effectib⁹ distinguunt. Et exinde contingit q̄ per vnā suā virtutē res aliqua potest inducere diuersos effectus: sicut ignis per suam calorem liquefacit, & coagulat, & molliorat, & indurat, & comburit, & denigrat. Et hō mo per virtutē rationis acquirit diuersas scientias, &

operat diuersarū artiū opera. vnde, & multo amplius Deus p vnā suā simplicē virtutē pot multa creare. Sed Philo. intēdit, q̄ aliquid manēs idē nō facit diuersa in diuersis tēporib⁹, si sit agēs per necessitatē naturae, nisi forte p accidēs hoc cōtingat ex diuersitate materiel vel alicuius alterius accidētis: hoc tñ nō est ad ppolitū. A d 2<sup>m</sup> dicendū, q̄ Deus a beatis mēte attingitur tot⁹, nō tñ totaliter: q̄a mod⁹ cognoscibilitatis diuinā excēdit modū intellectus creati in infinitum. Et ita intellectus creat⁹ nō pot Deū ita perfecte intelligere sicut intelligibilis est: & pp hoc nō pot ipsum cōprehēdere. A d 3<sup>m</sup> dicendū, quōd per vnum, & idem; Deus in ratione diuersarum causarū se habet: quia p hoc q̄ est actus primus, est agens, & est exēplar omnīū formarum, & est bonitas pura, & per cōsequēs omnīū finis. A d 4<sup>m</sup> dicendū, quōd proprietates, & essentia in diuinis non differunt, sed ratione tātum: ipsa enim paternitas, est diuina essentia, vt post patebit. A d 5<sup>m</sup> dicendū, q̄ de eo qd̄ est idem re, & differēs ratione, nihil prohibet cōtradictoria praedicari, vt dicit Philo. tertio Phis. sicut patet q̄ idem punctum re, differēs ratioe, est principū, & finis, & fm qd̄ est principū nō est finis, & cōtrario. Vñ cum essentia, & proprietates sint idem re, & differāt ratione, nihil prohibet quin vnū sit cōmunicabile, & aliud in cōmunicabile. A d 6<sup>m</sup> dicendū, quōd absoluta, & relatiua in diuinis non differunt secundum rē, sed solū fm rationē, vt dictū est. Et ideo ex hoc nulla cōpositio relinquit. A d 7<sup>m</sup> dicendū, quōd operatio Dei pot cōsiderari vel ex parte operātis, vel ex parte operati: si ex parte operātis, sic in Deo nō est nisi vna operatio, quae est sua essentia, non enim agit res per actionē aliquā, quae sit media inter Deum, & ipsum factum: sed p suū intel ligere, & suū velle, q̄ sunt ipsi⁹ esse. Si vero ex parte operati, sic sūt diuersae opatiōes, & diuersi effect⁹ diuinā opationis: hoc aut cōpositionē in ipso nō inducit. A d 8<sup>m</sup> dicendū, q̄ forma effectus inuenitur aliter in agente naturali, & aliter in agente per arē. In agente namq; per naturā, inuenitur forma effectus fm q̄ agens in sua natura assimilāt sibi effectum: eoq; omne agens agit sibi simile. Quod quidem contingit dupliciter, quando enim effectus perfecte assimilatur agētī, vt pote ad aequans agentis virtutē, tunc forma effect⁹ est in agente fm eandem rationem, vt patet in agentibus vniocis, vt cum ignis generat ignem: quādo vero effectus non perfecte assimilatur agentī, vt pote nō ad aequans agentis virtutem, tunc forma effectus est in agente non fm eādem rationem, sed sublimiori mō: vt patet in agentib⁹ aequiucis, vt cū tol generat ignē. In agentibus aut per artem, formae effectūū prae existūt fm eandem rationem, nō aut eodem mō essendi. Nam in effectibus habent esse materiale: in mente vero artificis habent esse intelligibile. Cū aut in intellectu dicatur esse aliquid sicut id quod intelligitur, & sicut species qua intelligitur, formae artis sunt in mente artificis, sicut id quo intelligitur. Nā ex hoc q̄ artifex cōcipit formā artificiati, producit eam in materiā. Vt quoque aut modo formae rerū sunt in Deo: cum .n. ipse agit res per intellectū, non est sine actione naturae. In inferioribus aut artificibus, ars agit virtute extraneae naturae, quae vtitur vt instrumento, sicut sigulus igne ad coquendū laterem. Sed ars diuina non vtitur extrinseci naturae ad agendū, sed virtute propriae naturae facit suum effectum: formae ergo rerū sunt in natura diuina, vt in virtute operatiua, nō secundū eādem rationem, cū nullus effectus virtutem illam adaequet

Vnde

Vnde sunt ibi vt vnum omnes formae, quae in effectibus multiplicātur. Et sic nulla prouenit inde cōpositio. Similiter in intellectu eius sunt multa intellecta per vnum, & idem, quod est sua essentia. Quod autem per vnum intelligantur multa, non inducit cōpositionem intelligentis. vnde nec ex hac parte sequitur cōpositio in Deo. A d 9<sup>m</sup> dicendū, q̄ relationes, quae dicuntur de Deo ex tempore, non sunt in ipso realiter: sed solū fm rationem. Ibi enim est realis relatio, vbi realiter aliquid dependet ab altero, vel simpliciter, vel secundū quid. Et propter hoc scientiae est realis relatio ad scibile, non autem econuerso: sed secundū rationē tantum, vt patet per Philosophum quinto Metaphy. B. ideo cum Deus ab altero nullo dependeat, sed econuerso omnia ab ipso dependeat, in rebus aliis sunt relationes ad Deum reales, in ipso autem ad res secundum rationem tantum, prout intellectus nō potest intelligere relationem huius ad illud: nisi econuerso intelligat relationem illius ad hoc. A d 10<sup>m</sup> dicendū, q̄ pluralitas personarum nullā cōpositionem in Deo inducit. Personae enim dupliciter possunt considerari, vno modo secundū q̄ comparantur ad essentiam cum qua sunt idem re, & sic patet quōd non relinquitur aliqua cōpositio: alio vero modo secundum quod comparantur ad inuicem, & sic comparātur vt distinctae, nō vt ad unatā. Et propter hoc, nec ex hac parte potest esse cōpositio, nam omnis cōpositio est vnio.

ARTICVLVS II.

Vtrum in Deo sit substantia vel essentia idem quod esse.

Secundo queritur vtrum in Deo sit substantia vel essentia idem quod esse. Et videtur quod non. Dicit enim Dam. in primo libro, Quoniam quidem Deus est, manifestum est nobis: quid vero sit secundum substantiam, & naturam, incomprehensibile est omnino & ignotum: non autem potest esse idem notū, & ignotum. ergo non est idem esse dei, & substantia uel essentia eius. Sed diceretur quod etiam ipsum esse Dei ignotum est nobis quid sit, sicut & eius substantia. Sed contra, Duae quaestiones diuersae sunt, an est, & quid est, ad quarum vnā respondere scimus; ad aliam vero non, vt etiam ex praedicta auctoritate patet. ergo id quod respondet ad an est de Deo, & quod respondet ad quid est, non est idem: sed an est respondet esse, ad quid est, substantia vel natura. Sed dicendum, quod esse Dei cognoscitur non per seipsum, sed per similitudinem creaturae. Sed contra, In creatura, est esse, & substantia uel natura: & cum vtrumque habeat a Deo, secundum utrumque Deo assimilatur, eo quod agens agit sibi simile. Si ergo esse Dei cognoscitur per similitudinem esse creati, oportet quod eius substantia cognoscatur per similitudinem substantiae creatae. Et sic de Deo sciremus nō solū quoniam est, sed quid est. Sed contra, Vnum quodque dicitur differre ab altero per suam substantiam: per id autem quod est omnibus commune, nihil ab altero differt. Vnde & Philosophus dicit, quod ens non debet poni in definitione, quia per hoc definitum a nullo distingueretur. ergo nullius rei ab aliis distinctae substantia est ipsum esse, cum sit omnibus commune: sed Deus est res ab omnibus aliis rebus distincta. ergo suum esse non est sua substantia.

¶ 5 Præ. Non sunt diuersae res, nisi quarum est diuersum esse: sed esse huius rei non est diuersum ab esse alterius in quantum est esse, sed in quantum est in tali vel in tali natura. Si ergo aliquid esse sit, quod non sit in aliqua natura, quae differat ab ipso esse, hoc nō erit diuersum ab aliquo alio esse. Et ita sequitur si diuina substantia est eius esse, q̄ ipse sit esse cuiuslibet cōmune. ¶ 6 Præ. Ens, cui non sit additio, est ens omnibus cōmune: sed si Deus sit ipsum suū esse, erit ens, cui nō sit additio: ergo erit cōe, & ita praedicabitur de vno quoque, & erit Deus mistus rebus omnibus, qd̄ est hereticum, & contra Philosophum dicentem in libro de Causis, quōd causa prima regit omnes res praeterquam quōd cōmisceatur cum eis. ¶ 7 Præ. Ei qd̄ est omnino simplex, non conuenit aliquid in concrezione dictum: esse autem huiusmodi est, sic enim videtur se habere esse ad essentia, sicut album ad albedinem. ergo inconuenienter dicitur q̄ diuina substantia sit esse. ¶ 8 Præ. Boetius dicit in libro de Hebdo. Omne quod est, participat eo quod est esse, vt sit, alio uero participat vt aliquid sit: sed Deus est. ergo quod est esse ipsum est in eo aliquid aliud quo habet vt aliquid sit. ¶ 9 Præ. Deo, qui est perfectissimus, id quod est imperfectissimum non est attribuendum, sed esse est imperfectissimum, sicut prima materia: sicut enim materia prima determinatur per omnes formas, ita esse, cum sit imperfectissimum determinari habet per omnia propria praedicamenta. ergo sicut materia prima non est in Deo, ita nec esse debet diuinā substantiae attribui. ¶ 10 Præ. Id quod significatur per modum effectus, non conuenit substantiae primae, quae non habet principium: sed esse est huiusmodi. Nam omne ens per principia suae essentiae habet esse. ergo substantia Dei inconuenienter dicitur quod sit ipsum esse. ¶ 11 Præ. Omnis propositio est per se nota, in qua idem de ipso praedicatur: sed si substantia Dei sit ipsum suum esse, idem erit in subiecto, & praedicato, cum dicitur, Deus est. ergo erit propositio per se nota, quod videtur esse falsum, cum sit demonstrabilis. non ergo ipsum esse Dei est substantia. SED CONTRA est, quod Hil. dicit in libro de Tri. Esse non est accidens Deo, sed subsistens ueritas: id autem quod est subsistens, est rei substantia. ergo esse Dei est eius substantia. ¶ 2 Præ. Raby Moy. dicit quod Deus est ens, non in essentia, & uiuus non in uita, & est potens non in potentia, & sapiens non in sapientia. ergo in Deo nō est aliud essentia quam suum esse. ¶ 3 Præ. Vnaquaeque res proprie denominatur a sua quidditate, nomen enim proprie significat substantia & quidditatem, vt habetur quarto Metaphysic: sed hoc nomen quid est, est inter cetera magis proprium nomen Dei, vt patet Exod. 4. Cum ergo hoc nomen imponatur ad hoc quod est esse, uidetur quod ipsum esse Dei, sit sua substantia. RES P O N. Dicendum, q̄ in deo non est aliud esse & sua substantia. Ad cuius euidenciam considerandū est, quod cum aliqua causa effectus diuersos producat, effectus communicant in vno effectu, praeter diuersos effectus, oportet quod illud commune producant ex virtute alicuius superioris causae, cuius illud est proprius effectus. Et hoc ideo, quia cum proprius effectus producat ab aliqua causa secundum suam propriam naturam vel formā, diuersae causae habentes diuersas naturas, & formas, oportet quod habeant proprios effectus. Qd̄ dil. S. Tho. I 4 di.

Li. 2. com. 31. tom. 2. in istomet. art. D. 467.

Li. 12. met. 60. 40. 10. 3.

7. de tri. nō longe a fine illius.

D. 366

D. 1085

Lib. 5. com. 20. tom. 3.

D. 1089.

Qu. sequit. 8. art. 1.

Li. 3. Phis. textu com. 21. tom. 1.

In solū 4. argum.

D. 31

Li. 1. ortho. fidei cap. 1. & 3.

In argum. praecedenti.

3. metaph. 10. & 11 tom. 3.

In proposi. 20. tom. 3. inter opera Aristot.

In libr. An omne quod est bonum sit a medio illius.

Li. 7. non lōge a prin cip. illius

Li. 4. co. 28 tom. 3.

D. 461. Vide in 1. p. 9. 3. a. 4. & 1. di. 8. q. 1. ar. 1. contra. c. 12. & li. 1. c. 11. & lib. 3. ca. 20.

diuersos. Vnde, si in aliquo uno effectu conueniunt, ille non est proprius alicuius earum: sed alicuius superioris, in cuius virtute agunt. Sicut patet quod diuersa complexionata conueniunt in calefaciendo, vt piper, & zinziber, & similia, quamuis vnumquodq; eorum habeat suum proprium effectum diuersum ab effectu alterius. Vnde effectum communem oportet reducere in priorem causam, cuius sit proprius, scilicet in ignem. Similiter in motibus caelestibus, sphaera planetarum singulae habent proprios motus, & cum hoc habent vnum commune, quem oportet esse proprium alicuius sphaerae superioris omnes reuoluentis secundum motu diurnum. Oes autem cause creatae communicant in vno effectu, qui est esse: licet singulae proprios effectus habeant in quibus distinguuntur. Calor enim facit calidum esse, & edificator facit domum esse. Conueniunt ergo in hoc, quod causant esse: sed differunt in hoc quod ignis causat ignem, & edificator causat domum. Oportet ergo esse aliquam causam superiorem omnibus, cuius virtute omnia causant esse, & eius esse sit proprius effectus. Et haec causa est Deus. Proprius autem effectus cuiuslibet causae procedit ab ipsa secundum similitudinem suae naturae. Oportet ergo quod hoc quod est esse, sit substantia vel natura Dei. Et propter hoc dicitur in lib. de Causis, quod intelligentia non dat esse, nisi in quantum est diuina, & quod primus effectus est esse, & non est ante ipsum creatum aliquid.

D. 53 B In propo. 9. to. 3. inter opera Arist.

Li. 10. text. 13. & 14.

Propo. 4.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod modus significandi in dictio nibus, quae a nobis rebus imponuntur, sequitur modum intelligendi: dictiones enim significant intellectum conceptiones, vt dicitur in principio Perihier. Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse, quomodo inuenitur in rebus inferioribus, a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens: sed inherens. Ratio autem inuenit, quod aliquod esse subsistens sit. Et ideo licet hoc quod dicunt esse, significetur per modum concretionis: tamen intellectus attribuens esse Deo, transcendit modum significandi, attribuens Deo id quod significatur, non autem modum significandi.

Lib. 1. perihier. in principio. tom. 1.

D. 555

D. 56

D. 561

Non multum ante medium libri.

Lib. 1. ca. 6. tom. 1.

Ca. 7. de diuinis nominibus non remotis a principio.

se nota de se, quae tamen huic vel illi non est per se nota, quando scilicet praedicatum est de ratione subiecti: & tamen ratio subiecti, est alicui ignota, Sicut si aliquis nesciret quid est totum, non esset ei nota ista propositio per se, Omne totum est maius sua parte. huiusmodi enim propositiones sunt notae cognitae terminis, vt dicitur primo posteriorum. Haec autem propositio, Deus est, quantum est de se, est per se nota, quia id est in subiecto & praedicato: sed quantum ad nos non est per se nota, quia quid est Deus nescimus: unde apud nos demonstratione indiget, non autem apud illos, qui Dei essentiam vident.

Lib. 1. com. 6. ante medium 10. 1.

1. q. 2. 5. 1. & di. 8. q. 4. 2. & di. 19. 5. 4. 2. Et. 1. contra gent. c. 17. & 25. Lib. 3. ca. 4. in princip.

Non multum ante medium libri.

Lib. 1. ca. 6. tom. 1.

In medio lib. de Trin.

ARTICVLVS III. Vtrum Deus sit in aliquo genere.

neris, vt dicitur 10. Metaph: sed sicut dicit Commen. ibid, id quo mensurantur omnes substantiae est Deus. ergo Deus est in eodem genere cum aliis substantiis. SED CONTRA. Omne quod est in genere, addit aliquid supra genus, & per consequens est compositum: sed Deus est omnino simplex. ergo non est in genere. ¶ 2<sup>a</sup> Praet. Omne quod est in genere potest definiti, vel sub aliquo definito comprehendi: sed Deus cum sit in finitus non est huiusmodi. ergo non est in genere. RESPON. dicendum, quod Deus non est in genere. Quod quidem ad praesens tribus rationibus ostendi potest. Primo quidem, quia nihil ponitur in genere secundum esse suum: sed ratione quidditatis suae, quod ex hoc patet, quia esse vniuersiuique est ei proprium, & distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei: sed ratio substantiae potest esse communis, propter hoc etiam Philo. dicit quod ens non est genus: Deus autem est ipsum suum esse: vnde non potest esse in genere. Secunda ratio est, quia quamuis materia non sit genus, nec forma sit differentia: tamen ratio generis sumitur ex materia, & ratio differentiae sumitur ex forma: sicut patet quod in homine, natura sensibilibus ex qua sumitur ratio animalis, est materialis respectu rationis ex qua sumitur differentia rationalis. Nam animal est quod habet naturam sensitivam: rationale autem quod rationem habet. vnde in omni eo quod est in genere, oportet esse compositionem materiae, & formae, vel actus & potentiae, quod quidem in Deo esse non potest, qui est actus purus, vt ostensum est, vnde relinquitur, quod non potest esse in genere. Tertia ratio est, quia cum Deus sit simpliciter perfectus, comprehendit in se perfectiones omnium generum, haec enim est ratio simpliciter perfecti, vt dicitur. 5. Metaph. Quod autem est in aliquo genere, determinatur ad ea quae sunt illius generis: & ita Deus non potest esse in aliquo genere: sic enim non esset infinita essentia, nec absoluta perfectio, sed eius essentia, & perfectio limitaretur sub ratione alicuius generis determinati. Ex hoc ulterius patet quod Deus non est species, nec indiuiduum, nec habet differentiam nec definitionem nam omnis definitio est ex genere, & specie. vnde nec de ipso demonstratio fieri potest nisi per effectum, cum demonstrationis per quid medium sit definitio.

Lib. 10. co. 4. tom. 3.

D. 464

D. 675

D. 548

D. 565 3. metaph. co. 10. to. 3. D. 461

D. 467 Art. 1. huius questionis.

D. 468

Lib. 5. com. 21. to. 10. 3.

D. 463

D. 465

D. 457

D. 1148

Lib. 10. co. 10. & 12. m. 3. l. 508

ab



ab asino, rationali differētia. Rationale autem vltius non differt ab asino aliqua differentia (quia sic esset abi re in infinitum) sed se ipso.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod Deus dicitur diuersus genere ab aliis creaturis, non quasi in alio genere existens: sed omnino existens extra genus.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod ens per se non est definitio substantiæ vt Auic. dicit. Ens enim non potest esse alicuius genus, vt probat Philof. 3. Metaph. cum nihil possit addi ad ens quod non participet ipsum: differentia vero non debet participare genus. Sed si substantia possit habere definitionem non obstat quod est genus generalissimum, erit eius definitio, quod substantia est res, cui quidditati debetur esse non in aliquo. Et sic non conueniet definitio substantiæ Deo, qui non habet quidditatem suam præter suum esse. vnde Deus non est in genere substantiæ: sed est supra omnem substantiam.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum quod Deus definiri non potest, omne enim quod definitur, in intellectu definitis comprehenditur: deus autem est incomprehensibilis ab intellectu. Vnde cum dicitur quod Deus est actus purus, hæc non est definitio eius.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod ad rationem generis requiritur quod vniuoce prædicetur. Nihil autem de Deo potest & creaturis vniuoce prædicari, vt infra patebit. Vnde licet ea, quæ de Deo dicuntur prædicentur de ipso substantialiter: nihilominus tamen non prædicantur de ipso vt genus.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod licet Deus non pertineat ad genus substantiæ quasi in genere contentum, sicut species vel indiuiduum sub genere continentur: potest tamē dici quod sit in genere substantiæ per reductionem, sicut principium, & sicut punctum est in genere quantitatis continuæ, & vnitas in genere numeri. Et per hunc modum est mensura substantiarum omnium, sicut vnitas numerorum.

ARTICVLVS IIII.

Virum bonum, sapiens, iustum, & huiusmodi prædicent de Deo accidens.

QVARTO queritur vtrum bonum, sapiens, iustum, & huiusmodi, prædicent de Deo accidens. Et videtur quod sic. Quod enim prædicatur de aliquo non significans substantiam, sed illud quod naturam assequitur, prædicat accidens: sed Dam. dicit in primo libro, quod bonum & iustum, & sanctū, dicta de Deo assequuntur naturam, non autem ipsam substantiam significant, prædicant ergo de Deo accidens. Sed dicebatur quod Dam. loquitur quantum ad modum significandi.

¶ 2 Sed contra, modus significandi qui sequitur rationem generis, oportet quod ad re referatur: genus enim prædicatū significat substantiam subiecti, cum prædicetur in eo quod quid: sed prædictis nominibus competit significare per modum assequētis naturam ex ratione generis. Sunt enim in genere qualitatis, quæ secundū propriā rationem ad subiectum respectum habet: nam qualitas est secundum quam quales dicimur, ergo oportet quod iste modus significandi referatur ad rem, vt scilicet ea quæ per prædicta nomina significantur, sint assequētia naturam eius de quo prædicantur, & per consequens accidentia. Sed dicendum, quod ista nomina non prædicant de Deo, quātū ad genus suum, qd est qualitas:

no. n. pprie dicunt de Deo nomina a nobis imposita. ¶ 3 Sed contra, a quocumque remouetur genus, falso prædicatur de eo species: quod enim non est animal, falso dicitur homo. Si ergo genus prædicatum quod est qualitas, non prædicatur de Deo, prædicta nomina non solum prædicabuntur improprie, sed falso de Deo. Et ita erit falsum quod dicitur, quod Deus est iustus, vel quod Deus est sanctus, qd est inconueniens. ergo oportet dicere, quod prædicta nomina in Deo prædicantur accidens.

¶ 4 Præter. Philof. dicit 1. Physic. quod id quod vere est id est substantia, nulli accidit, ergo eadem ratione qd secundum se est accidens, vbi que est accidens: sed iustitia & sapientia, & huiusmodi sunt per se accidentia. ergo & in Deo sunt accidentia.

¶ 5 Præter. omnia quæ sunt in rebus creatis exemplantur a Deo, qui est forma exemplaris omnium: sed sapientia, iustitia, & huiusmodi in rebus creatis sunt accidentia. ergo in Deo sunt accidentia.

¶ 6 Præter. Vbi cum que est quantitas & qualitas, ibi est accidens: sed in Deo videtur esse quantitas & qualitas. est enim in Deo similitudo & æqualitas, dicimur enim filiū similem patri & æqualem: similitudo autē creatur ex vno in qualitate, æqualitas ex vno in quantitate. ergo in Deo est accidens.

¶ 7 Præter. Vnum quodque mensuratur primo sui generis: sed Deus non solum est mensura substantiarum, sed: oim accidentū, quia ipse est creator & substantiæ & accidentis. ergo in Deo non tantum est substantia, sed accidens.

¶ 8 Præter. Illud sine quo potest aliquid intelligi, accidentaliter de eo prædicatur. Ex hoc enim probat Porphyrius separabilia quædam accidentia esse, quia potest intelligi coruus albus, & Ethiops nitens candore: sed Deus potest intelligi sine bono, vt patet per Boetium in lib. de Hebdo. ergo bonum significat accidens in Deo, & eadem ratione alia.

¶ 9 Præter. In significatione nominis duo est consideranda, scilicet id a quo imponitur, & id cui imponitur. Quantum ad vtrumque autem hoc nomen sapientia videtur accidens significare: imponitur enim ab eo quod est facere sapientem, quod vñ actio esse sapientia: id autem a quo imponitur est qualitas quædam, ergo omnibus modis hoc nomen, & alia similia, significant accidens in eo de quo prædicatur: & ita in Deo est aliquod accidens.

SED CONTRA est, quod Boetius dicit quod Deus cum sit forma simplex, subiectum esse non potest: omne autem accidens est in subiecto. ergo in Deo non potest esse aliquod accidens.

¶ 2 Præter. Omne accidens habet dependentiam ab alio: sed nihil tale potest esse in Deo, quia quod dependet ab alio oportet esse causatum, Deus autem est causa prima nullo modo causata. ergo in Deo accidens esse non potest.

¶ 3 Præter. Rabby Moyfes dicit, quod huiusmodi nomina non significant in Deo intentiones additas supra substantiam: omne enim accidens significat intentionem additam supra substantiam sui subiecti. ergo prædicta nomina nō significant accidens in Deo.

¶ 4 Præter. Accidens est quod adest & abest præter subiecti corruptionem: sed hoc in Deo esse non potest, cum ipse sit immutabilis, vt probatur a Philof. in 8. Physic. ergo in Deo accidens esse non potest.

RESPON. Dicendum quod absque omni dubitatione tenendum est, quod in Deo nullum sit accidens.

3. metaph. cap. 8. circ. a princip. lib. 3. com. 10. tom. 3.

Art. 7. huius quæst.

D. 464 Et 1174

Lib. 1. com. 27. tom. 1.

In prædicta bitibus ea, de accide te: inter opera An. In libro an omne quod est bonum sit in medio & a medio.

In li. de tri. ante mediū

Li. 8. c. 51. & 53. to. 4.

Vide loca ubi supra dicitur.

Li. 8. c. 10. tomo. 3.

D. 114

Lib. 5. met. cap. 5. inter medium & finem.

D. 461

In libro an omne quod est bonū sit nō remote a principio.

art. 7. huius quæst.

In isto art. et etiā in ag. 1. huius quæst.

dens. Quod quidem ad præsens potest ostendi tribus rationibus. Prima ratio est, quia nulli naturæ vel essentiæ vel formæ, aliquid extraneum adiungitur, licet id quod habet naturam, vel formā, vel essentiam, possit aliquid extraneum in se habere: humanitas. n. non recipit in se nisi quod est de ratione humanitatis. Quod ex hoc patet, quia in definitionibus quæ essentiam rerum significant, quodlibet additum vel subtractum variat speciem, sicut etiam in numeris, vt dicit philof. 8. Metaphysic. homo autem qui habet humanitatem potest aliquid aliud habere, quod non sit de rōne humanitatis, sicut albedinē, & huiusmodi, quæ non in sunt humanitati: sed homini. In qualibet autem creatura inuenitur differentia habentis & habitus. In creaturis namque compositis inuenitur duplex differentia, quia & ipsum suppositum siue indiuiduum habet naturam speciei, sicut homo humanitatis, & habet vltius esse: homo enim nec est humanitas, nec esse suum. vnde homini potest inesse ali quod accidens, non autem ipsi humanitati, vel eius esse. In substantiis vero simplicibus est vna tantū differentia, scilicet essentiæ & esse. In angelis. n. quodlibet suppositum est sua natura: quidditas enim simplicis, est ipsum simplex, vt dicit Auic. non est autem suum esse: vnde ipsa quidditas est in suo esse subsistens, vnde in huiusmodi substantiis potest inueniri accidens aliquod intelligibile, non autem materiale. In Deo autem nulla est differentia habentis & habitus, vel participatis & participati: imo ipse est & sua natura & suum esse, & ideo nihil alienum, vel accidentale potest ei inesse. Et hanc rationem videtur tangere Boetius in lib. Hebdo dicens, Id quod est, habere potest aliquid, præter quā quod ipsum est, ipsum vero esse, nihil aliud præter se habet admittit. Secunda ratio est, quod cum accidens sit extrinsecū ab essentia subiecti, & diuersa non coniungantur, nisi per aliquam causam, oportet si accidens Deo adueniat, quod hoc sit ab aliqua causa. Non autem potest esse ex aliqua causa extrinseca, quia sequeretur quod illa causa extrinseca ageret in Deum, & esset prior eo: sicut mouens moto & faciens facto. Sic enim causat accidens in aliquo subiecto ab extrinseco, inquantū exterius agens agit in subiectum, in quo causatur accidens. Similiter enim non potest esse ex causa intrinseca, sicut est in per se accidentibus, quæ habent causam in subiecto. Subiectum enim non potest esse causa accidentis ex eodem, ex quo suscipit accidens: quia nulla potentia mouet se ad actum. Vnde oportet, quod ex alio sit susceptiuum accidentis, & ex alio sit causa accidentis, & sic est compositum: sicut ista quæ recipiunt accidens per naturam materiæ, & causant accidens per naturam formæ. Ostensum autem est, supra Deum non esse compositum. vnde impossibile est quod sit in eo accidens. Tertia ratio est, quia accidens comparatur ad subiectum: sicut actus ad potentiam: cum sit quædam forma ipsius. Vnde cum Deus sit actus purus absque alicuius potentie permissione, non potest esse accidentis subiectum. Sic ergo patet ex præhabitis, quod in Deo non est compositio materiæ & formæ, & quantumcumque partium substantialium, nec generis & differentie nec subiecti & accidentis: patet etiā quod prædicta nomina in Deo non prædicantur accidens.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Dam. loquitur de istis nominibus non quantum ad id, quod prædicant de Deo: sed in quantum ad id a quo imponuntur ad significandum. Imponuntur enim a nobis:

ad significandum ex formis accidentalibus quibuslibet, in creaturis repertis. Vult enim ex hoc probare quod per noia dicta de Deo, non notificat nobis eius substantiam.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod licet bonitatis humanæ & sapientiæ & iustitiæ, qualitas sit genus: non tamen est genus eorum secundum quod de Deo prædicantur, eo quod qualitas in quatuor huiusmodi, dicitur ens: eo quod inhæret aliquo subiecto. Sapientia autē, & iustitia non ex hoc nominantur: sed magis ex aliqua perfectione, vel ex aliquo actu. vnde talia veniunt in diuinam prædicationem secundum rationem differentie, & non secundum rationem generis. Et propter hoc August. dicit. 5. libro de Trin. Intelligamus quantum possumus sine qualitate bonum, sine quantitate magnum. Vnde non oportet quod modus iste, qui est assequi naturam, inueniatur in Deo.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod si bonum & iustum vni uoce de Deo prædicarentur, sequeretur quod falsa esset prædicatio, remoto genere: nihil autem de Deo & creatura vniuoce prædicatur, vt in sta ostenditur. Vnde ratio non sequitur.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod sapientia quæ est accidens in Deo non est: sed sapientia alia non vniuoce dicta. Et propter hoc ratio non sequitur.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod exemplata non semper repræsentat perfecte exemplar: vnde quandoque quod est in exemplari, deficienter & imperfecte inuenitur in exemplo, & præcipue in his quæ exemplantur a Deo, qui est exemplar omnē creaturæ proportionē excedēs.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod similitudo & æqualitas in Deo dicuntur, non quia sit ibi qualitas vel quantitas: sed quia de eo dicimus, quædam quæ apud nos significant qualitatem vel quantitatem, cum dicimus Deum magnum & sapientem, & huiusmodi &c.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod accidentia non dicuntur entia, nisi per relationem ad substantiam tamquam ad primum ens, vnde non oportet quod accidentia mensurentur vno primo, quod est accidens: sed vno primo quod est substantia.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod omne illud sine quo res aliqua potest intelligi secundum suam substantiam intellectu, habet rationem accidentis. non enim potest esse quod non intelligatur id quod est de substantia rei, re secundum suam substantiam intellecta: sicut quod intelligatur quid est homo, & non intelligatur quid est animal. Deum autem nos non esse animal: hic per essentiam: sed consideramus eum ex eius effectibus. Vnde nihil prohibet considerare ipsum ex effectu essendi, & non considerare ex effectu bonitatis: sic enim loquitur Boetius. Sciendum tamen quod licet nos intelligamus aliquo modo Deum, non intelligendo eius bonitatem: non tamen possumus intelligere Deum intelligendo eum non esse bonum, sicut nec hominem intelligendo eum non esse animal: hoc enim remoteretur substantiam Dei quæ est bonitas. Sancti vero in patria qui vident Deum per essentiam, vident Deum, vident eius bonitatem.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod hoc nomen sapientia vñ significatur de Deo quantum ad illud a quo imponitur nomen. Non autem imponitur nomen ab hoc quod est sapientem facere: sed ab hoc quod est sapientiam habere intellectualiter habere Scientia enim, in quantum scientia, refertur ad scibile: sed in quantum est accidens vel forma, refertur ad scientem, hoc autem quod est sapientia habere, est accidentale homini non autem Deo.

Li. 5. cap. 7. circa finem illius to. 3.

art. 7. huius quæst.

D. 13

D. 12

Vtrum predicta nomina significant diuinam substantiam.

De quibus i ar. prac.

libr. 1. cap. 4. a medio.

De quibus in art. prac.

Cap. 2. non multu procul antemedium.

ca. 3. & 11. ante mediu

In propo. 16. 3. inrer opera Ari.

Lib. 1. Periher. in prin.

lib. 1. c. 4. a medio illi.

ca. 4. par. 1.

**Q**UINTO queritur vtrum predicta nomina significant diuinam substantiam. Et videtur quod non. Dicit enim Damasc. 4. libro. Oportet singulum eorum que in Deo dicuntur, non quid est secundum substantiam significare existimare: sed quod non est ostendere, aut habitudine quandam, aut aliquid eorum a quibus separatur, aut aliquid eorum que adsequitur naturam, aut operationem. Esse autem quod substantialiter de aliquo predicatur, significat quid est substantia eius. predicta ergo nomina non predicantur substantialiter de Deo, itaque eius substantia significantia.

**¶ 1 Præt.** Nullum nomen quod significat substantiam alicuius rei, vere potest de eo negari. Dicit enim Dionys. 2. cap. Cæle. hierar. quod in diuinis, negationes sunt veræ, affirmationes vero incompactæ. ergo talia nomina non significant substantia diuinam.

**¶ 2 Præt.** Hæc nomina significant processum diuinæ bonitatis in res, sicut dicit Dionys. 3. lib. de Diui. nomi: sed bonitates a Deo procedentes, non sunt ipsa diuina substantia. ergo huiusmodi nomina non significant diuinam substantiam.

**¶ 3 Præt.** Origen. dicit quod Deus dicitur sapiens, quia sapientia nos implet: hoc autem non significat diuinam substantiam, sed effectum. ergo predicta nomina non significant diuinam substantiam.

**¶ 4 Præt.** In lib. de Causis dicitur quod causa prima non nominatur, nisi nomine causati primi, quod est intelligentia: cum autem causa nominatur nomine sui causati, non est predicatio per essentiam, sed per causam. ergo nomina que de Deo dicuntur, non predicantur de Deo substantialiter: sed causaliter tantum.

**¶ 5 Præt.** Nomina significant conceptiones intellectuum, vt patet per Philof. in principio Periher: sed nos diuinam substantiam intelligere non possumus, non enim scimus de eo quid est: sed quoniam est, vt dicit. Damasc. ergo non possumus eum nominare aliquo nomine, nec significare eius substantiam.

**¶ 6 Præt.** Omnia diuinam bonitatem participat, vt patet per Dionys. 4. cap. de diui. no: sed non omnia participant eius substantiam, quæ est solû in tribus personis, ergo diuina bonitas non significat eius substantiam.

**¶ 7 Præt.** Deum cognoscere non possumus, nisi ex similitudine creaturæ, quia vt dicit Apost. Rom. 1. Inuisibilia Dei &c. sed secundum quod ipsum cognoscimus, ita & ipsum nominamus, ergo non nominamus ipsum nisi ex similitudine creaturarum: sed quædo aliquid nominatur ex similitudine alterius, nomen illud non predicatur de ipso substantialiter: sed metaphorice. Quod per hoc patet quod posteri<sup>9</sup> de Deo dicit, & prius de eo a quo sumit similitudinem, cum tñ quod significat substantia alicuius, primo de eo predicet.

**¶ 8 Præt.** Secundum Philoso. 8. Meta. significare substantiam, est significare hoc, & nihil aliud. Si ergo hoc nomen bonum significat substantiam diuinam, nihil erit in substantia diuina quod non hoc nomine significetur, sicut etiam nihil est in substantia humana, quod non significetur, hoc nomine homo: sed hoc nomen bonum non significat sapientiam, ergo sapientia non erit substantia diuina, & pari ratione nec omnia alia, ergo non potest esse quod huiusmodi omnia nomina significant diuinam substantiam.

**¶ 9 Præt.** Sicut quantitas est causa æqualitatis & similitudinis qualitas: ita & substantia identitatis. Si ergo omnia huiusmodi nomina significant substantiam Dei secundum ea non attendetur vel æqualitas vel similitudo: sed magis identitas. Et ita creatura dicitur idem de eo, ex hoc quod eius sapientiam vel bonitatem imitatur, vel aliquid huiusmodi, quod est inconueniens.

**¶ 10 Præt.** In Deo qui est principium totius naturæ, nihil potest esse contra naturam, nec ipse etiam aliquid contra naturam facit: sicut habetur in glo. Rom. 11. hoc autem est contra naturam quod accidens sit substantia. Cui ergo sapientia iustitia, & huiusmodi similes sint accidentia, non potest esse quod in Deo sint substantia.

**¶ 11 Præt.** Cum dicitur, Deus bonus, iste terminus est complexus: nulla autem esset complexio si bonitas Dei esset ipsa eius substantia. ergo non videtur quod bonum significet diuinam substantiam, & eadem ratione nec alia similia nomina.

**¶ 12 Præt.** August. dicit, quod Deus omnem formam nostri intellectus subterfugit, & ideo intellectui permittitur esse non potest: hoc autem non esset si ista nomina significant diuinam substantiam, quia Deus corresponderet formæ nostri intellectus, ergo huiusmodi nomina non significant diuinam substantiam.

**¶ 13 Præt.** Dionys. dicit 1. capite. mystica. Theologiae, quod optime homo Deo vnitur in cognoscendo, quod cognoscens de ipso, nihil cognoscit, hoc autem non esset si ista que concipit & significat, essent diuina substantia. ergo idem quod prius.

**S**ED CONTRA est quod August. dicit. 7. de Trin. Deo est hoc esse, quod est forte esse, vel sapientie esse, & si quid de illa simplicitate dixeris quæ eius substantiam significat, ergo omnia huiusmodi significant diuinam substantiam.

**¶ 1 Præt.** Boetius dicit in lib. de Trin. quod cum quis alia predicamenta præter relationem in diuinam veritatem prædicationem, cuncta mutantur in substantia: Sicut iustus est qualitatem significare videatur, significat tñ substantia & similiter magnus, & huiusmodi alia.

**¶ 2 Præt.** Omne quod dicitur per participationem, reducitur ad aliquid per se & essentialiter dictum: sed predicta nomina de creaturis dicuntur per participationem. ergo cum reducuntur in Deum sicut in causam primam, oportet quod de Deo dicantur essentialiter. Et ita sequitur quod significant eius substantiam.

**R**ESPON. dicendum, quod quidam posuerunt quod ista nomina dicta de Deo, non significant diuinam substantiam. Quod maxime expresse dicit Rabby Moy. Dicit autem huiusmodi nomina de Deo dupliciter esse intelligenda. Vno modo per similitudinem effectus, vt dicitur Deus, sapiens, non quia sapientia aliquid sit in ipso: sed quia ad modum sapientis in suis effectibus operatur, ordinando scilicet vnumquodque ad debitum finem. Et similiter dicitur viuens, in quantum ad modum viuentis operatur quasi ex seipso agens. Alio modo per modum negationis, vt per hoc quod dicimus Deum esse viuentem, non significemus vitam in eo aliquid esse: sed remoueamus a Deo illum modum essendi, quo res inanimata existunt. Similiter cum dicimus Deum intelligentem, non intelligimus significare intellectum aliquid in ipso esse: sed remoueamus a Deo illum modum essendi, quo bruta existunt, & sic de aliis. Vterque autem modus videtur esse insufficientis & inconueniens. Primus quidem duplici ratione. Quæri prima est, quia secundum hanc explicationem nulla differentia esset inter

Gloss. ordi super illud contra naturam inferes.

In fine illi.

lib. 7. cap. 8. r. com.

in medio de trinit.

Vide loci ubi supra. 1. q. 13. art. 2. in corpore.

Ca. 13. de di. no. a medio illius.

inter hoc quod dicitur, Deus est sapiens, & Deus est iratus, vel Deus ignis est. Dicitur enim iratus, quia operatur ad modum irati dum punit: hoc enim homines irati facere consueverunt. Dicitur etiam ignis, quia operatur ad modum ignis, dum purgat, quod ignis suo modo facit: hoc autem est contra positionem sanctorum & prophetarum loquentium de Deo, qui quædam de Deo probant, & quædam ab eo remouent: probant enim eum esse viuum, sapientem, & huiusmodi, & non esse corpus, neque passionibus subiectum. Secundum autem prædictam opinionem omnia de Deo pari ratione possent dici & remoueri non magis hæc quam illa. Secunda ratio quia cum secundum fidem nostram ponamus creaturam non semper fuisse, quod & ipse concedit, sequeretur quod non possemus dicere, fuisse sapientem, vel bonum antequam creaturæ essent. Constat. n. quod antequam creaturæ essent, nihil in effectibus operabatur, nec ad modum boni, nec ad modum sapientis. hoc autem omnino sanæ fidei repugnat, nisi forte dicere velit, quod ante creaturas sapiens dici poterat, non quia operaretur per sapiens: sed quia poterat vt sapiens operari. Et sic sequeretur quod aliquid existens in Deo, per hoc significetur, & sit per consequens substantia, cui quicquid est in Deo sit sua substantia. Secundum autem modum eadem ratione videtur esse inconueniens. Non enim est aliquid nomen alicuius speciei per quod non remoueat aliquis modus, qui Deo non competit. In nomine enim cuiuslibet speciei includitur significatio differentia, per quam excluditur alia species que contra eam diuiditur: sicut in nomine Leonis includitur hæc differentia, quæ est quadrupes, per quam leo differt ab aue. Si ergo prædicationes de Deo non essent introductæ nisi ad remouendum, sicut dicimus Deum esse viuentem, quia non habet esse ad modum inanimatorum vt ipse dicit: ita possemus dicere Deum esse leonem, quia non habet esse ad modum auis. Et præterea intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione. Quod ex hoc patet, quia omnis negatiua per affirmatiua probatur: vnde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmatiue cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit, de eo verificaretur affirmatiue. Et ideo secundum sententiam Dionys. dicendum est, quod huiusmodi nomina significant diuinam substantiam: quæuis deficienter & imperfecte. Quod sic patet. Cum omne agens agat in quantum actu est, & per se consequens agat aliquantulum simile, oportet formam facti aliquo modo esse in agente, diuersimode tamen: quia quædo effectus adæquat virtutem agentis, oportet quod secundum eandem rationem sit illa forma in faciente & in facto, tunc. n. faciens & factum coincidunt in idem specie, quod contingit in omnibus agentibus vniuersis: homo enim generat hominem, & ignis ignem. Quando vero effectus non adæquat virtutem agentis, forma non est secundum eandem rationem in agente & facto: sed in agente eminentius. Secundum enim quod est in agente habet agens virtutem ad producendum effectum. vnde si tota virtus agentis non exprimitur in facto, relinquuntur quodam modo forma est in agente, excedit modum quo est in facto. Et hoc videmus in omnibus agentibus æquiuis, sicut cum Sol generat ignem. Constat autem quod nullus effectus adæquat virtutem primi agentis quod Deus est, alias ab vna virtute ipsius non procederet nisi vnus effectus: sed cum ex eius vna virtute inueniamus multos & varios effectus procedere,

ostenditur nobis quod quilibet eius effectus deficit a virtute agentis. Nulla ergo forma alicuius effectus diuini, est per eandem rationem qua est in effectu, in Deo: nihilominus oportet quod sit ibi per quendam modum alioquem. Et inde est quod omnes formæ quæ sunt in diuersis effectibus distinctæ & diuisæ adinuicem, in eo viuunt, sicut in vna virtute communit. Sicut etiam omnes formæ per virtutem Solis in istis inferioribus productæ, sunt in Sole secundum vnicam eius virtutem: cui omnia generata per actionem Solis secundum suas formas simulantur. Et similiter perfectiones rerum creaturarum assimilantur Deo secundum vnicam & simplicem essentiam eius. Intellectus autem noster cum a rebus creatis cognitionem accipiat, informatur similitudinibus perfectionum in creaturis inueniarum, sicut sapientia, virtutis, bonitatis, & huiusmodi. Vnde sicut res creatæ per suas perfectiones aliquantulum, licet deficienter Deo assimilantur, ita & intellectus noster harum perfectionum speciebus informatur. Quando cumque autem intellectus per suam formam intelligibilem alicui rei assimilatur, tunc illud quod concipit & enuntiat secundum illam intelligibilem speciem, verificatur de re illa cui per suam speciem simularur. Nam scientia est assimilatio intellectus ad rem scitam. vnde oportet quod illa quæ intellectus harum specierum perfectionibus informatus de Deo cogitat vel enuntiat, in Deo vere existant, qui vnicuique prædictarum specierum respondet: sicut illud cui omnes similes sunt. Si autem huiusmodi intelligibilis species nostri intellectus, diuinam essentiam adæquaret in assimilando, ipsam comprehenderet, & ipsa conceptio intellectus esset perfecta Dei ratio: sicut animal gressibile bipes est perfecta ratio hominis. non autem perfecta diuinam essentiam assimilat species prædicta, vt dictum est: & ideo licet huiusmodi nomina quæ intellectus ex talibus conceptionibus Deo attribuit, significant id quod est diuina substantia: non tamen perfecte ipsam significant secundum quod est, sed secundum quod a nobis intelligitur. Sic ergo dicendum est quod quodlibet istorum nominum significat diuinam substantiam, non tamen quasi comprehendens ipsam: sed imperfecte. Et propter hoc, nomen, Qui est, maxime Deo competit, quia non determinat aliquam formam Deo: sed significat esse indeterminate. Et hoc est quod dicit Damasc. quod Hoc nomen, Qui est, significat substantiam pelagus infinitum. hæc autem solutio confirmatur per verba Dionys. qui dicit 1. cap. de Diui. nomi. quod quia diuinitas omnia simpliciter & incircumsfinite in seipso existentia præcipit ex diuersis conuenienter laudatur & nominatur. Simpliciter dicit, quia perfectiones quæ in creaturis sunt secundum diuersas formas, Deo attribuuntur secundum simplicem eius essentiam. Incircumsfinite dicit, ad ostendendum quod nulla perfectio in creaturis inuenta, diuinam essentiam comprehendit, ut sic intellectus sub ratione illius perfectionis in seipso Deum definiat. Confirmatur etiam per hoc quod habetur 5. Metaph. quod simpliciter perfectum est, quod habet in se perfectiones omnium generum, quod Comentator. ibidem de Deo exponit.

**A**D PRIMUM ergo dicendum, quod Damasc. intelligit quod huiusmodi nomina non significant quid est Deus, quasi eius substantiam definiendo & comprehendendo. Vnde & subiungit quod hoc nomen, Qui est, quod indefinite significat Dei substantiam, propriissime Deo attribuitur.

**A**D 2<sup>m</sup> dicendum, quod ita Dionysius dicit, negationes

D. 8. 13

In isto art.

Li. 1. ortho. fidei ca. 12

Ca. 1. a medio illius.

D. 1. 253

Li. 5. c. 21. tom. 1.

Li. 1. ca. 12.



iones horum nominum esse veras de Deo, quod tamen non afferit affirmaciones esse falsas; sed incomparatas. Quantum enim ad rem significatam, Deo vere attribuantur, quae in eo aliquo modo est, ut iam ostensum est; sed quantum ad modum quem significant, de Deo negari possunt. Quodlibet enim istorum nominum significat aliquam formam definitam, & sic Deo non attribuantur, ut dictum est. Et ideo absolute de Deo possunt negari, quia ei non conveniunt per modum, qui significatur; modus enim significatus est secundum quod sunt in intellectu nostro, ut dictum est: Deo autem conveniunt sublimiori modo, unde affirmatio incomparata dicitur, quasi non omnino convenienter consistat propter diversum modum. Et ideo secundum doctrinam Dionysii tripliciter ista de Deo dicuntur. Primo quidem affirmatiue, ut dicamus Deus est sapiens. Quod quidem de eo oportet dicere, propter hoc quod est in eo similitudo sapientiae ab ipso fluentis; quia tamen non est in Deo sapientia, qualem nos intelligimus & nominamus, potest vere negari, ut dicatur, Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo, quia ipsa deficit a sapientia; sed quia supereminenti-  
In corp. ar.  
In corp. ar.  
In corp. ar.  
Ex ea. r. my. Ric. theo. & cap. 2. ca. 1. Hierar. adiundo c. 2. & 3. de di. nominibus.

us est in ipso quod dicitur aut intelligitur: ideo oportet dicere quod Deus sit supersapiens. Et sic per istum triplicem modum loquens, secundum quem dicitur Deus sapiens, perfecte Dionysius dat intelligere, qualiter ista Deo attribuantur.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod ista nomina dicuntur significare diuinos processus, quia primo sunt imposta ad significandum istas processiones, secundum quod sunt in creaturis, & ab earum similitudine intellectus noster manuducit, ut huius Deo eminentiori modo attribuat.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod verbum Orige non est in repositum, quod hoc intendimus significare cum dicimus, Deus est sapiens, quod Deus est causa sapientiae: sed quia ex sapientia qua causat, intellectus noster manuducitur, ut sibi sapientiam supereminenter attribuat, ut dictum est.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod cum dicitur Deus intelligens, nominatur nomine sui causati: quia nomen quod sui causati substantiam significat, sibi non definite attribui potest, secundum quem modum nomen significat. Et sic hoc nomen quod est aliquo modo conueniat, non tamen conuenit ei ut nomen eius: quia id quod significat nomen, est definitio, causato vero conuenit, ut nomen eius.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa probat quod Deus non potest nominari nomine, substantiam ipsius definiente, vel comprehendente, vel adaequante. Sic enim de Deo ignoramus quid est.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod sicut omnia participant Dei bonitatem, non eandem numero, sed per similitudinem: ita participant per similitudinem esse Dei. Sed in hoc differt, nam bonitas importat habitudinem alicuius causae, est enim bonum diffusiuum sui: essentia autem significatur in eo in quo est, ut quiescens.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod in effectu inuenitur aliquid per quod assimilatur suae causae, & aliquid per quod a sua causa differt. Quod quidem conuenit ei vel ex materia, vel ex aliquo huiusmodi: sicut patet in latere indurato per ignem. Nam in hoc quod lutum calefiat ab igne, igni similatur: in hoc vero quod calefactum ingrossatur, & induretur differt ab igne: sed habet hoc ex materia conditione. Si ergo id in quo later igni similatur, de igne dicatur, proprie dicatur de eo, & eminentius, & per prius. Ignis enim est calidior quam later, & iterum eminentius: nam later est calidus quasi calefactus, ignis autem naturaliter. Si vero id in quo later

ab igne differt, dicamus de igne, falsum erit, & nomen huiusmodi conditionem in suo intellectu habens, de igne non poterit dici nisi metaphoricè. Falsum est enim ignem, qui est subtilissimum corporum, grossum dici. Durus autem dici potest, propter violentiam actionis, & non facilem potentiam passionis. Similiter consideranda sunt in creaturis quaedam, secundum quae Deo simulantur, quae quantum ad rem significatam, nullam imperfectionem important: sicut esse, viuere, & intelligere, & huiusmodi. Et ista proprie dicuntur de Deo, imò per prius de ipso & eminentius quam de creaturis. Quaedam uero sunt, secundum quae creatura differt a Deo, consequentia ipsam prout est ex nihilo, sicut potentialitas, priuatio, motus, & alia huiusmodi. Et ista sunt falsa de Deo. Et quaecumque nomina in sui intellectu conditiones huiusmodi claudunt, de Deo dici non possunt, nisi metaphoricè, sicut leo, lapis, & huiusmodi: propter hoc quod in sui definitione habent materiam. Dicuntur autem huiusmodi metaphoricè de Deo, propter similitudinem effectus.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit de eo, quod significat substantiam definitiue, vel circumscriptiue. Sic autem nullum istorum nominum substantiam Dei significat, ut dictum est.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis huiusmodi perfectiones in Deo sint ipsa diuina substantia: tamen in creatura non sunt substantiales praedictae diuinae perfectiones. Et ideo secundum eas creaturae non dicuntur Deo eadem, sed similes.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod hoc esset contra naturam, si sapientia eiusdem rationis cum ea quae est accidens, in Deo esset: hoc autem non est verum, ut ex praedictis patet. Nec tamen auctoritas inducta est ad propositum: nihil enim contra naturam Deus facit in seipso, quia in seipso nihil facit.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod complexio huius termini cum dicitur, Deus bonus, non refertur ad aliquam compositionem quae sit in Deo: sed ad compositionem quae est in intellectu nostro.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod Deus subterfugit formam intellectus nostri quasi omnem formam intellectus nostri excedens: non autem ita quod intellectus noster secundum nullam formam intelligibilem Deo assimilatur.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod ex quo intellectus noster diuinam substantiam non adaequat, hoc ipsum quod est Dei substantia remanet, nostrum in intellectu excedens: & ita a nobis ignoratur. Et propter hoc illud est ultimum cognitionis humanae de Deo, quod sciat se Deum nescire, in quantum cognoscit illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus excedere.

ARTICVLVS VI.

Utrum ista nomina sint synonyma.

SEXTO queritur utrum ista nomina sint synonyma. Et videtur quod sic. Synonyma enim nomina dicuntur quae omnino idem significant, sed omnia ista nomina de Deo dicta significant idem: quia significant diuinam substantiam, quae est omnino simplex & vna ut ostensum est. ergo omnia ista nomina sunt synonyma. ¶ 2<sup>o</sup> Praet. Damasc. dicit quod in diuinis omnia sunt vna, praeter ingenerationem, generationem, & processionem: sed nomina significantia vnum sunt synonyma. ergo omnia nomina dicta de Deo, praeter ea quae significant proprietates personales, sunt synonyma.

¶ Praet.

¶ 3<sup>o</sup> Praet. Quaecumque vni & eidem sunt eadem, sibi inuicem sunt eadem: sed sapientia in Deo est idem quod sua substantia, similiter voluntas & potentia. ergo sapientia, potentia, & voluntas in Deo omnino sunt idem. Et sic sequitur quod ista nomina sunt synonyma. Sed dicendum quod ista nomina significant vnum secundum rem; significant tamen rationes diuersas. Et ideo non sunt synonyma.

¶ 4<sup>o</sup> Sed contra, Ratio cui non responderet aliquid in re, falsa est & vana: sed si rationes horum nominum sint multae, & res est vna, videtur quod rationes istae sint vanae & falsae. Sed dicendum, quod rationes istae non sunt vanae, cum eis aliquid responderet quod est in Deo.

¶ 5<sup>o</sup> Sed contra, Secundum hoc res creatae Deo assimilantur, secundum quod ab ipso processerunt per similitudinem idealem: sed pluralitas idearum vel rationum idealium non attenditur secundum respectus ad creaturas: nam ipse Deus secundum vnam suam essentiam est idea omnium, ergo nec rationes nominum, quae de Deo dicimus ex similitudine creaturarum, habent aliquid respondens ex parte diuinae substantiae.

¶ 6<sup>o</sup> Praet. Illud quod est maxime vnum, non potest esse radix & fundamentum multitudinis: sed diuina essentia est maxime vna, ergo rationes praedictorum nominum non possunt in diuina substantia fundari vel radicari.

¶ 7<sup>o</sup> Praet. Distinctio relationum quae realiter sunt in Deo, facit pluralitatem personarum. Si ergo istis rationibus communibus attributorum aliquid responderet in Deo, etiam secundum multitudinem attributorum esset in Deo multitudo personarum. Et sic essent in Deo plures personae quam tres, quod est haereticum: & ita videtur quod penitus ista nomina sint synonyma.

SEDCONTRA. Nomina synonyma sibi inuicem adiuncta negationem inducunt: sicut si diceretur, vestis & indumentum. Si ergo ista nomina sint synonyma, erit negatio, cum Deus dicitur bonus, Deus sapiens, quod est falsum.

¶ 2<sup>o</sup> Praet. Quicumque negat vnum synonymorum de aliquo, negat & reliquum: sed aliqui negauerunt eius potentiam, qui non negauerunt eius scientiam vel bonitatem. ergo ista nomina non sunt synonyma.

¶ 3<sup>o</sup> Praet. Hoc patet per commenta. 11. Metaphy. qui dicit, quod haec nomina dicta de Deo non sunt synonyma. RESPON. Dicendum, quod ab omnibus intelligentibus communiter dicitur, quod haec nomina non sunt synonyma. Quod quidem facile esset sustinere secundum illos qui dicebant haec nomina non significare diuinam substantiam: sed intentiones quasdam additas essentielles, aut modos operandi in effectibus, vel etiam creaturarum negationes, sed supposito quod haec nomina significant diuinam substantiam, sicut supra ostensum est, quae ratio videtur maiorem difficultatem continere: quia sic inuenitur vnum & idem simplex significatum per omnia ista nomina, quod est diuina substantia. Sed sciendum quod significatio nominis, non immediate refertur ad rem: sed mediata in intellectu: sunt enim voces notae earum quae sunt in anima passionum, & ipsae intellectus conceptiones sunt rerum similitudines, ut patet per Philosophum in principio Perierme: quod ergo aliqua nomina non sunt synonyma, potest impediri, vel ex parte rerum significatarum, vel ex parte rationum intellectarum per nomina, ad quas significantia nomina imponuntur. Horum ergo nominum quae de Deo dicuntur, synonyma impediri non possunt per diuersitatem rerum significatarum secundum praehabita: sed solum per

rationes nominum quae sequuntur conceptiones intellectuum. Et ideo dicit Commenta. 11. Metaphy. quod multiplicitas in Deo est solum secundum differentiam in intellectu, & non in esse, quod nos dicimus vnum secundum rem, & multa secundum rationem. Ista autem diuersae rationes in intellectu nostro existentes, non possunt tales rationes esse, quibus nihil respondeat ex parte rei. Etenim quorum sunt istae rationes, intellectus noster Deo attribuit. Unde si nihil esset in Deo, vel secundum ipsum, vel secundum eius effectum, quod his rationibus responderet, intellectus esset falsus in attribuendo, & omnes propositiones, huiusmodi attributiones significantes, quod est inconueniens. Sunt autem quaedam rationes, quibus in re intellecta nihil responderet: sed ea quorum sunt huiusmodi rationes, intellectus non attribuit rebus prout in seipsis sunt: sed solum prout intellectae sunt, sicut patet in ratione generis & speciei & aliarum intentionum intellectualium. Nam nihil est in rebus quae sunt extra animam, cuius similitudo sit ratio generis vel speciei: nec tamen intellectus est falsus, quia ea quorum sunt istae rationes, scilicet genus & species, non attribuit rebus secundum quod sunt extra animam, sed solum secundum quod sunt in intellectu. Ex hoc enim quod intellectus in seipsum reflectitur, sicut intelligit res existentes extra animam: ita intelligit eas esse intellectas. Et sic sicut est quaedam conceptio intellectus vel ratio, cui responderet res ipsa, quae est extra animam: ita est quaedam conceptio, vel ratio, cui responderet res intellecta, secundum quod huiusmodi, sicuti rationi hominis vel conceptioni hominis, responderet res extra animam: rationi vero vel conceptioni generis, aut speciei, responderet solum res intellecta. Non autem est possibile huiusmodi esse rationes horum nominum quae de Deo dicuntur, quia sic intellectus non attribueret ea Deo secundum quod in se est: sed secundum quod intelligitur, quod patet esse falsum: Effet enim sensus, cum dicitur, Deus est bonus, quod Deus sic intelligitur, non autem quod sit. Et ideo dicunt quidam quod istis diuersis rationibus nominum respondent diuersa connotata, quae sunt diuersi Dei effectus. volunt enim quod cum dicitur, Deus est bonus, significetur eius essentia cum aliquo effectu connotato, ut sit sensus, Deus est & bonitatem causat: sicut diuersitas harum rationum causatur ex diuersitate effectuum. sed hoc non videtur conueniens, quia cum effectus a causa secundum similitudinem procedat, prius oportet intelligere causam aliquam quam effectus tales. Non ergo sapiens dicitur Deus, quoniam sapientiam causat: sed quia est sapiens, ideo sapientiam causat. Unde Augu. dicit quod quia Deus est bonus, sumus: in quantum sumus, bene sumus. Et Praeterea secundum hoc sequeretur quod huiusmodi nomina per prius dicerentur de creatura quam de creatore: sicut sanitas prius dicitur de sano quam de sanatio, quod sanum dicitur ea ratione, quia sanita teni causat. Item si nihil aliud intelligitur, cum dicitur Deus est bonus, nisi Deus est, & est bonitatis causator, sequeretur quod eadem ratione omnia nomina effectuum diuinorum de eo possent praedicari, ut diceretur, Deus est calum, quia calum causat. Et iterum si hoc dicatur de causalitate in actu, patet esse falsum: quia secundum hoc non possemus dicere quod Deus ab eterno fuerit bonus, vel sapiens, vel aliquid huiusmodi: non enim ab eterno fuit causa in actu. Si autem hoc intelligatur de causalitate secundum virtutem, ut dicatur

catu r

Lib. 1. r. tex. 39. cir. finc.

Li. 2. de doct. Chri. stiana c. 32. tom. 3.

Lib. 1. in com. 39. Vide. 1. p. q. 13. art. 4.

Art. praec.

Lib. 1. per her. 1. prin. tom. 1.

In corp.

In corp. 4. In arg.

Lib. 1. Cap. 11.

atur bonus, quia est, & habet virtutem bonitatem infundendi, tunc oportebit dicere quod hoc nomen bonum significat illam virtutem: sed illa virtus est quaedam supereminens similitudo sui effectus, sicut & qualibet virtus agentis æquinocti. Vnde sequitur quod intellectus concipiens bonitatem, assimilaretur ad id, quod est in Deo, & ad Deum. Et sic rationi vel conceptioni bonitatis, respondet aliquid quod est in Deo, & quod est Deus. Et ideo dicendum est, quod omnes istae multae rationes, & diuersae habent aliquid respondens in ipso Deo, cuius omnes istae conceptiones intellectus sunt similitudines. Costat enim quod vnius formae non potest esse, nisi vna similitudo secundum speciem, quae sit eiusdem rationis cum ea: possunt tamen esse diuersae similitudines imperfectae, quarum qualibet a perfecta formae representatione deficiat.

**Art. præc.** Cum ergo, vt ex superioribus patet, conceptiones perfectionum in creaturis inuentarum, sint imperfectae similitudines, & non eiusdem rationis cum ipsa diuina essentia, nihil prohibet quin ipsa vna essentia omnibus prædictis conceptionibus respondeat, quasi per eas imperfecte representata. Et sic omnes rationes sunt quidem in intellectu nostro, sicut in subiecto: sed in Deo sunt vt in radice verificante has conceptiones. Nam non essent verae conceptiones intellectus, quas habet de re aliqua: nisi per viam similitudinis illis conceptionibus res illa responderet. Diuersitatis ergo vel multiplicis nominum causa est ex parte intellectus nostri, qui non potest peruenire ad illam Dei essentiam videndam secundum quod est: sed videt eam per multas similitudines eius deficientes, in creaturis quasi in speculo resultantibus. Vnde si ipsam essentiam videret, non indigeret pluribus nominibus, nec indigeret pluribus conceptionibus. Et propter hoc, Dei verbum quod est perfecta conceptio ipsius non est nisi vnum, propter hoc dicitur Zach. vii. In die illa erit Dominus vnus, & nomen eius vnum: quando ipsa Dei essentia videbitur, & non colligetur Dei cognitio ex creaturis.

**Art. præc.** Ad primum ergo dicendum, quod licet ista nomina significant vnam rem: multis tamen rationibus, vt dictum est. Et propter hoc non sunt synonyma.

**D. 369.** Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod Damasc. intelligit quod in diuinis omnia sunt vnum secundum rem, præter proprietates personales, quae realem personarum distinctionem constituunt: tamen non excludit quin ea quae de Deo dicuntur, ratione differant.

**D. 253.** Ad 3<sup>m</sup> per hoc patet responsio: quia sicut bonitas & sapientia, sunt vnum secundum rem cum diuina essentia: ita & adinuicem, cum tamen rationes horum nominum differant, vt dictum est.

**In corp. art.** Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod iam patet ex prædictis, quod licet Deus sit omnino vnus, tamen istae multae conceptiones vel rationes non sunt falsae, quia omnibus eis respondet vna & eadem res imperfecte per eas representata: essent autem falsae, si nihil eis responderet.

**In corp. ar.** Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod cum omnimoda vnitas sit ex parte Dei, & multiplicitas ex parte creaturarum, sicut oportet quod in Deo intelligente plures creaturas sit vna forma intelligibilis per essentiam, & multi respectus ad diuersas creaturas: ita in intellectu nostro ex multiplicitate creaturarum in Deum ascendente, oportet quod sint multae species habentes relationes ad vnum Deum.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod istae rationes non fundantur in diuina essentia, sicut in subiecto: sed sicut in

causa veritatis, vel sicut in representato per omnes, quod eius simplicitati non derogat.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum quod paternitas, & filiatio habent oppositionem adinuicem, & ideo exigunt realem distinctionem suppositorum: non autem bonitas & sapientia.

ARTICVLVS VII.

Vtrum huiusmodi nomina dicantur in creaturis vniuocè, vel æquiuocè.

**S**ERTIMO queritur vtrum huiusmodi nomina dicantur de Deo & creaturis vniuocè vel æquiuocè. Et videtur quod vniuocè. Mensura enim & mensuratum sunt vnius rationis: sed diuina bonitas est mensura omnis bonitatis creaturae, & eius sapientia omnis sapientiae, ergo vniuocè dicuntur de Deo & creatura.

**¶ 1 Præt.** similia sunt quae comunicantur in forma: sed creatura potest dici simili, quod patet Gen. 1. Faciamus hominem &c. ergo creatura ad Deum est aliqua comunicatio in forma. De omnibus autem comunicantibus in forma potest aliquid prædicari vniuocè. ergo de Deo & creatura potest aliquid prædicari vniuocè.

**¶ 2 Præt.** Maius & minus non diuersificant speciem: sed cum creatura dicatur bona, & Deus bonus, in hoc videtur differre quod Deus est melior omni creatura. ergo bonitas Dei & creaturae non diuersificantur secundum speciem, & sic vniuocè bonum prædicatur de Deo & creatura.

**¶ 3 Præt.** Inter ea quae sunt diuersorum generum, non potest esse comparatio, sicut Philosoph. probat 7. Phisic. non enim comparabilis est velocitas alterationis, velocitatis motus localis: sed inter Deum & creaturam attenditur aliqua comparatio (dicitur enim quod Deus est summe bonus, & creatura est bona) ergo Deus & creatura sunt vnius generis: & ita aliquid de eis potest vniuocè prædicari.

**¶ 4 Præt.** Nihil cognoscitur nisi per speciem vnius rationis, non enim albedo quae est in pariete per speciem quae est in oculo cognoscitur, nisi esset vni rationis: sed Deus per suam bonitatem cognoscit omnia bona, & per suum esse cognoscit omnia entia, & sic de aliis. ergo bonitas Dei & creaturae sunt vnius rationis, & sic vniuocè bonum de Deo & creatura prædicatur.

**¶ 5 Præt.** Domus quae est in mente artificis, & domus quae est in materia, sunt vni rationis: sed omnes creaturae processerunt a Deo, sicut artificata ab artifice. ergo bonitas quae est in Deo, est vnius rationis cum bonitate quae est in creatura, & sic idem quod prius.

**¶ 6 Præt.** Omne agens æquiuocè reducitur ad aliquid vniuocum. ergo primum agens quod Deus est, oportet esse vniuocum: sed de agente vniuocè & effectu eius proprio aliquid vniuocè prædicatur. ergo de Deo & creatura prædicatur aliquid vniuocè.

**S**ED CONTRA est quod Philosophus dicit. 10. Metaph. quod æterno & temporali nihil est commune nisi nomen: sed Deus est æternus, & creaturae temporales. ergo de Deo & creaturis nihil potest esse commune nisi nomen, & sic prædicantur æquiuocè pure nomina de Deo & creaturis.

**¶ 1 Præt.** Cum genus sit prima pars definitionis, ablato genere remouetur significata ratio per nomen, unde si aliquid nomen imponatur ad significandum id quod est in alio, erit nomen æquiuocum: sed sapientia dicta de creatura est in genere qualitatis. Cum ergo sapientia dicta de Deo non sit qualitas, ut supra ostensum est, videtur quod hoc nomen sapientia æquiuocè prædicatur de Deo & creaturis.

¶ 3 Præt.

1. p. q. 7. ar. 5. Opul. 3. cap. 27. Et primo cōtra Gen. ca. 32. 33. & 34.

1. 7. cōtra 3. tom. 3.

D. 549

Art. præc.

**¶ 3 Præt.** Vbi nulla est similitudo, ibi non potest aliquid communiter prædicari, nisi æquiuocè: sed inter creaturam & Deum nulla est similitudo, dicitur enim Isa. 40. Cui ergo simile fecistis &c. ergo videtur quod nihil possit prædicari vniuocè de Deo & creaturis. Sed dicendum, quod licet Deus non possit dici similis creaturae: creatura tamen potest dici similis Deo.

**¶ 4 Sed contra est quod dicitur in Psalmis.** Deus quis similis erit tui? quasi dicat, nullus.

**¶ 5 Præt.** Secundum accidens non potest esse aliquid simile substantiae: sed sapientia in creatura est accidens, in Deo autem est substantia. ergo homo non potest diuina sapientia simili per suam sapientiam.

**¶ 6 Præt.** Cui in creatura aliud sit esse, & aliud sit forma vel natura, per formam vel naturam nihil similatur ei quod est esse: sed ista nomina prædicata de creaturis significant aliquam naturam vel formam, Deus autem est hoc ipsum quod est suum esse, ergo per huiusmodi quae dicuntur de creatura, non potest creatura Deo similiari, & sic idem quod prius.

**¶ 7 Præt.** Magis differt Deus a creatura, quam numerus ab albedine: sed stultum est dicere numerum similiari albedini, aut e conuerso. ergo stultius est dici quod aliqua creatura sit similis Deo, & sic idem quod prius.

**¶ 8 Præt.** Quaecūque simulantur adinuicem, in aliquo vno conueniunt: quae vero in vno conueniunt, sunt tral mutabilia inuicem: Deus autem est oino intral mutabilis. ergo non potest esse aliqua similitudo inter Deum & creaturam.

**R**ESPON. Dicendum, quod impossibile est aliquid vniuocè prædicari de Deo & creatura. Quod ex hoc patet. Nam omnis effectus agentis vniuocè, adaequat virtutem agentis: nulla autem creatura cui sit finita, potest adaequare virtutem primi agentis, cum sit infinita. Vnde impossibile est quod similitudo Dei, vniuocè in creatura recipiatur. Item, patet quod & si sit vna ratio formae existentis in agente, & in effectu, diuersus tamen modus existendi impedit vniuocam prædicationem: licet enim eadem sit ratio domus quae sit in materia, & domus quae est in mente artificis, quia vnum est ratio alterius: non tamen domus vniuocè de vtraque prædicatur, propter hoc quod species domus in materia habet esse materiale, in mente vero artificis immateriale. Dato ergo per impossibile, quod eiusdem rationis sit bonitas in Deo & creatura: non tamen bonum vniuocè de Deo prædicaretur, cui quod in Deo est imaterialiter & simpliciter, in creatura sit materialiter & multipliciter. & præterea ens non dicitur vniuocè de substantia & accidente, propter hoc quod substantia est ens tamquam per se habens esse, accidens vero tamquam cuius esse est in esse. Ex quo patet quod diuersa habitudo ad esse impedit vniuocam prædicationem entis. Deus autem alio modo se habet ad esse, quam aliqua alia creatura: nam ipse est suum esse quod nulli alij creaturae competit. vnde nullo modo vniuocè de Deo & creatura dicitur, & per consequens nec aliquid aliorum prædicabilium, inter quae est ipsum primum ens. Existente enim diuersitate in primo, oportet in alijs diuersitate inueniri vnde de substantia & accidente nihil vniuocè prædicatur. Quidam autem aliter dixerunt, quod de Deo & creatura nihil prædicatur analogice: sed æquiuocè pure. Et huius opinionis est Rabbi Moyses, vt ex suis dictis patet. Ista autem opinio non potest esse vera: quia in pure æquiuocis quae Philosoph. nominat a causa æquiuoca, non dicitur aliquid de vno per respectum ad alterum. Omnia autem quae dicuntur de Deo & creaturis, dicuntur de Deo secundum aliquem respectum

ad creaturas, vel e contrario: sicut patet per omnes opinioniones postas de expositione diuinorum nominum. vnde impossibile est quod sit pura æquiuocatio. Item, cum omnis cognitio nostra de Deo ex creaturis sumatur: si non erit conuenientia nisi in nomine tantum: nihil de Deo sciremus nisi nomina tantum vana, quibus res non subefferet. Sequeretur etiam quod omnes demonstrationes a Philosophis datae de Deo, essent philosophicae: verbi gratia, si dicitur quod omne quod est in potentia reducitur ad actum per ens actu, & ex hoc concluderetur quod Deus esset ens actu: cum per ipsum omnia in esse educantur, erit fallacia æquiuocationis, & sic de omnibus alijs. Et præterea oportet causam esse aliquam similem causa, vnde oportet de causam & causam nihil pure æquiuocè prædicari: sicut sanum de medicina & animali. & ideo aliter dicendum est, quod de Deo & creatura nihil prædicatur vniuocè: non tamen ea quae communiter prædicantur, pure æquiuocè prædicantur: sed analogice. Huius autem prædicationis duplex est modus, vnus quo aliquid prædicatur de duobus per respectum ad aliquid tertium: sicut ens de qualitate & quantitate per respectum ad substantiam. Alius modus est, quo aliquid prædicatur de duobus per respectum vnius ad alterum: sicut ens de substantia & quantitate. In primo autem modo prædicationis, oportet esse aliquid prius duobus, ad quod ambo respectum habent, sicut substantia ad quantitatem & qualitatem: in secundo autem non, sed necesse est vnum esse prius altero. Et ideo cum Deo nihil sit prius, sed ipse sit prior creatura, cõperit in diuina prædicatione secundus modus analogiae, & non primus.

**A**D PRIMUM ergo dicendum, quod ratio illa procedit de mensura, cui mensuratum potest coequari vel commensurari: talis autem mensura non est Deus, cui in infinitum omnia excedat per ipsum mensurata.

**A**D 2<sup>m</sup> dicendum, quod similitudo creaturae ad Deum, deficit a similitudine vniuocorum in duobus. Primo quia non est per participationem vnius formae, sicut duo calidi secundum participationem vnius caloris. hoc enim quod de Deo & creaturis dicitur, prædicatur de Deo per essentiam, de creatura vero per participationem, vt sic talis similitudo creaturae ad Deum intelligatur, qualis est calidi ad calorem: non qualis calidi ad calidius. Secundo quia ipsa forma in creatura participata deficit a ratione eius, quod Deus est: sicut calor ignis deficit a ratione virtutis solaris per quam calorem generat.

**A**D 3<sup>m</sup> dicendum, quod magis & minus tripliciter potest considerari, & sic prædicari, vno modo secundum solam quantitatem participati, sicut nix dicitur albius pariete, quia perfectior est albedo in nix quam in pariete: sed tamen vnus rationis. vnde talis diuersitas secundum magis & minus non diuersificat speciem. Alio modo secundum quod vnum participatur, & aliud per essentiam dicitur: sicut dicemus quod bonitas est melior quam bonum. tertio modo secundum quod modo eminentiori competit idem aliquid vni, quam alteri: sicut calor Soli quam igni. & hi duo modi impediunt vnitatem speciei, & vniuocam prædicationem: & secundum hoc aliquid prædicatur magis & minus de Deo & creatura, vt ex dictis patet.

**A**D 4<sup>m</sup> dicendum, quod Deus non comparatur creaturis in hoc, quod dicitur melior vel summum bonum, quasi participans naturam eiusdem generis cum creaturis, sicut species generis alicuius: sed quasi principium generis.

Artic. 5. & 6. &c.

In corp. ar.



Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod in quantum species intelligibilis eminentior est in aliquo, tanto ex ea relinquitur perfectior cognitio, sicut ex specie lapidis in intellectu quod in sensu. Unde per hoc Deus perfectissime potest cognoscere res per suam essentiam, in quantum sua essentia est supereminens similitudo rerum, & non adaequata.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod inter creaturam & Deum est duplex similitudo: Una creaturae ad intellectum diuinum, & sic forma intellecta per Deum est vnus ratio- nis cum se intellecta: licet non habeat eundem modum essendi, quia forma intellecta est tantum in intellectu, forma autem creaturae est ut in re. Alio modo secundum quod ipsa diuina essentia est omnium rerum similitudo superexcellens, & non vnus rationis. Et ex hoc modo similitudinis contingit quod bonum & huiusmodi praedicantur communiter de Deo & creaturis, non autem ex primo. Non enim haec est ratio Dei cum dicitur, Deus est bonus, quia bonitatem naturalem intelligit: cum iam ex dictis pateat, quod nec etiam domus quae est in mente artificis, cum domo quae est in materia vniuoce dicatur domus.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod agens aequiuocum oportet esse prius quam egens vniuoce: quia agens vniuoce non habet causalitatem super totam speciem, alias esset causa sui ipsius, sed solum super aliquod indiuiduum speciei: agens autem aequiuocum habet causalitatem super totam speciem: unde oportet primum agens esse aequiuocum.

Ad primum vero quod in contrarium obiicitur dicendum, quod Philosopho loquitur de communitate naturaliter, & non logice. Ea vero quae habent diuersum modum essendi, non communicant in aliquo secundum esse quod considerat naturalis: possunt tamen communicare in aliqua communi intentione quam considerat logicus. Et praeterea etiam secundum naturales corpus elementare, & celeste non sunt vnus generis: sed secundum logicum sunt. Nihilominus tamen Philosopho non intendit excludere analogicam communitatem, sed solum vniuoce. Vult enim ostendere quod corruptibile & incorruptibile non communicant in genere.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod licet diuersitas generis tollat vniuoce: non tamen tollit analogiam. Quod sic patet. Sanum enim secundum quod dicitur de vna est in genere signi, secundum vero quod dicitur de medicina est in genere causae.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod Deus nullo modo dicitur, esse similis creaturae, sed e contrario: quia ut dicit Dionysius, cap. de diu. nom. in causa & causatis non recipimus similitudinis conuersionem, sed solum in coordinatis. homo enim non dicitur similis suae imagini, sed e contrario propter hoc quod forma illa secundum quam attenditur similitudo per prius est in homine quam in imagine. Et ideo Deum creaturis similem non dicimus, sed e contrario.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod cum dicitur, nulla creatura est similis Deo, ut eodem modo dicit Dionysius, hoc intelligendum est secundum quod causata minus habent a sua causa, ab ipsa incomparabiliter deficientia. Quod non est intelligendum secundum quantitatem participati, sed alijs duobus modis, sicut supra dictum est.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod secundum accidens non potest esse aliquid simile substantiae similitudine, quae attenditur secundum formam vnus rationis: sed secundum similitudinem quae est inter causatum & causam nihil prohibet. Nam primam substantiam oportet esse causam omnium accidentium. Et similiter dicendum ad 6<sup>m</sup>.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod albedo nec est in genere numeri, nec est principium generis: & ideo nulla similitudo vnus ad alterum attenditur. Deus autem est principium omnis generis: & ideo ei omnia aequaliter simulantur.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit de his, quae communicant in genere vel in materia, qualis conditio non est Dei ad creaturas.

ARTICVLVS VIII.

Utrum sit aliqua relatio inter Deum & creaturam.

Octavo quaeritur utrum sit aliqua relatio inter Deum & creaturam. Et videtur quod non. Relatiua enim sunt simul secundum Philosopho, sed creatura non potest simul esse cum Deo: Deus enim omnibus modis est prior creatura, ergo nulla relatio potest esse inter creaturam & Deum.

¶ 2<sup>a</sup> Praet. Inter quaecumque est aliqua relatio, est etiam eorum aliqua adinuicem comparatio: sed inter deum & creaturam non est comparatio, ea enim quae non sunt vnus generis, non sunt comparabilia: sicut numerus & linea. ergo non est aliqua relatio inter Deum & creaturam.

¶ 3<sup>a</sup> Praet. In quocumque genere est vnus relatiuorum, est etiam aliud: sed Deus non est in eodem genere cum creatura, ergo non possunt relatiue adinuicem dici.

¶ 4<sup>a</sup> Praet. Creatura non potest esse opposita creatori, quia oppositum non est causa sui oppositi: sed relatiua adinuicem opponuntur, ergo non potest esse relatio inter creaturam & Deum.

¶ 5<sup>a</sup> Praet. De quocumque aliquid de nouo incipit dici, aliquo modo potest dici factum, ergo sequitur si aliquid relatiue ad creaturam de Deo dicitur, quod Deus aliquo modo sit factus, quod est impossibile: cum ipse sit immutabilis.

¶ 6<sup>a</sup> Praet. Omne quod praedicatur de aliquo, praedicatur de eo aut per se, aut per accidens: sed ea quae important relationem ad creaturam non praedicantur de Deo per se, quia huiusmodi praedicata ex necessitate & semper praedicantur, nec iterum per accidens, ergo nullo modo aliqua talia relatiua de Deo praedicari possunt.

Sed contra est, quod Augustinus dicit 6. vel 9. lib. de Trinitate, quod creator relatiue dicitur ad creaturam, sicut dominus ad seruum.

Respond. Dicendum, quod relatio in hoc differt a quantitate & qualitate: quia quantitas & qualitas sunt quaedam accidentia in subiecto remanentia, relatio autem non significat, ut Boetius dicit in lib. de Trinitate, ut in subiecto manens: sed ut in transitu quodam ad aliud, unde & Porretani dixerunt relationes non esse inherentes, sed assistentes: quod aequaliter verum est, ut postea ostendetur. Quod autem attribuitur alicui ut ab eo in aliud procedens, non facit compositionem cum eo, sicut nec actio cum agente. Et propter hoc etiam probat Philosopho, 5. Physicor. quod in ad aliquid non potest esse motus: quia sine aliqua mutatione eius quod ad aliud refertur, potest relatio definire: ex sola mutatione alterius. Sicut etiam de actione patet, quod non est motus secundum actionem, nisi metaphoricè, & improprie: sicut exiens de orio in actum mutari dicimus, quod non esset si relatio vel actio significaret aliquid in subiecto manens. Ex hoc autem apparet, quod non est contra rationem simplicitatis alicuius, multitudo relationum, quae est inter ipsum & alia: immo quanto simplicior est, tanto conceduntur ipsi plures relationes. Quanto enim aliquid est simplicius, tanto virtus est

est minus limitata: unde ad plura se extendit sua causalitas. Et ideo in libro de Causis dicitur, quod omnis virtus vnita plus est infinita, quam virtus multiplicata. Oportet autem intelligi aliquam relationem inter principium, & ea quae a principio sunt: non solum quidem relationem originis, secundum quod principia oriuntur a principio, sed etiam relationem diuersitatis: quia oportet effectum a causa distingui, cum nihil sit causa sui ipsius. Et ideo ad summam Dei simplicitatem consequitur, quod infinitae habitudines siue relationes existant inter creaturas & ipsum, secundum quod ipse creaturas producit a seipso diuersas, aliqua inter tamen sibi assimilatas.

Ad primum ergo dicendum, quod illa relatiua sunt simul natura, quae pari ratione mutuo referuntur: sicut pater ad filium, dominus ad seruum, duplum ad dimidium. Illa vero relatiua in quibus non est eadem ratio referendi ex vtraque parte, non sunt simul natura: sed alterum est prius naturaliter, sicut etiam Philosopho dicit de sensu & sensibili, scientia & scibili. Et sic patet quod non oportet quod Deus & creatura sint simul natura, cum non sit eadem ratio referendi ex vtraque parte. Nihilominus autem non est necesse in illis etiam relatiuis, quae sunt simul natura, quod subiecta sint naturaliter simul: sed relationes solae.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod non omnium est comparatio, quorum est relatio adinuicem: sed solum illorum quorum est relatio secundum vnam quantitatem, vel qualitatem, vel ex hoc possit vnum altero dici maius, aut melius, vel albius, vel aliquid huiusmodi. Relationum autem diuersitates possunt adinuicem referri, etiam quae diuersorum generum sunt: ea enim quae diuersorum generum sunt, sunt adinuicem diuersa. Nihilominus tamen quamuis Deus in eodem genere non sit cum creatura, sicut contentum sub genere: est tamen in omnibus generibus sicut principium generis. Et ex hoc potest esse aliqua relatio inter creaturam, & Deum: sicut inter principia & principium.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod non oportet subiecta relationum esse vnus generis: sed solum relationes ipsas, ut patet in hoc quod quantitas a quidditate diuersa dicitur. Et tamen ut dictum est non est eadem ratio de Deo & creaturis, sicut de his quae sunt in diuersis generibus adinuicem nullo modo coordinata.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod oppositio relationis in duobus differt ab alijs oppositionibus, quorum primum est quod in alijs oppositis vnus dicitur alteri opponi, in quantum ipsum remouet: negatio enim remouet affirmatiuam, & secundum hoc ei opponitur. Oppositio vero priuationis & habitus & contrarietatis includunt oppositionem contradictionis, ut 4. Meta. dicitur: non autem est hoc in relatiuis. Non enim per hoc opponitur filius patri, quod ipsum remoueat: sed propter rationem habitudinis ad ipsum. Et ex hoc causatur secunda differentia, quia in alijs oppositis semper alterum est imperfectum, quod accidit ratione negationis quae includitur in priuatione & altero contrario: hoc autem in relatiuis non oportet, immo vtrumque considerari potest ut perfectum: sicut patet maxime in relatiuis aequiparentiae, & in relatiuis originis, ut aequale, simile, pater, & filius. Et ideo relatio magis potest attribui Deo, quam aliae oppositiones. Ratione quidem primae differentiae potest attendi oppositio relationis inter creaturam & Deum, non autem alia oppositio: cum ex Deo sit magis creaturarum positio, quam earum remotio: est tamen aliqua habitudo creaturarum ad Deum.

Ratione vero secundae differentiae est in ipsis diuinis personis (in quibus nihil imperfectum esse potest) oppositio relationis, & non alia, ut postea apparebit.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod cum fieri sit proprie mutari, non est secundum relationem nisi per accidens. In mutato eo ad quod consequitur relatio: ita nec fieri. Corpus enim mutatum secundum quantitatem sit aequale, non quod mutatio per se aequalitatem respiciat: sed per accidens se habet ad ipsam. Et tamen non oportet, quod ad hoc quod de aliquo relatio aliqua de nouo dicatur, quod aliqua mutatio in ipso fiat: sed sufficit quod fiat mutatio in aliquo extremorum: causa enim habitudinis inter duos est aliquid inherens vtrique. Unde ex quacumque parte fiat mutatio illius quod habitudinem causat, tollitur habitudo, quae est inter vtrumque. Et secundum hoc, per hoc quod in creatura aliqua mutatio sit, aliqua relatio de Deo incipit dici. Unde ipse non potest dici factus, nisi metaphoricè: quia se habet ad similitudinem facti, in quantum de Deo aliquid nouum dicitur. Et sic dicimus, Domine refugium factus est nobis.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod huiusmodi relationes cum de Deo dici incipiunt propter mutationem in creatura factam, patet quod causa quare de Deo dicitur est ex parte creaturae: & per accidens de Deo dicuntur. Non qui dem accidens, quod in Deo sit ut Augustinus dicit: sed secundum aliquid extra ipsum existens, quod ad ipsum accidentaliter comparatur. Non enim esse Dei a creatura dependet, sicut nec esse aedificatoris a domo. Unde sicut accidit aedificatori quod domus sit: ita deo quod creatura. Omne enim dicimus per accidens se habere ad aliquid, sine quo illud esse potest.

ARTICVLVS IX.

Utrum huiusmodi relationes quae sunt inter creaturas & Deum, sint realiter in ipsis creaturis.

Nono quaeritur, utrum huiusmodi relationes quae sunt inter creaturas & Deum, sint realiter in ipsis creaturis. Et videtur quod non. Aliquae enim relationes inueniuntur, in quibus ex nulla parte relatio aliquid realiter ponit: sicut Auicenna dicit de relatione quae est inter ens & non ens: sed nulla extrema relationis magis adinuicem distant, quam Deus & creatura. ergo ista relatio non ponit aliquid realiter ex parte neutra.

¶ 2<sup>a</sup> Praet. Omne illud negandum est, ad quod sequitur processus in infinitum: sed si in creatura relatio ad Deum sit res aliqua, erit procedere in infinitum. Relatio enim illa aliquid creatum erit, si est res quaedam: & ita erit alia relatio ipsius ad Deum pari ratione, & sic in infinitum. Non ergo ponendum est quod in creatura ad Deum relatio, sit res aliqua.

¶ 3<sup>a</sup> Praet. Nihil refertur nisi ad determinatum & vnus, ut dicitur 4. Metaphysic. unde duplum non refertur ad quodlibet, sed ad dimidium: & pater ad filium, & sic de alijs. Oportet ergo secundum differentiam eorum quae referuntur, esse differentias eorum ad quae sit relatio: sed Deus est vnus ens simpliciter: ergo non potest ad ipsum fieri relatio omnium creaturarum, aliqua relatione reali.

¶ 4<sup>a</sup> Praet. Secundum hoc creatura refertur ad Deum, secundum quod ab ipso procedit: sed creatura procedit a Deo secundum ipsam substantiam, ergo secundum suam substantiam refertur ad Deum, & non secundum aliquam relationem superuenientem.

¶ 5<sup>a</sup> Praet. Relatio est aliquid medium inter extrema relationis: sed nihil potest esse realiter medium inter Deum & creaturam.

In corp. art. & art. 5.

D. 1146. Ca. 9. a medio scipue. D. 321. Et 1125. Et 1064.

D. 1164.

Cap. 9. de diu. nom. a medio illi.

In corp. ar.

In praed. mto ad illud quod in post. praed. ca. de similitudine.

In praed. ad aliquid a medio 10. 1.

D. 464.

In solutioe ad 1. argu.

Li. 9. de trinitate. c. 13. 14. & 15. tom. 3.

1. p. q. 28. ar. 1.

Circa medium lib. 8. a medio illi.

Li. 9. c. 6. tom. 2.

Q. 8. sequit.

D. 28. In d. 28. q. 11.

Li. 4. meta. cap. 10. circa finem.

Li. 4. c. 16. tom. 3.

Q. 6. dif. S. Tho. K 2 & creaturam

Li. 4. c. 19. & sequent. tom. 3.

Li. 4. Meta. ex c. 10. Li. 5. ca. 16. tom. 3.

Vbi supra querat hanc materia in 1. ar. lib. 11. tex. 19.

D. 1089

Li. 5. c. 13. & 14. to. 3.

Lib. 12. Me. ca. c. 52. & sequent. to. 3.

& creaturam immediate a Deo creatam. ergo relatio ad Deum non est aliqua res in creatura.

¶ 6 Præter. Philo. in 4. Meta. dicit qd si omnia apparentia essent vera, res sequeretur opinionem nostram, & sensum: sed constat, qd omnes creaturæ sequuntur æstimationem, siue scientiam sui creatoris. ergo creaturæ omnes substantialiter referuntur ad Deum, & nõ per aliquam relationem inharerentem.

¶ 7 Præter. Inter quæ est maior distantia, minus videtur esse relatio: sed est maior distantia creaturæ ad Deum, qd vnus creaturæ ad aliam. Non est autem relatio creaturæ ad creaturam ex aliqua, vt videtur. nõ cum non sit substantia, oportet qd sit accidens: & ita qd subiecto in sit, & qd ab eo remoueri non possit sine mutatione subiecti, cuius contrarium supra de relatione est dictum. ergo nec relatio creaturæ ad Deum est res aliqua.

¶ 8 Præter. Sicut ens creatum distat a non ente in infinitum, ita etiam a Deo in infinitum distat: sed inter ens creatum & nõ ens purum, nõ est aliqua realis relatio, vt Auic. dicit. ergo nec inter ens creatum & ens increatum.

SEDCONTRA est, quod Augustin. dicit 5. de Trin. Quod temporaliter dici incipit Deus, quod antea non dicebatur: manifestum est relatiue dici: non tamen secundum accidens Dei, quod ei aliquid acciderit: sed plane secundum accidens eius ad quod Deus incipit dici relatiue. sed accidens res aliqua in subiecto est: ergo relatio ad Deum est res aliqua in creatura.

¶ 2 Præter. Omne quod refertur ad aliquid per sui mutationem, realiter refertur ad ipsum: sed creatura refertur ad Deum per sui mutationem. ergo realiter refertur ad Deum.

RESPON. dicendum, quod relatio ad Deum est aliqua res in creatura. Ad cuius euidentiã sciendũ est, qd sicut dicit Commen. in 1. 1. Meta. qd quia relatio est debilioris esse inter omnia prædicamenta: ideo putauerunt quidam eam esse ex secundis intellectibus. Prima enim intellecta sunt res extra animam, in quæ primo intellectus intelligenda fertur. Secunda autem intellecta, dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi: hoc enim secundo intellectus intelligit, in quantum reflectitur supra seipsum, intelligens se intelligere, & modum quo intelligit. Secundum ergo hanc positionem sequeretur, qd relatio nõ sit in rebus extra animam: sed in solo intellectu, sicut intentio generis & speciei & secundarum substantiarum: hoc autem esse non potest. In nullo enim prædicamento ponitur aliquid, nisi res extra animam existens. Nam ens rationis diuiditur contra ens diuifum per decem prædicamenta, vt patet 5. Meta. Si autem relatio nõ esset in rebus extra animam, nõ poneretur ad aliquid vnum genus prædicamenti. Et præterea perfectio & bonum quæ sunt in rebus extra animam, non solum attenduntur secundum aliquid absolute inharerens rebus, sed etiam secundum ordinem vnus rei ad aliam: sicut et in ordine partium exercitus, bonum exercitus consistit: huic enim ordini comparat Philo. ordinem vniuersi. 1. 1. Meta. Oportet ergo in ipsis rebus ordinem quendam esse, hic autem ordo relatio quædam est. Vnde oportet in rebus ipsis relationes quasdam esse: secundum quas vnum ad alterum ordinatur. Ordinatur autem vna res ad aliam, vel secundum quantitatem, vel secundum virtutem actiuam seu passiuam. Ex his enim solum duobus attenditur aliquid in vno respectu extrinseci. Mensuratur enim aliquid non solum a quantitate intrinseca: sed etiam ab extrinseca. per virtutem etiam actiuam vnum quodque agit in alterum, & per passiuam patitur ab altero: per substantiam autem &

qualitatem ordinatur aliquid ad seipsum tantum, nõ ad alterum: nisi per accidens. secundum qd qualitas, vel forma substantialis aut materia, habet rationem virtutis actiue vel passiuæ: & secundum quod in eis consideratur aliqua ratio quantitatis prout vnum in substantia facit idem, & vnum in qualitate simile, & numerus siue multitudo dissimile: & diuersum in eisdem, & dissimile secundum quod aliquid magis, vel minus altero consideratur. Sic enim albus aliquid altero dicitur. Et propter hoc Philo. in 5. Met. species assignans relationis, quasdam ponit ex quantitate causarum, quasdam vero ex actione & passione. Sic ergo oportet quod res habentes ordinem ad aliquid, realiter referatur ad ipsum, & quod in eis aliqua res sit relatio. Omnes autem creaturæ ordinantur ad Deum, & sicut ad principium, & sicut ad finem. nam ordo qui est partium vniuersi adinuicem, est per ordinem qui est totius vniuersi ad Deum: sicut ordo qui est inter partes exercitus, est propter ordinem exercitus ad ducem, vt patet 1. 1. Meta. Vnde oportet quod creaturæ realiter referantur ad Deum, & quod ipsa relatio sit res quædam in creatura.

AD PRIMUM ergo dicendum, qd hoc quod aliqua relatio est inter creaturas adinuicem quæ in neutro extremorum aliquid ponat, non est propter creaturarum distantiam: sed propter hoc qd aliqua relatio non attenditur secundum ordinem aliquem qui sit in rebus: sed sicut in ordine qui est in intellectu tantum, quod non potest dici de ordine creaturarum ad Deum.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod relationes ipsæ non referuntur ad aliud per aliam relationem: sed per seipsas, quia essentialiter relationes sunt. Non autem est simile de his quæ habent substantiam absolutam. vnde nõ sequitur processus in infinitum.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod Philo. ibidem concludit quod si omnia referantur ad optimum, oportet infinitum specie esse optimum. Et sic ad id quod est infinitum specie, nihil prohibet infinita referri. Tale autem est Deus, cum perfectio suæ substantiæ ad nullum genus determinetur, vt supra habitum est. Et propter hoc nihil prohibet infinitas creaturas ad Deum referri.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod creatura refertur ad Deum secundum suam substantiam sicut secundum causam relationis, secundum vero relationem ipsam formaliter: sicut aliquid dicitur simile secundum qualitatem causaliter: secundum similitudinem formaliter. Ex hoc enim creatura similis denominatur.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod cũ dicitur creatura immediate a Deo pcedere, excluditur causa media creas: non tamen excluditur mediata realis habitudo, quæ naturaliter sequitur ad productionem creaturæ. sicut æqualitas sequitur productionem quantitatis in determinate: ita habitudo realis creationis, naturaliter sequitur ad productionem substantiæ creatæ.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, qd creaturæ sequuntur Dei scientiam: sicut effectus causam, non sicut propriam rationem essendi, vt sic nihil aliud sit creaturam esse quam a Deo sciri. hoc autem modo ponebant dicentes omnia apparentia esse vera, & rem sequi opinionem & sensum, vt scilicet vnique hoc esset esse, quod ab alio sentiri vel opinari.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod ipsa relatio quæ nihil est aliud quam ordo vnus creaturæ ad aliam: aliud habet in quantum est accidens, & aliud in quantum est relatio, vel ordo. In quantum enim accidens est, habet quod sit in subiecto: nõ autem in quantum est relatio

Li. 5. c. 10. & 16. to. 3.

Li. 12. com. 52. & sequent. tom. 3.

22. Metaph. tex. 39. 40. & 41. tom. 3.

Ar. 5. huius quæst.

D. 90

D. 35. Et 36

Lib. 5. com. 20. tom. 3.

Ca. 1. de di. no. a medio.

Lib. 5. com. 20. tom. 3.

Li. 12. meta. c. 36. to. 3.

latio vel ordo, sed solum qd ad aliud sit quasi in aliud transiens, & quodammodo rei relatæ assistens. Et ita relatio est aliquid inharerens, licet non ex hoc ipso qd est relatio. Sicut & actio ex hoc qd est actio, consideratur vt ab agente, in quantum vero est accidens, cõsideratur vt in subiecto agente. Et ideo nihil prohibet qd esse desinat huiusmodi accidens sine mutatione eius in quo est: quia sua ratio nõ perficitur prout est in ipso subiecto, sed prout transit in aliud, quo sublato ratio huiusmodi accidens tollitur quidem quantum ad actum, sed manet quantum ad causam: sicut & subtracta materia tollitur calefactio, licet maneat calefactiois causa.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, qd ens creatum non habet ordinem ad non ens, habet autem ordinem ad ens increatum: & ideo non est simile.

ARTICVLVS X.

Vtrum Deus realiter referatur ad creaturam, ita quod ipsa relatio sit res aliqua in Deo.

DECIMO

quæritur vtrum Deus realiter referatur ad creaturam, ita qd ipsa relatio sit res aliqua in Deo. Et videtur qd sic. Mouens enim realiter refertur ad motum, unde Philo. 5. Meta. ponit relationem mouentis & moti vt species prædicamenti relationis: sed Deus comparatur ad creaturam vt mouens ad motum. ergo refertur realiter ad creaturam. Sed dicetur, quod mouet creaturas sine sui mutatione: & ideo non realiter refertur ad rem motam.

¶ 2 Sed contra, vnum relatiue oppositorum, non est causa quod alterum dicatur de eodem: non enim propter hoc aliquid est duplum, quia est dimidium: nec ideo Deus est pater, quia est filius. Si ergo mouens & motum relatiue dicuntur, non ideo relatio mouentis est in aliquo, quia est in eo relatio moti. Quod ergo Deus non mouetur, non impedit quin realiter referatur: vt mouens ad motum.

¶ 3 Præter. Sicut pater dat esse filio, ita creator dat esse creaturæ: sed pater realiter refertur ad filium. ergo & creator ad creaturam.

¶ 4 Præter. Ea quæ proprie dicuntur de Deo, & nõ metaphoricè, re significatam ponunt in Deo: Sed inter ista nomina commemorat Dionys. hoc nomen, dominus, ergo res significata per hoc nomen, Dñs, realiter est in Deo: hæc autem est relatio ad creaturam. ergo & c.

¶ 5 Præter. Scientia realiter refertur ad scibile, vt patet 5. 1. Meta: sed Deus comparatur ad res creatas, vt scies ad scitum. ergo in Deo est aliqua relatio ad creaturam.

¶ 6 Præter. Illud quod mouetur semper habet reale relationem ad mouens: sed voluntas comparatur ad volitum, vt ad mouens, motum. Nam appetibile est mouens non motum, appetitus mouens motum, vt dicitur 1. 1. Metaph. Cum ergo Deus velit res esse (omnia enim quæcumque voluit fecit), videtur quod realiter referatur ad creaturam.

¶ 7 Præter. Si Deus ad creaturas non referatur, nõ videtur esse alia ratio, nisi quia a creaturis non dependet, & quia creaturas excedit: sed similiter corpora celestia a corporibus elementaribus non dependent, & ea quasi improprietate excedunt. ergo secundum hoc sequeretur, quod nulla esset realis relatio corporum superiorum ad inferiora.

¶ 8 Præter. Omnis denominatio est a forma: forma autem est aliquid inharerens ei cuius est. Cum ergo Deus nominetur a relationibus, ad creaturam videtur quod ipsa relatio sit res aliqua in Deo.

¶ 9 Præter. Proportio, quædam relatio realis est, sicut duplum ad dimidium: sed aliqua proportio videtur esse Dei ad creaturam, cum inter mouens & motum oporteat esse proportionem. ergo videtur quod Deus ad creaturam realiter referatur.

¶ 10 Præter. Cum intellectus sint rerum similitudines, & voces sint signa rerum, vt dicit Philo. 1. Perihermeneutice. aliter ordinantur ista apud discipulum, & aliter apud doctorem. Doctorem enim incipit a rebus in quibus scientiam accipit in suo intellectu, cuius conceptiones voces signant: discipulus autem incipit a vocibus, per quas in conceptiones intellectus magistri peruenit, & ab eis in rerum cognitionem. Oportet autem quod huiusmodi quæ de relationibus prædictis dicuntur, ab aliquo doctore sint prius accepta. ergo apud eum huiusmodi nomina relatiua cõsequuntur conceptiones intellectus sui, quæ consequuntur rem. Et ita videtur quod huiusmodi relationes sint reales.

¶ 11 Præter. Huiusmodi relatiua, quæ de Deo dicuntur ex tempore: aut sunt relatiua secundum esse, aut secundum dici. Si sunt relatiua secundum dici, in neutro extremorum aliquid ponunt realiter: hoc autem est falsum secundum prædicta: nam in creatura relata ad Deum realiter existit. Relinquitur ergo quod sint relatiua secundum esse. Et ita videtur quod in vtroque extremo rum aliquid ponant realiter.

¶ 12 Præter. Hæc est natura relatiuorum quod posito vno ponitur aliud, & vno interepto aliud interimitur. Si igitur in creatura est aliqua realis relatio, oportet qd in Deo relatio ad creaturam sit realis.

SEDCONTRA est, quod Augustin. dicit 5. de Trin. manifestum est Deum relatiue dici secundum accidens eius ad quod dici Deus aliquid incipit relatiue. ergo videtur, quod ista relationes dicuntur de Deo, non secundum aliquid quod in ipso sit, sed secundum aliquid quod extra ipsum est. Et ita nihil realiter in ipso ponunt.

¶ 2 Præter. Sicut scibile est mensura scientiæ, ita Deus est mensura omnium rerum, vt Commenta. dicit 10. Metaphysic. sed scibile non refertur ad scientiam per relationem, quæ in ipso realiter sit, sed potius per relationem scientiæ ad ipsum, vt patet per Philo. 5. Metaphysicor. ergo videtur quod nec Deus dicatur relatiue ad creaturam propter aliquam relationem, quæ sit realiter in eo.

¶ 3 Præter. Dionysius dicit 10. capite de Diu. nom. in causis & causatis non recipimus conuersionem similitudinis: nam effectus dicitur similis causæ, non autem e contrario. Eadem autem ratio videtur de relatione similitudinis, & de alijs relationibus. ergo videtur, quod nec quantum ad alias relationes fiat conuersio a Deo ad creaturam: vt quia creatura realiter refertur ad Deum, Deus realiter referatur ad creaturam.

RESPON. Dicendum, qd relationes quæ dicuntur de Deo ad creaturam, nõ sunt realiter in ipso. Ad cuius euidentiã sciendum est, qd cum relatio realis consistat in ordine vnus rei ad rem aliam, vt dictum est, in illis tantum mutua realis relatio inuenitur, in quibus ex vtraque parte est eadẽ ratio ordinis vnus ad alterum, quod quidẽ inuenitur in omnibus relationibus cõsequentijs quantitatem. Nam cũ quantitatis ratio sit ab omni sensibili abstracta, eiusdẽ rationis est quæritas in omnibus naturis libus corporibus. Et pari rone quæ vnũ habetũ quantitatem realiter refertur ad alterum, & aliud ad ipsum habet aut vna quantitas absolute cõsiderata ad aliam, ordinem

Periher. in prin. to. 1.

Ar. præced.

Li. 5. ca. 16. tom. 3.

Lib. 5. com. 20. tom. 3.

Ca. 9. de di. no. a medio.

Li. 12. meta. c. 36. to. 3.

Ex præcedentib, loca vbi supra queratur: Ar. 8. & 9. præcedent.



dicem secundum rationem mensuram & mensurati, & secundum nomen totius & partis, & aliorum huiusmodi quae quantitatem consequuntur. In relationibus autem quae consequuntur actionem & passionem, siue virtutem actiuam & passiuam, non est semper mutus ordo ex utraque parte. Oportet namque id, quod semper habet rationem patientis & moti siue causati, ordinem habere ad agens vel mouens: cum semper effectus a causa perficiatur, & ab ea dependeat: unde ordinatur ad ipsam, sicut ad suum perfectiuum. Agentia autem siue mouentia, vel etiam causa, aliquando habent ordinem ad patientia vel mota vel causata, in quantum. s. in ipso effectu vel passione vel motu inductis, attenditur quoddam bonum, & perfectio mouentis vel agentis: sicut maxime patet in agentibus viuicis quae per actionem suae speciei similitudinem inducunt, & per consequens esse perpetuum proprie speciei, secundum quod est possibile conseruant. Patet hoc etiam idem in omnibus aliis, quae mota mouent, vel agunt vel causant: nam ex ipso suo motu ordinantur ad effectus producendos: & similiter in omnibus in quibus quodcumque bonum causae prouenit ex effectu. Quaedam vero sunt ad quae quidem alia ordinantur, & non conuerso: quia sunt omnino extrinseca ab illo genere actionum, vel virtutum quas consequitur talis ordo: sicut patet quod scientia refertur ad scibile, quia scientis per actum intelligibilem ordinem habet ad scitum, quae est extra animam. Ipsa vero res quae est extra animam omnino non attingitur a tali actu, cum actus intellectus non sit transiens in exteriorem materiam mutandam: unde & ipsa res quae est extra animam, omnino est extra genus intelligibile. Et propter hoc ratio, quae consequitur actum intellectus, non potest esse in ea: & similis ratio est de sensu & sensibili. Licet enim sensibile immutet organum sensus in sua actione, & propter hoc habeat relationem ad ipsum, sicut & alia agentia naturalia ad ea quae patiuntur ab eis: alteratio tamen organi non perficit sensum in actu, sed perficitur per actum virtutis sensitiuae, cuius sensibile quod est extra animam, omnino est expertus. Similiter homo comparatur ad columnam ut dextera, ratione virtutis motiuae, quae est in homine, secundum quam comparatur ei dextera & sinistra, ante & retro, sursum & deorsum. Et ideo huiusmodi relationes in homine, vel animali reales sunt: non autem in re quae tali virtute caret. Similiter numerus est extra genus illius actionis per quam fit pretium, quae est conuentio inter alios quos homines facta: homo etiam est extra genus artificialium actionum, per quas sibi imago constituitur. Et ideo nec homo habet relationem realem ad suam imaginem, nec numerus ad pretium: sed e contrario. **D. 1089** Deus autem non agit per actionem mediam, quae intelligitur a Deo procedens & in creaturam terminata: sed sua actio est sua substantia, & quicquid in ea est, est omnino extra genus esse creati, per quod creatura refertur ad Deum. Nec iterum aliquid bonum accrescit creatori, ex creaturae productione: unde sua actio est maxime liberalis, ut Avicenna dicit. Patet etiam quod non mouetur ad hoc quod agit, sed absque omni sua mutatione mutabilia facit. Unde relinquunt, quod in eo non est aliqua relatio realis ad creaturam: licet sit relatio creatoris ad ipsum, sicut effectus ad causam. In hoc autem defert multipliciter Rabbi, qui voluit probare quod non esset relatio inter Deum & creaturam: quia cum Deus non sit corpus, non habet relationem ad corpus, nec ad locum. Considera creaturam solam

lacionem quae consequitur quantitatem; non est quae consequitur actionem & passionem. **Ad 1<sup>o</sup>** dicendum, quod licet doctor incipiat a rebus: tamen alio modo recipiuntur rerum conceptiones in mente doctoris quae sunt in natura rei, quia vnum quodque recipitur in altero per modum recipientis: patet enim quod conceptiones in mente doctoris sunt immaterialiter, & materialiter in natura. **Ad 2<sup>o</sup>** dicendum, quod distinctio ista relatiuorum secundum esse, & secundum dici, nihil facit ad hoc, quod sit relatio realis. Quaedam enim sunt relatiua secundum esse, quae non sunt realia, sicut dextrum & sinistrum in columna. & quaedam sunt relatiua secundum dici, quae tamen important relationes reales, sicut patet de scientia & sensu. Dicuntur. n. relatiua secundum esse, quando nomina sunt imposita ad significandas ipsas relationes: relatiua vero secundum dici quando nomina sunt imposita ad significandas qualitates, vel aliquid huiusmodi principaliter, ad quae tamen consequuntur relationes. Nec quantum ad hoc differt, utrum sint relationes reales vel rationis tantum. **Ad vltimum** dicendum, quod licet posito vno relatiuorum ponatur aliud: non tamen oportet, quod eodem modo ponatur vtrumque: sed sufficit quod vnum ponatur secundum rem, & aliud secundum rationem. **Ad 3<sup>o</sup>** dicendum, quod pater dat esse filio sui generis, cum sit agens viuicum: non autem tale esse dat Deus creaturae, & ideo non est simile. **Ad 4<sup>o</sup>** dicendum, quod hoc nomen, Dominus, tria in suo intellectu includit. s. potentiam coherendi subditos, & ordinem ad subditos qui consequitur talem potestatem, & terminationem ordinis subditorum ad dominium: in vno enim relatiuo est intellectus alterius relatiui. Saluatur ergo huius significatio nominis in Deo quantum ad primum & tertium, non autem quantum ad secundum. Videt Ambrosius dicit, quod hoc nomen, Dominus, nomen est potestatis, & Boetius dicit quod dominium est potestas quaedam, qua seruus coeretur. **Ad 5<sup>o</sup>** dicendum, quod scientia Dei aliter comparatur ad res, quam scientia nostra: comparatur enim ad eas sicut & causa & mensura. Tales enim res sunt secundum veritatem, quales Deus sua scientia eas ordinavit: ipsae autem res sunt causa, & mensura scientiae nostrae. Unde sicut & scientia nostra refertur ad res reales, & non e contrario: ita res referuntur realiter ad scientiam Dei, & non e contrario. Vel dicendum quod Deus intelligit res alias intelligendo se: unde relatio diuinae scientiae non est ad res directe, sed ad ipsam diuinam essentiam. **Ad 6<sup>o</sup>** dicendum, quod appetibile quod mouet appetitum, est finis: ea vero quae sunt ad finem, non mouet appetitum, nisi ratione finis. Finis autem diuinae voluntatis non est aliquid aliud quam diuina bonitas. Unde non sequitur quod res aliae comparantur ad diuinam voluntatem, sicut moues ad motum. **Ad 7<sup>o</sup>** dicendum, quod corpora caelestia referuntur realiter ad inferiora secundum relationes consequentes quantitatem: propter hoc quod est eadem ratio quantitatis in vtriusque: & iterum quantum ad relationes consequentes virtutem actiuam & passiuam, quia mouent mota per actionem mediam, quae non est eorum substantia, cum aliquid bonum ipsorum attendatur in hoc, quod sunt inferiorum causa. **Ad 8<sup>o</sup>** dicendum est, quod illud a quo aliquid denominatur, non oportet quod sit semper forma. s. in rei natura: sed sufficit quod significetur per modum formae, grammaticè loquendo. Denominatur. n. homo ab actione & ab intellectu: & ab aliis huiusmodi, quae realiter non sunt formae determinatae. **Ad 9<sup>o</sup>** dicendum, quod si propositio intelligatur aliquis determinatus excessus, nulla est relatio ad creaturam propositio. Si autem per propositionem intelligatur habitudo sola, sic patet quod est inter creaturam & creaturam: in creatura quidem realiter, non autem in creatura

D. 51

Aliis causis sui generis.

Li. 1. de fide cap. 1. dicitur mediū

Super Prohemium Porphyrii praedicabilia aliquantulum ante finem, habetur hic liber in fine lib. 1. in Porphyrium.

Lib. 1. Periher. in principio 1. dicitur.

**Ad 10<sup>o</sup>** dicendum, quod licet doctor incipiat a rebus: tamen alio modo recipiuntur rerum conceptiones in mente doctoris quae sunt in natura rei, quia vnum quodque recipitur in altero per modum recipientis: patet enim quod conceptiones in mente doctoris sunt immaterialiter, & materialiter in natura. **Ad 11<sup>o</sup>** dicendum, quod distinctio ista relatiuorum secundum esse, & secundum dici, nihil facit ad hoc, quod sit relatio realis. Quaedam enim sunt relatiua secundum esse, quae non sunt realia, sicut dextrum & sinistrum in columna. & quaedam sunt relatiua secundum dici, quae tamen important relationes reales, sicut patet de scientia & sensu. Dicuntur. n. relatiua secundum esse, quando nomina sunt imposita ad significandas ipsas relationes: relatiua vero secundum dici quando nomina sunt imposita ad significandas qualitates, vel aliquid huiusmodi principaliter, ad quae tamen consequuntur relationes. Nec quantum ad hoc differt, utrum sint relationes reales vel rationis tantum. **Ad vltimum** dicendum, quod licet posito vno relatiuorum ponatur aliud: non tamen oportet, quod eodem modo ponatur vtrumque: sed sufficit quod vnum ponatur secundum rem, & aliud secundum rationem.

ARTICVLVS XI. Vtrum istae relationes temporales sint in Deo secundum rationem.

**V**ND ECIMO queritur vtrum istae relationes temporales sint in Deo secundum rationem. Et videtur quod non. Ratio enim cui non respondet res, est cassa & vana, sicut Boetius dicit: sed istae relationes non sunt in Deo secundum rem, ut ex praedictis patet. esset ergo ratio cassa & vana, si essent in Deo secundum rationem. **¶ 2<sup>o</sup> Praet.** Quae sunt secundum rationem tantum, non attribuantur rebus, nisi secundum quod sunt in intellectu, sicut genus & species & ordo: sed huiusmodi relationes temporales non attribuntur Deo, secundum quod est in intellectu nostro tantum, sic enim nihil esset dictum, Deus est Dominus, quam Deus intelligitur creaturis praesens, quod patet esse falsum. ergo huiusmodi relationes non sunt secundum rationem in Deo. **¶ 3<sup>o</sup> Praet.** Hoc nomen, Dominus, relationem significat, cum sit relatiuum secundum esse: sed Deus est Dominus non secundum rationem tantum. ergo nec huiusmodi relationes sunt in Deo secundum rationem tantum. **¶ 4<sup>o</sup> Praet.** Nullo intellectu creato existente, Deus adhuc esset Dominus & creator: non autem essent res rationis nullo intellectu creato existente, ergo Dominus & creator & huiusmodi non important relationes rationis tantum. **¶ 5<sup>o</sup> Praet.** Id quod est secundum rationem nostram tantum, non fuit ab aeterno: sed aliqua relationes Dei ad creaturam fuerunt ab aeterno, sicut relationes importatae in nomine scientiae & praedestinationis. ergo huiusmodi relationes non sunt in Deo secundum rationem tantum. **Sed contra** est, quod nomina significant rationes siue intellectus, ut dicitur in principio Periher. constat autem ista nomina relatiue dici. ergo oportet huiusmodi relationes secundum rationem esse. **RESPON.** Dicendum, quod sicut realis relatio consistit in ordine rei ad rem: ita relatio rationis consistit in ordine intellectum. Quod quidem dupliciter potest contingere. Vno modo secundum quod iste ordo est adinuentus per intellectum, & attributus ei quod relatiue dicitur. Et huiusmodi sunt relationes quae attribuntur ab intellectu rebus intellectis, prout sunt intellecta,

sicut relatio generis & speciei: has enim relationes ratio adinuenit considerando ordinem eius quod est in intellectu ad res quae sunt extra, vel etiam ordinem intellectuum adinuenit. Alio modo secundum quod huiusmodi relationes consequuntur modum intelligendi, videlicet, quod intellectus intelligit aliquid in ordine ad aliud, licet illud ordinem intellectus non adinueniat: sed magis ex quadam necessitate consequatur modum intelligendi. Et huiusmodi relationes intellectus non attribuit ei, quod est in intellectu: sed ei quod est in re. Et hoc quidem contingit secundum quod aliqua non habentia secundum se ordinem, ordinate intelliguntur: licet intellectus non intelligat ea habere ordinem, quia sic esset falsus. Ad hoc autem quod aliqua habeant ordinem, oportet quod vtrumque sit ens & vtrumque distinctum: quia eiusdem ad seipsum non est ordo, & vtrumque ordinabile ad aliud. Quandoque autem intellectus accipit aliqua duo ut entia, quorum alterum tantum, vel neutrum est ens: sicut cum accipit duo futura, vel vnum praesens & aliud futurum, & intelligit vnum cum ordine ad aliud, dicens alterum esse prius altero. Unde istae relationes sunt rationis tantum, utpote modum intelligendi consequentes. Quandoque vero accipit vnum ut duo, & intelligit ea cum quodam ordine: sicut cum dicitur aliquid esse idem sibi. Et sic talis relatio est rationis tantum. Quandoque vero accipit aliqua duo, ut ordinabilia adinuenit, inter quae non est ordo medius, immo alterum ipsorum essentialiter est ordo: sicut cum dicitur relationem accidere subiecto. Unde talis relatio rationis ad quodcumque aliud, rationis est tantum. Quandoque vero accipit aliquid cum ordine ad aliud, in quantum est terminus ordinis alterius ad ipsum, licet ipsum non ordinetur ad aliud: sicut accipiendo scibile ut terminum ordinis scientiae ad ipsum, & sic cum quodam ordine ad scientiam, nomen scibilis relatiue significat: & est relatio rationis tantum. Et similiter aliqua nomina relatiua Deo attribuit intellectus noster, in quantum accipit Deum, ut terminum relationum creaturarum ad ipsum. Unde huiusmodi relationes sunt rationis tantum. **Ad primum** ergo dicendum, quod in huiusmodi relationibus aliquid responderet ex parte rei. s. relatio creaturae ad Deum. Sicut enim scibile dicitur relatiue, non quia ipsum referatur ad scientiam, sed quia scientia referatur ad ipsum, ut habetur 5. Metaph. ita Deus dicitur relatiue, quia creaturae referuntur ad ipsum. **Ad 2<sup>o</sup>** dicendum, quod ratio illa procedit de illis relationibus rationis, quae sunt per rationem inuentae, & rebus in intellectu existentibus attributae. Tales autem non sunt relationes istae, sed consequentes modum intelligendi. **Ad 3<sup>o</sup>** dicendum, quod sicut aliquis est idem sibi realiter, & non solum secundum rationem, licet relatio sit secundum rationem tantum propter hoc quod relationis causa est realis, scilicet vnitas substantiae qua intellectus sub relatione intelligit: ita potestas coherendi subditos est in Deo realiter, quam intellectus intelligit in ordine ad subditos, propter ordinem subditorum ad ipsum: & propter hoc dicitur Dominus realiter, licet relatio sit rationis tantum. Et eodem modo apparet quod dominus esset, nullo existente intellectu. Unde patet solutio ad quartum. **Ad 5<sup>o</sup>** dicendum, quod relatio scientiae Dei, ad creaturam non est primo & per se, ut dictum est prius: sed ad essentiam creatoris, per quam Deus omnia scit. **Q. d. S. Tho. K 4 QVAE-**

Lib. 5. com. 20. com. 3.

In corp. ar. & ar. praeced.

QVAESTIO VIII.

De his quae relatiue dicuntur de Deo ab aeterno.

Et habet articulos quatuor.

- ¶ Primo Enim quaeritur vtrum relationes dictae de Deo ab aeterno, quae importantur his nominibus pater & filius, sint relationes reales vel rationis tantum.
- ¶ Secundo, Vtrum relatio in Deo sit eius substantia.
- ¶ Tertio, Vtrum relationes constituant & distinguant personas & hypostasies.
- ¶ Quarto, Vtrum remota relatione secundum intellectum remaneat hypostasis in diuinis.

ARTICVLVS PRIMVS.

**Q**VAESTIO est de his quae relatiue dicuntur de Deo ab aeterno. Et primo quaeritur vtrum relationes dictae de Deo ab aeterno quae importantur his nominibus pater & filius, sint relationes reales, vel rationis tantum. Et videtur quod non sint reales, quia vt dicit Damasc. in 1. lib. de fidei ca. 11. super substantiali trinitate commune quidem & vni re consideratur, cognitione vero & intellectu est, quod diuersum vel distinctum est: sed distinctio personarum fit per relationes, ergo relationes in diuinis sunt rationis tantum.

Et. Or. fidei ca. 11.

Circa finem de Trinitate.

Li. 1. ca. 16. tom. 3.

Li. 11. co. 19.

Li. 3. co. 63. & 64. to. 2.

- ¶ 2. Præ. Boet. dicit in lib. de Trinitate. Similis est relatio patris ad filium in trinitate, & vtriusque ad spiritum sanctum, vt eius quod est idem, ad id quod id est: sed relatio identitatis est rationis tantum, ergo & relatio patris & filiationis.
- ¶ 3. Præ. In Deo ad creaturam non est relatio realis propter hoc quod Deus sine sui mutatione creaturas producat, vt Aug. dicit 3. de Trinitate: sed multo magis sine mutatione producat pater filium, & filius procedit a patre, ergo non est aliqua realis relatio patris ad filium in diuinis, vel e contrario.
- ¶ 4. Præ. Ea quae non sunt perfecta, Deo non attribuuntur, sicut prius, materia, & motus: sed relatio inter omnia entia habet debilius esse, in tantum quod eam quidam assumauerunt de secundis intellectibus, vt patet per Comen. 11. Meta. ergo in Deo esse non potest.
- ¶ 5. Præ. Omnis relatio in creaturis copositionem facit cum eo, cuius est relatio, non enim potest vna res alteri inesse sine copositione: sed in Deo nulla copositio esse potest, ergo in eo non potest esse realis relatio.
- ¶ 6. Præ. Simplicissima seipsum differunt: sed diuinae personae sunt simplicissimae, ergo seipsum differunt, & non per relationes aliquas, ergo non oportet relationes in Deo ponere, cum ad nihil aliud ponantur, nisi ad distinguendas personas.
- ¶ 7. Præ. Sicut relationes sunt proprietates personarum diuinarum, ita attributa absoluta sunt proprietates essentiae: sed attributa absoluta sunt in Deo secundum rationem tantum, ergo relationes sunt in Deo secundum rationem, & non reales.
- ¶ 8. Præ. Perfectum est cui nihil deest, vt dicitur 3. Physico. sed substantia diuina est perfectissima, ergo nihil quod ad perfectionem pertinet, ei deest. Superfluum est ergo ponere relationes in Deo.
- ¶ 9. Præ. Cum Deus sit summum rerum principium & vltimus finis, ea quae oportet in alia priora reduci, in Deo esse non possunt, sed solum ea ad quae alia reducuntur: sicut esse mobile reducitur ad immobile, & per accidens ad per se. Et propter hoc Deus non mouetur, nec est in eo aliquid accidens. Sed omne quod dicitur ad aliud reducitur ad absolutum, quod ad se

est, ergo nihil in Deo ad aliud, sed solum ad se. Et dicitur 1. 10. Præ. Deum esse per se necesse est, sed omne quod est per se necesse esse, est absolute: relatiuum enim non potest esse sine correlatiuo. Quod autem est per se necesse esse, etiam alio remoto esse potest, ergo in Deo non est aliqua relatio realis.

¶ 11. Præ. Omnis relatio realis, vt in precedenti quaestione est habitum, consequitur aliquam quantitatem vel actionem vel passionem: sed quantitas in Deo non est, dicimus enim Deum sine quantitate magnum, vt Aug. dicit in lib. de Trinitate. Numerus etiam in eo non est, vt dicit Boet. quem relatio consequi posset: & si ponatur numerus quem relatio facit, oportet ergo si est relatio realis in Deo, quod competat Deo sine aliqua eius actionem. Non autem potest secundum actionem qua creaturas producat, quia in quaestione precedenti est habitum, quod in Deo non est realis relatio ad creaturam. Nec iterum secundum actionem personalem qua ponitur in diuinis, sicut est generare. Nam cum generare in diuinis non sit nisi suppositi distincti, distinctio autem sola relatio facit in diuinis, oportet ergo praetelligere relationem tali actioni. Et sic relatio talem actionem consequi non potest. Restat ergo si aliquam actionem consequatur relatio realiter in Deo existens, quod consequatur actionem eius aeternam vel essentialem, quae est intelligere & velle. Sed etiam hoc esse non potest: huiusmodi enim actionem consequitur relatio intelligentis ad intellectum, quae in Deo reales non sunt, alias oporteret quod intelligens & intellectum realiter in diuinis distinguerentur, quod patet esse falsum: quia vtrumque de singulis personis praedicatur. Non solum enim Pater est intelligens, sed & Filius & Spiritus sanctus: similiter & quilibet eorum est in intellectu. Nulla ergo relatio realis in Deo esse potest, vt videtur.

¶ 12. Præ. Ratio naturalis humana potest peruenire ad cognitionem diuini intellectus, probatum est enim demonstratiue a Philosophis, quod Deus est intelligentia. Si ergo actionem intellectus consequantur relationes reales, quae in diuinis personas distinguere dicuntur, videtur quod per rationem humanam trinitas personarum inueniri posset, & sic non esset articulus fidei. Nam fides est substantia rerum sperandarum & c. Heb. 11.

¶ 13. Præ. Relatiua opposita contra alia opposita diuiduntur in Deo autem alia genera oppositionis poni non possunt, ergo nec relatio.

**S**E D C O N T R A. Boet. dicit in li. de Trinitate, quod sola relatio multiplicat trinitatem, haec autem multiplicatio non est secundum rationem tantum: sed secundum rem, vt patet per Aug. qui dicit quod pater & filius & spiritus sanctus sunt tres res, ergo oportet quod relatio sit in diuinis non solum rationis: sed et rei.

¶ 2. Præ. Nulla res constituitur, nisi per rem: sed relationes in diuinis sunt proprietates constituentes personas, persona autem est nomen rei, ergo oportet & relationes in diuinis, res esse.

¶ 3. Præ. Perfectior est generatio in diuinis, quam in creaturis: sed ad generationem in creaturis sequitur relatio realis, scilicet patris & filii, ergo multo fortius in diuinis sunt relationes reales.

**R**E S P O N D. Dicendum, quod sententiam fidei catholicae sequentes, oportet dicere in diuinis relationes reales esse. Ponitur fides catholica tres personas in Deo, vni essentiae. Numerus autem omnis aliquam distinctionem consequitur, vnde oportet quod in Deo sit aliqua distinctio: non solum respectu creaturarum, quae a Deo per

Ar. 2. de 4.

Li. 1. ca. 16. tom. 3.

Ar. 2. de 4.

D. 555

Ar. vltimo qu. praed.

Q. praed. 11. 10.

Ca. 1. 2. me. dio illius.

D. 762

D. 1159 Et D. 751. D. 756

Nō pōt a sine illi

Li. 1. ca. 16. tom. 3.

r. d. 16

33. art. 14. 4. cont. 14.

per essentiam differunt, sed etiam respectu alicuius in diuina essentia subsistentis. haec autem distinctio non potest esse secundum aliquod absolutum: quia quicquid absolute in diuinis praedicatur, Dei essentiam significat. vnde sequeretur quod personae diuinae per essentiam distinguerentur, quod est haeresis Arii. Relinquitur ergo quod per sola relatiua distinctio in diuinis personis attenditur. Haec autem distinctio non potest esse rationis tantum, quia ea quae sunt sola ratione distincta, nihil prohibet de se inuicem praedicari: si cut dicimus principium esse finem, quia punctum vnum secundum rem est principium & finis, licet ratione differat: & ita sequeretur quod pater est filius, & filius pater: quia cum nomina imponantur ad significandum rationes nominum, sequeretur quod personae in diuinis non distinguerentur: nisi secundum nomina, quod est haeresis Sabellianae. Relinquitur ergo, quod oportet dicere relationes in Deo quasdam res esse, quod qualiter sit sequendo sanctorum dicta inuestigari oportet: licet ad plenum ad hoc ratio peruenire non possit. Sciendum est ergo, quod cum realis relatio intelligi non possit, nisi consequens quantitatem vel actionem seu passionem, oportet quod aliquo istorum modorum ponamus in Deo relationem esse. In Deo autem quantitas esse non potest, neque continua neque discreta, nec aliquid cum quantitate similitudinem habens: nisi multitudine quam relatio facit, cui oportet relationem praetelligere, & vnitas, quae essentiae competit, ad quam relatio consequens non est realis, sed rationis tantum: sicut relatio quam importat hoc nomen idem, vt supra dictum est. Relinquitur ergo quod oportet in eo ponere relationem actionem consequentem. Actionem dico non quae in aliquo patiens transeat, quia in Deo nihil potest esse patiens, cum non sit ibi materia: ad id autem quod est extra Deum, non est in Deo realis relatio, vt ostensum est. Relinquitur ergo quod consequatur relatio realis in Deo actionem manentem in agente: cuiusmodi actiones sunt intelligere, velle in Deo. Sentire enim cum organo corporeo compleatur, Deo non potest competere, qui est omnino incorporeus. Et propter hoc dicit Dionysius 1. 1. cap. de Di. no. quod in Deo est paternitas perfecta, id est non corporaliter, nec materialiter, sed intelligibiliter. intelligens in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem, scilicet ad rem, quae intelligitur, ad speciem intelligibilem qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, & ad conceptionem intellectus. Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum: conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu. Et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam, sicut ad finem: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format, vt rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis qua fit intellectus in actu, consideratur vt principium actionis intellectus: cum omne agens agat secundum quod est in actu. Actum autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus, quia praedicta conceptio consideratur vt terminus actionis, & quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmatiuam seu negatiuam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum

dicuntur: hoc enim est, quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus: sed intellectus conceptionem, quae median te refertur ad rem. huiusmodi ergo conceptio sine verbo, quae intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, & aliud repraesentat. Oritur quod ab intellectu per suum actum, est vero similitudo rei intellectae. Cum vero intellectus seipsum intelligit, verbum praedictum sine conceptio, eiusdem est propagatio & similitudo: sicut intellectus seipsum intelligit. Et hoc ideo contingit, quia effectus similatur causa secundum suam formam: forma autem intellectus, est res intellecta. Et ideo verbum quod oritur ab intellectu est similitudo rei intellectae, sicut sit idem, quod intellectus, sive aliud. huiusmodi autem verbum nostri intellectus, est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus, non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius: non tamen est extrinsecum ab ipso intellectu, intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto. Si ergo aliquis intellectus sit, cuius intelligere sit suum esse, oportebit quod illud verbum non sit extrinsecum ab esse ipsius intellectus, sicut nec ab intelligere, huiusmodi autem est intellectus diuinus: in Deo enim id est esse, & intelligere. Oportet ergo quod eius verbum non sit extra essentiam eius, sed ei coessentiale. Sic ergo in Deo potest inueniri origo alicuius ex aliquo, s. verbi, & proferentis verbum, vnitate essentiae seruata. Vbi quicquid enim est origo alicuius ab aliquo, ibi oportet ponere realem relationem, vel tantum ex parte eius quod oritur, quando non accipit eandem naturam quam habet suum principium, sicut patet in exorta creatura a Deo: vel ex parte vtriusque, quando, s. oriens attingit ad naturam sui principij, sicut patet in hominum generatione, vbi relatio realis est & in patre & in filio: verbum autem in diuinis est coessentiale suo principio, vt ostensum est. Re. In isto articulo inuenitur ergo quod in diuinis sit realis relatio, & ex parte ante parte verbi, & ex parte proferentis verbum.

**A**D P R I M V M ergo dicendum, quod in diuinis personis re quidem essentiali est vnitas, distinctio vero ratione id est relatione, quae non differt ab essentia re, sed sola ratione, vt infra patebit.

**A**D 2<sup>m</sup> dicendum, quod relatio quae est in diuinis personis, habet quidem similitudinem cum relatione identitatis, si vnitas essentiae consideretur: sed si consideretur origo vnus ab alio in eadem natura, ex hoc relationes praedictae oportet esse reales.

**A**D 3<sup>m</sup> dicendum, quod sicut Deus non mutatur in productione suae creaturae: ita non mutatur in productione sui verbi, sed tamen creatura non attingit ad essentiam & naturam diuinam, vnde essentia diuina non communicatur creaturae. Et propter hoc relatio Dei ad creaturam non fit propter aliquid quod sit in Deo: sed solum secundum id, quod sit ex parte creaturae. Sed verbum producitur vt coessentiale ipsi Deo: & ideo secundum id quod in Deo est, refertur Deus ad suum verbum, non solum secundum id quod ex parte verbi est. Tunc enim est relatio realis ex parte vnus & non ex parte alterius, quando relatio consequitur per id quod est ex vno, & non per id quod ex alio, sicut patet in scibili & scientia: huiusmodi enim relationes causantur per actum scientis non per aliquid scibile.

**A**D 4<sup>m</sup> dicendum, quod relatio habet esse debilius, quod est eius tantum: sic autem non est in Deo. Non enim habet aliud esse, quam esse substantiae,

Art. sequet.



Art. sequēt. stantia, vt infra patebit. vnde ratio non sequitur. A. d. 5<sup>m</sup> dicendum, q ratio illa procedit de relatione reali, q̄ habet aliud esse ab esse substantia cui inest.

Art. sequēt. Sic autem non est in proposito, vt infra patebit. A. d. 6<sup>m</sup> dicendum, quod cum persona diuina relationibus distinguantur, non alio differunt q̄ seipsis: quia relationes sunt ipsa personae substantia, vt infra patebit.

Art. 4. huius quēst. D. 25 A. d. 7<sup>m</sup> dicendum, q̄ attributa essentialia quae sunt proprietates essentiae, sunt in Deo realiter: & non s̄m rationē. Bonitas. n. Dei est res quaedā, & similiter eius sapientia, & ita de alijs: licet ab essentia nō differat. nisi ratione: sic etiā est de relationibus, vt infra patebit.

Art. sequēt. A. d. 8<sup>m</sup> dicendum, q̄ substantia Dei esset imperfecta si aliquid ei inesset, quod non esset ipsa. Relatio autem in Deo est substantia eius, vt infra patebit. vnde ratio non sequitur.

Art. 2. huius quēst. A. d. 9<sup>m</sup> dicendum, q̄ mobile & accidens reducitur ad aliquid prius, sicut imperfectum ad perfectum. Nā accidens imperfectum est, & similiter motus est imperfecti actus. Sed hoc quod dicitur ad aliud, quando que sequitur perfectionem rei, sicut patet in intellectu: nā cōsequitur eius operationem quae est eius p̄fectio. & ideo p̄fectio diuina non prohibet relationē in Deo ponere, sicut phibet ibi ponere motū & accidēs.

A. d. 10<sup>m</sup> dicendum, quod id quod necesse est per se esse, non refertur ad aliquid quod sit extraneum ab ipso: nihil tamen prohibet quin referatur ad aliquid in tra ipsum. Vnde cum nō dicatur esse necesse per aliud dicitur esse necesse per se ipsum.

A. d. 11<sup>m</sup> dicendum, quod relatio realis in Deo cōsequitur actionē intellectus: non quidē ita quod relatio realis intelligat̄ intelligentis ad intellectū, sed ad verbū: quia intellectū non orit̄ ab intelligente, sed verbū.

A. d. 12<sup>m</sup> dicendum, quod licet ratio naturalis possit peruenire ad ostendendum, quod Deus sit intellectus: modum tamen intelligendi non potest inuenire sufficienter. Sicut. n. de Deo scire possumus q̄ est, sed non quid est: ita de Deo scire possumus, quod intelligit: sed non quomodo intelligit. habere autem conceptionē verbi in intelligendo, pertinet ad modū intelligendi: vnde rō hāc sufficienter probare nō pot̄: sed ex eo quod est in nobis aqualiter p̄ simile cōiecturare.

A. d. 13<sup>m</sup> dicendum, quod in alijs oppositionibus semper alterum est vt imperfectū, vel non ens, vel vt habens aliquid de non ente: negatio enim est nō ens, & priuatio est quaedam negatio, & duorum contrariorū alterū semper habet aliquid priuationis. vnde alia oppositiones in Deo esse nō possunt, sicut oppositio relatiōis, q̄ ex neutra parte importat̄ imperfectionē.

ARTICVLVS II. Vtrum relatio in Deo sit eius substantia.

SECVNDO queritur vtrum relatio in Deo sit eius substantia. Et videtur quod non. nulla enim substantia est relatio, hāc est quaedam propositio immediata: sicut & hāc, nulla substantia est quātitas. ergo nec diuina substantia est relatio. Sed dicendum, quod diuina substantia est relatio secundum rem: non tamen secundum rationem.

¶ Sed contra. Ratio cui nihil respondet in re, est cassa & vana: sed nihil vane in Deo debet poni. ergo nō potest esse quod relatio differat ab essentia, rōne existēte. ¶ Præt. Personae diuinae distinguuntur relationibus: sola enim relatio multiplicat trinitatem, vt dicit Boc.

In lib. de Trini. si ergo personae diuinae secundum substantiam non distinguuntur: relatio autem nihil addit supra substantiam secundum rem, sed solū secundum rationem, sequetur quod personae diuinae distinguantur solum s̄m rationem, quod est hāerēsis Sabellianae. ¶ Præt. Personae diuinae non distinguuntur secundū aliquid absolutum, quia sequeretur quod distingueretur s̄m essentiam ex hoc quod ea quae de Deo dicuntur absolute, significant eius essentiam, vt bonitas, sapientia, & huiusmodi. Si ergo relationes sunt idē quod diuina substantia, oportebit quod vel personae nō distinguantur secundum relationes, vel quod distinctio personarum sit secundum essentiam.

¶ Præt. Si relatio est ipsa substantia Dei, sequetur quod sicut Deus & sua magnitudo pertinet ad prädicamentum substantiae in diuinis, ex hoc quod Deus est sua magnitudo: ita pari ratione paternitas pertinebit ad prädicamentum substantiae. Et sic omne quod de Deo dicitur, dicitur secundum substantiam, quod est contra Aug. in 5. li. de Tri. qui dicit quod nō omne quod de Deo dicitur, dicitur secundum suam substantiam: dicitur enim Deus ad aliquid, sicut pater ad filium.

¶ Præt. Quicquid praedicatur de praedicator, praedicatur de subiecto: sed si relatio est ipsa essentia diuina, hāc praedicatio erit vera. Essentia diuina est paternitas, & pari ratione ista, Filiatio est diuina essentia. ergo sequetur quod filiatio est paternitas. ¶ Præt. Quaecumque sunt idem, ita se habent, quod quicquid praedicatur de vno, praedicetur de alio: quia s̄m Philoso. 1. Topi. quantacūq; differentia assignauerimus, ostendentes erimus quod non idem: sed de essentia diuina praedicatur, quod sit sapiēs, quod creet mundum, & huiusmodi, quae non videntur praedicari posse de paternitate vel filiatione. ergo relatio in diuinis non est essentia diuina.

¶ Præt. Id quod facit distinctionem in diuinis personis, non est idem cum eo quod non distinguit, nec distinguitur: sed relatio in diuinis distinguit, essentia autem non distinguit, neq; distinguitur. ergo nō sunt idem.

¶ Præt. Idem per suam essentiam non potest esse principium contrariorum, nisi per accidēs: sed distinctio cuius est principium relatio in diuinis, opponitur vnitati, cuius est principium essentia. ergo relatio & essentia non sunt idem.

¶ Præt. Eorum quae sunt idem, in quocūq; est vnū, & aliud. Si ergo essentia diuina & paternitas est idē, in quocūq; est essentia diuina, erit & paternitas: sed essentia diuina est i filio. ergo & paternitas, qd̄ pater esse falsū.

¶ Præt. Relatio & essentia differunt, saltem ratione in diuinis: sed vbi est diuersa ratio siue definitio, est diuersum esse: quia definitio est oratio indicās quid est esse. ergo aliud erit esse relationis in diuinis, & aliud substantiae. ergo relatio & substantia differunt secundum esse, & ita realiter.

¶ Præt. Ad aliquid dicuntur quorum esse est aliud se habere, vt dicitur in praedicatoris: esse ergo relationis est in respectu ad aliud, non autem esse substantiae. ergo relatio & substantia non sunt idem secundū esse, & sic idem quod prius.

¶ Præt. Aug. dicit 5. de Trini. quod aliquid dicitur in Deo non substantiue, sed relatiue: quod autē substantiam diuinam significat, dicitur substantiue. ergo relatio in diuinis non significat substantiam diuinam, & sic idem quod prius.

¶ Præt. Aug. dicit quod Deus nō eo Deus est, quod pater est: sed essentia diuina est Deus, paternitate autem

Nō p̄p̄ a hāc.

Li. 5. de tri. ca. 5. & vlt. tom. 3.

Videt. p. q. 28. a. & 2. 1. d. 3. art. 1. & 4. contr. Gen. c. 14.

Li. 5. c. 5. 4. tom. 3.

Li. 5. c. 20. tom. 3.

Li. 11. c. 19.

In praedico ad aliquod.

Li. 5. c. 3. 5. tom. 3.

Li. 7. de th. ni. ex c. 6. 1. mo. 3.

tem est pater. ergo essentia nō est paternitas, & sic relationes in Deo nō sunt diuina substantia.

SED CONTRA quicquid est in Deo Deus est, vt Aug. dicit sed relatio est in Deo sicut paternitas in patre. ergo relatio est ipse Deus & diuina substantia.

¶ Præt. Omne suppositum in quo sunt diuersae res, est cōpositum: sed in persona patris est paternitas, & essentia diuina. Si igit̄ paternitas, & essentia diuina sunt duae res, sequeretur quod persona patris sit cōposita, quod patet esse falsum. oportet ergo quod relatio in diuinis sit ipsa substantia.

RESPON. Dicendum, q̄ supposito quod relationes in diuinis sint, de necessitate oportet dicere quod sint essentia diuina, alias oporteret ponere compositionē in Deo, & quod relationes in diuinis essent accidentia: quia omnis res inherens alicui prāter suam substantiam, est accidens. Oporteret etiā quod aliqua res esset eterna, quae nō erit substantia diuina, quae omnia sunt haerētica. Ad huius ergo euidentiam sciendū est, quod inter nouem genera quae continentur sub accidente, quaedam significantur secundum rationem accidentis: ratio. n. accidentis est inesse. & ideo illa dicuntur significari per modum accidentis, quae significantur vt inherētia alteri, sicut quantitas & qualitas: quantitas enim significatur, vt alicuius in quo est, & similiter qualitas. Ad aliquid vero non significatur secundum rationem accidentis. Non enim significatur, vt aliquid eius in quo est: sed vt ad id quod extra est. Et propter hoc etiam dicit Philo. 5. Meta. quod scientia in quantum est relatio non est scientis: sed scibilis. Vnde quidam attendentes modum significandi in re latius, dixerunt ea non esse inherētia substantijs. s. quasi eis assistentia: quia significantur vt quod dā medium inter substantiam quae refertur, & id ad quod refertur. Et ex hoc sequēbatur quod in rebus creatis relationes non sunt accidentia, quia accidēs esse est inesse. Vnde etiam quidam Theologi, scilicet Porretani huiusmodi opinionem vsq; ad diuinam relationē extēderunt, dicentes relationes non esse in personis: sed eis quasi assistere. Et quia essentia diuina est in personis, sequēbatur quod relationes non sunt essentia diuina: & quia omne accidens inheret, sequēbatur quod non essent accidentia: Et secundum hoc soluebant verbum Augustini inductum, quod. s. relatiōes non praedicantur de Deo secundum substantiam, nec secundū accidēs. Sed ad hāc opinionē sequitur, quod relatio non sit res aliqua, sed solum s̄m rationē: omnis enim res vel est substantia vel accidens. Vnde etiā quidam antiqui posuerunt relationes esse de secundis intellectis, vt Cōmē. dicit 1. 1. Meta. Et ideo oportet hoc etiam Porretanos dicere, quod relationes diuinae non sunt: nisi secundum rationem. Et sic sequetur quod distinctio personarum non erit realis, quod est haereticum. Vnde dicendum est, quod nihil prohibet aliquid esse inherens, quod tamen non significatur vt inherens: sicut etiam actio non significatur, vt in agente, sed vt ab agente: & tamen constat actionem esse in agente. Et similiter licet ad aliquid non significetur vt inherens, tamen oportet vt sit inherens. Et hoc quando relatio est res aliqua: quando vero est secundum rationem tantum, tunc non est inherens. Et sicut in rebus creatis oportet quod sit accidens: ita oportet quod sit in Deo substantia, quia quicquid est in Deo est eius substantia. Oportet ergo relationes substantias esse diuinam substantiam, quae tamen non habet modum substantiae, sed habet alium modum praedi-

candi ab his, quae substantialiter praedicantur in Deo.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod nulla substantia quae est in genere potest esse relatio: quia est de finita ad vnum genus, & per consequens excluditur ab alio genere: sed essentia diuina non est in genere substantiae, sed est supra omne genus, comprehendēs in se omnium generum perfectiones. Vnde nihil prohibet id, quod est relationis in ea inueniri.

AD 2<sup>m</sup> dicendū, q̄ alia est ratio substantiae, & relationis, & vtrique responderet aliquid in re quae Deus est: non tamen aliqua res diuersa, sed vna & eadem. Et hoc praecipue conuenit quod duabus rationibus responderet vna res, quando natura perfecte comprehendit ipsam rem, & sic est in proposito.

AD 3<sup>m</sup> dicendū, q̄ licet relatio non addat supra essentiam aliquam rem, sed solum rationem: tamen relatio est aliqua res, sicut etiā bonitas est aliqua res in Deo: licet non differat ab essentia nisi ratione, & similiter est de sapientia. & ideo sicut ea quae pertinent ad bonitatem vel sapientiam, realiter Deo cōueniunt: vt intelligere, & alia huiusmodi: ita etiam id quod est proprium reals relationis. s. opponi, & distingui, realiter in diuinis inuenitur.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, q̄ attributa essentialia non solum significant id, quod est essentia diuina: sed etiam significant per talem modum, quia significant aliquid vt in Deo existens. Et propter hoc differentia quae esset secundum absolutam, redundaret in diuersitatem essentiae. Relationes autem diuinae, licet significant id, quod est diuina essentia: non tamen per modū essentiae, quia non per modum inexistentis: sed per modū se habentis ad aliud. Vnde distinctio quae attenditur secundum relationes in diuinis, non designat distinctionem in essentia: sed solū in hoc quod est ad aliud se habere per modum originis, vt supra expositū est.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, q̄ licet relatio sit substantia diuina: non tamen significat per modum substantiae, vt supra expositū est: & ideo non dicuntur secundū substantiam, quia dici secundum substantiam pertinet ad modum significandi.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa tenet in praedicatoribus per se. Per se autē praedicatur aliquid de aliquo, quod praedicatur de eo secundū propriam rationem: quod vero nō secundum propriam rationem praedicatur, sed propter rei identitatem, non etiam praedicatur per se. Cum ergo dicitur, Essentia diuina est paternitas: nō praedicatur paternitas de essentia diuina propter identitatem rationis, sed propter identitatem rei: & similiter nec essentia de paternitate, vt iam dictum est: quia alia est ratio essentiae & relationis. Et ideo in praedicto processu incidit fallacia accidentis: licet enim in Deo nullum sit accidens, est tamen quaedam similitudo accidentis, in quantum ea quae de se inuicem praedicantur secundum accidēs, & differunt ratione, sunt vnum subiecto.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod sicut Philo. dicit 3. Phys. non oportet quod omnia eadem praedicentur quo liber modo de eisdem: sed solum de eisdem s̄m rationem. Essentia autem diuina & paternitas, & si sint idem res: non sunt idem ratione. & ideo non oportet quod quicquid praedicatur de aliquo vno, praedicetur de alio. Sciendum tamen quod quaedam sunt quae cōsequuntur proprias rationes essentiae & relationis: sicut dicitur quod esse commune sequitur ad essentiam, distinguere sequitur ad relationem. Vnde vnum horū ab alio remouetur. Neque enim essentia distinguitur neque

D. 464

D. 253

In corp. ar.

In corp. ar.

D. 1053

D. 29

D. 18

Li. 3. c. 2. 1. tom. 1.

neque relatio est communis. Quaedam vero non quantum ad principale significatum: sed quantum ad modum significandi; habent aliquam differentiam a ratione essentiae vel relationis. Et ista praedicantur quidem de essentia vel relatione, licet non proprie. Et huiusmodi sunt adiectiva & verba substantialia, ut bonus, sapiens, intelligere, & velle: huiusmodi enim quantum ad rem significatam, significant ipsam essentiam, sed tamen significant eam per modum suppositi, & non in abstracto. Et ideo propriissime dicuntur de personis & de nominibus essentialibus concretis, ut Deus vel pater, bonus, sapiens, creans, & alia huiusmodi: de essentia autem in abstracto significata, & non per modum suppositi: sed improprie. Adhuc autem minus proprie de relationibus: quia huiusmodi conueniunt supposito secundum essentiam, non autem secundum relationem. Deus enim est bonus vel creans, ex eo quod habet essentiam, non ex eo quod habet relationem.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod facit distinctionem, potest esse cum eo quod nec distinguit nec distinguitur idem res: sed non ratione.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod unitas essentiae non opponitur distinctioni relationum: unde non sequitur quod relatio & essentia sint causae oppositorum.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod quaecumque sunt eadem res & ratione, oportet quod in quocumque est unum sit aliud: non autem hoc oportet de his, quae sunt eadem res, sed non ratione. Sicut instans est idem quod est principium futuri, & finis praeteriti: non tamen principium futuri dicitur esse in praeterito, sed id quod est futuri principium. Et similiter non dicitur quod paternitas est in filio: sed id quod est, scilicet essentia.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod in diuinis nullo modo est esse nisi essentiae: sicut nec intelligere, nisi intellectus. Et propter hoc, sicut in Deo est tantum unum intelligere, ita etiam unum esse. Et ideo nullo modo concedendum est quod aliud sit esse relationis in diuinis, & aliud essentiae. Ratio autem non significat esse: sed esse quid, id est quid aliud est. Unde duae rationes unius rei, non demonstrant duplex esse eius: sed demonstrant quod dupliciter de illa re potest dici quid est, sicut de puncto potest dici quid est sicut principium, & ut finis: propter diuersam rationem principij & finis.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod cum relatio sit accidens in creaturis, esse suum est inesse. Unde esse suum, non est ad aliud se habere: sed esse huius secundum quod ad aliud: est ad aliud se habere.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod dicuntur relatiua de Deo praedicari non substantialiter, quia non praedicantur per modum existentis in substantia: sed per modum ad aliud se habentis, non ideo quin illud quod significant sit substantia.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod Deus dicitur non eo Deo quo pater, propter diuersum modum significandi diuinitatis & paternitatis, ut expositum est.

ARTICVLVS III.

Utrum relationes constituent & distinguant personas suae hypostases.

ARTICVLVS III. QUERTUR UTRUM RELATIONES CONSTITUANT & DISTINGUANT PERSONAS SVAE HYPOSTASES. Et videtur quod non. Dicitur in Aug. de Trin. Omnis res quae relatiue dicitur, est etiam aliquid excepto relatiuo: sicut homo dominus & homo seruus: sed persona in diuinis dicitur relatiue, ergo sunt aliquid excepto relatiuo. Non ergo constituentur per relationes. Nihil enim potest esse aliquid remoto suo constitutum. Sed dicendum, quod praeter intellectum paternitatis in diuinis, intelligitur pater.

hil enim potest esse aliquid remoto suo constitutum. Sed dicendum, quod praeter intellectum paternitatis in diuinis, intelligitur pater.

¶ 2 Sed contra, constat quod pater etiam relatiue dicitur. Si ergo praeter paternitatem oportet aliquid esse in persona, quia paternitas est ad aliquid, eadem ratione praeter hoc quod dicitur pater, oportet aliquid in persona ponere, quod non relatiue dicatur.

¶ 3 Praet. Aug. ibidem dicit quod nullo modo putandum est patrem dici ad seipsum: sed quicquid dicitur, ad filium dicitur, ergo idem quod prius. Sed dicendum quod illud quod pater est, relatiue excepta est essentia.

¶ 4 Sed contra, illud quod est in relatiuo relatione excepta, per relationem ad aliquid refertur, sicut patet in exemplis ad ipso positis. homo enim per relationem dominij refertur ad seruum. Sed essentia non refertur in diuinis: neque enim generat neque generatur, ergo non potest hoc intelligi de essentia, sed de relationis supposito, cui conueniat generare vel generari.

¶ 5 Praet. Prius est unumquodque in se consideratum, quam ad aliud refertur. Nihil autem constituitur per id quod est eo posterius secundum intellectum. ergo hypostasis patris non constituitur per relationem, quae ad aliud refertur.

¶ 6 Praet. Hypostases in diuinis perfectiores sunt, quam in rebus humanis: sed apud nos proprietates non constitunt neque distinguunt hypostases, sed sunt signa distinctionis hypostatum constitutarum. ergo nec in diuinis relationes quae sunt proprietates, constituunt hypostases, nec distinguunt.

¶ 7 Praet. Prius est intelligere hypostasim generantem quam ipsam generationem, cum generas intelligatur, ut generationis principium: prius autem est intelligere ad generationem quam paternitatem, relationes enim ad actiones vel passiones sequuntur, ut in 5. Meta. dicitur, ergo prius est intelligere hypostasim patris, quam paternitatem, ergo non constituitur paternitate, & eadem ratione, nec hypostasis filij filiatione.

¶ 8 Praet. Nulla forma constituit & distinguit, nisi in genere suo, sicut albedo constituit & distinguit secundum qualitatem, album a nigro: & similiter longitudo constituit aliquid & distinguit in genere quantitatis, ergo & relatio non constituit nec distinguit, nisi in genere ad aliquid, hypostasis autem significatur in genere substantiae. Relatio ergo nec distinguit nec constituit hypostasim.

¶ 9 Praet. Relatio in diuinis est diuina essentia, si ergo constituit & distinguit hypostasim, aut hoc est in quantum est substantia diuina, aut in quantum est relatio: non in quantum est essentia diuina, quia essentia diuina, cum sit communis tribus personis, non potest esse distinctionis principium. Similiter etiam nec in quantum est relatio, quia secundum relationem non significatur aliquid per se existens, quod significat nomen hypostasis: sed solum ut ad aliquid dictum, ergo relatio nullo modo distinguit vel constituit hypostasim.

¶ 10 Praet. Nihil constituit, & distinguit seipsum in diuinis: relationes autem sunt ipsae hypostases. Sicut enim non differunt diuinitas & Deus, ita nec paternitas & pater, ergo relationes non constituunt nec distinguunt hypostases.

¶ 11 Praet. Non est querendum de aliquibus quibus quo distinguantur, nisi in aliquo conueniant, quo aliquid superueniente distinguantur in utroque. Sicut animal commune est homini, & equo: distinguuntur autem animal rationale & rationale differentis ad dicitur.

Li. 7. de tri. c. 1. a medio tom. 3.

Li. 4. ca. 1. §. 2. a medio illius.

Li. 3. ortho. fidei cap. 6. & 7. In li. de fide ad Petrum ca. 2. in principio to. 3.

no procul a fine lib. de tri.

Li. 5. de tri. ca. 8. tom. 3.

1. par. q. 30. ar. 1. & 1. d. 2. ar. 4. & 5. 1. p. 4. 40. art. 2.

Et ideo querere possumus quomodo homo ab equo distinguatur. Quae autem in nullo conueniunt quomodo praedicto distingui, seipsis distinguuntur & non aliquo distinguente: sed duae hypostases in diuinis non conueniunt nisi in essentia, quae nullo modo relatione distinguuntur. ergo non est dicendum, quod hypostases relationibus distinguantur: sed quod distinguantur seipsis.

¶ 12 Praet. Nihil causat quod praesupponit: sed relatiuo praesupponit distinctionem, relatione. n. ad aliud res refertur, alietas autem distinctionem importat. ergo relatio non potest esse distinctionis principium.

¶ 13 Praet. Ricardus de sancto Victore dicit 4. libro de Trinitate, quod hypostases in angelis distinguuntur sola qualitate, in diuinis autem sola origine. Origines autem secundum intellectum differunt a relatione, sicut generatio a paternitate, ergo hypostases diuinae non distinguuntur relatione, sed origine.

¶ 14 Praet. Sicut dicit Damascenus, hypostases diuinae suis proprietatibus distinguuntur. Sed proprietates patris est genuisse filium, ut August. dicit, & proprietates filij est quod nascatur a patre, ergo generatione & natiuitate pater, & filius distinguuntur: haec autem significant originem. ergo pater & filius distinguuntur origine & non relatione.

¶ 15 Praet. Quaedam relationes sunt in diuinis quae nec hypostases constituunt nec distinguunt, ut aequalitas & similitudo, ergo nec aliae relationes, ut paternitas & filiatio distinguunt & constituunt hypostasim.

SED CONTRA est, quod Boetius dicit in libro de Tri. quod sola relatio in diuinis multiplicat trinitatem. Multitudo autem trinitatis constituitur per hypostases constitutas & distinctas, ergo sola relatio constituit & distinguit personas & hypostases.

¶ 2 Praet. Illis solis aliqua distinguuntur, quae non conueniunt de eis praedicantur: sed sola relatiua singillatim praedicantur de personis diuinis, & non communiter, ut Aug. dicit, ergo solum relationibus personae & hypostases in diuinis distinguuntur.

RESPON. Dicendum, quod circa hoc sunt duae opiniones, quarum prima est quod relationes in diuinis non constituunt hypostases, nec distinguunt: sed distinctas & constitutas ostendunt. Ad cuius euidentiam sciendum, quod hoc nomen hypostasis significat substantiam indiuiduam, id est quae non potest de pluribus praedicari. Unde genera & species in praedicamento substantiae, ut homo & animal, non possunt dici hypostases, quia de pluribus praedicantur: Sortes vero & Plato dicuntur hypostases, quia praedicantur de vno solo. Si ergo in diuinis trinitas personarum non supponeretur, ut ponunt Iudaei & Pagani, non oporteret in diuinis aliquid aliud constitutum & distinctum hypostasis inquirere, nisi solam essentiam diuinam. Deus enim per essentiam suam est aliquid in se indiuisum, & ab omnibus quae non sunt Deus, distinctum. Sed quia fides catholica ponit unam essentiam in tribus personis, non potest intelligi diuina essentia ut distincta & constituta hypostasis in diuinis. Diuinitate enim intelligitur constitui Deus, quod est commune tribus personis: & ita significatur, ut dictum de pluribus, & non ut hypostasis incommunicabilis. Et eadem ratione nihil quod dicitur absolute de Deo, potest intelligi ut distinctum & constitutum hypostasis in personis, cum ea quae absolute dicuntur de Deo significantur per modum essentiae. Oportet ergo ponere distinctum & constitutum hypostasis in

diuinis id, quod primo inuenitur non de pluribus distinctis, sed vni soli conuenire. Talia autem sunt duo, relatio & origo, & generatio & paternitas, siue natiuitas & filiatio. Quae licet in Deo idem sint secundum rem, differunt tamen ratione & modo significandi, primum autem horum est origo secundum intellectum: nam relatio ad originem sequi videtur. Et ideo ponit haec opinio, quod hypostases in diuinis constituuntur & distinguuntur origine, secundum quod significatur cum dicitur, qui est ab alio, & a quo alius, & quod relatio paternitatis & filiationis secundum intellectum consequantur ad constitutionem & distinctionem personarum, & quod per eas distinctio & constitutio hypostatum ostendatur. Ex hoc enim quod dicitur pater, ostenditur quod sit a quo alius, per hoc vero quod dicitur filius, ostenditur quod sit ab alio. Nec tamen oportet secundum hanc opinionem dicere, quod hypostases diuinae si non distinguuntur relationibus, & distinguantur per aliqua absoluta, quia ipsae origines relationem important: sicut enim pater dicitur ad filium, ita generans ad generatum. Sed haec opinio non videtur conuenienter posse stare. Distinctum enim & constitutum hypostasis potest intelligi dupliciter, vno modo quo distinguitur & constituitur formaliter, sicut homo humanitate, & Socrates Socrate. Alio modo quo distinguitur & constituitur quasi via ad distinctionem & constitutionem. Sicut si dicemus, quod Socrates est homo sua generatione, quae est via ad formam, qua formaliter constituitur, pater ergo quod origo alicuius non potest intelligi, ut constitutiva & distinctiva eius, nisi propter hoc quod formaliter constituit & distinguit. Si enim generatione non induceretur humanitas, numquam generatione constitueretur homo. Impossibile est ergo dici quod hypostasis filij constituitur sua natiuitate, nisi in quantum intelligitur quod natiuitas eius terminatur ad aliquid quod formaliter constituit. Ipsa autem relatio ad quam terminatur natiuitas, est filiatio. Oportet ergo quod filiatio sit formaliter constituens & distinguens hypostasim filij, non autem origo neque relatio intellecta in origine: quia relatio intellecta in origine sicut & ipsa origo non significat aliquid adhuc subsistens in materia, sed in naturam tendens. Et quia omnium hypostatum eiusdem naturae, est eadem ratio constitutionis & distinctionis: ideo similiter oportet ex parte patris intelligere, quod hypostasis patris constituitur & distinguatur ipsa paternitate: non autem generatione actiua, neque relatione inclusa. Et haec est secunda opinio quod relationes constituunt & distinguunt personas & hypostases. Quod hoc modo potest intelligi. Paternitas enim est ipsa diuina essentia, ut probatum est, & pari ratione pater est idem quod Deus: paternitas ergo constituendo patrem, constituit Deum. Et sicut paternitas licet sit essentia diuina, tamen non est communis sicut essentia: ita pater licet sit id ipsum quod Deus, non tamen est commune ut Deus sed proprium. pater ergo Deus in quantum est Deus, est commune habens naturam diuinam, & in quantum est pater, est proprium ab alijs distinctum. Unde est hypostasis quae significat subsistens in natura aliqua distincta ab alijs. Et per hunc modum paternitas constituendo patrem, constituit hypostasim.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod persona diuina sunt aliquid excepto relatiuo, & hoc aliquid est essentia, quae relatiue non dicitur. Sic enim intelligitur August. ut verba eius diligenter inspicienti ostendat. Unde

In corp. ar. & ad 4. ar. g.

Li. 7. ca. 1. a medio to. 3.

Ar. preced.

Vnde



Vnde concedimus secundum & tertium.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod relatio & si de essentia diuina non dicatur per modum informationis: dicitur tamen per modum identitatis. Si enim non dicamus quod essentia sit generans vel relata, dicimus tamen quod ipsa est generatio & relatio: sed tamen de nominibus essentialibus in concreto significatis relatiua dicuntur etiam per modum informationis. Dicitur enim quod Deus generat Deum, & quod Deus refertur ad Deum, eo quod idem suppositum intelligitur & relationis & essentiae, ut ostensum est: quomodo ipsa essentialia non distinguantur. Et ita remotis relatiuis intelliguntur nomina essentialia concreta, non distincta, quae per relationes relatiue dicuntur.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod in qualibet hypostasi diuina est id quod absolute dicitur, quod ad essentiam pertinet: & hoc secundum modum intelligendi prius est eo quod ad aliquid dicitur in diuinis. Id tamen quod absolute dicitur cum sit commune, ad hypostasum distinctionem non pertinet. Vnde non sequitur quod prius sit intelligere hypostasim distinctam quam relationem eius.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod in rebus inferioribus hypostases per essentiam distinguuntur. Et ideo proprietates quae essentiam consequuntur, non possunt esse distinctionis principium: sed magis distinctionis signum, hypostases autem diuinae nullo modo distinguuntur secundum essentiam, vnde oportet quod proprietates sint principium distinctionis in eis.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod de ratione hypostasis duo necesse est esse. Quorum primum est, quod sit per se subsistens & in se indiuisa: secundum est quod sit distincta ab alijs hypostasibus eiusdem naturae. Si tamen contingat in eadem natura alias hypostases non esse, nihilominus hypostasis erit: sicut Adam, quando non erant aliae hypostases in humana natura. Semper ergo necessarium est intelligere hypostasim generatam ante generationem, quantum ad id quod hypostasis subsistit in se vna existens, non tamen in quantum est ab alijs hypostasibus eiusdem naturae distincta: si per solam huiusmodi generationem aliae hypostases eiusdem naturae originentur: sicut Adam non fuit distinctus ab alijs hypostasibus eiusdem naturae priusquam mulier ex eius costa formaretur, & eius filij ab eo propagarentur. In diuinis autem non multiplicantur hypostases: nisi per processionem aliarum personarum ab vna, prius ergo est intelligere hypostasim patris, in quantum est subsistens, quam generationem: non tamen in quantum est distincta ab alijs hypostasibus eiusdem naturae, quae non procedunt nisi hac generatione supposita. Relationes autem in diuinis & si constituant hypostases, & sic faciant eas subsistentes: hoc tamen faciunt in quantum sunt essentia diuina. Relatio enim in quantum est relatio, non habet quod subsistat vel subsistere faciat: hoc enim solius substantiae est. Distinguunt vero relationes in quantum relationes sunt, sic enim oppositionem habet. Relinquitur ergo quod ipsa paternitatis relatio in quantum est constituens hypostasim patris, quod habet in quantum est idem substantiae diuinae, praetelligatur generationi: secundum vero quod distinguit, sic generatio paternitati praetelligitur. Ex parte vero filij, nulla remanet difficultas: nam natiuitas secundum intellectum praecedit hypostasim nati, cum intelligatur ut via ad ipsam: est enim generatio via in substantiam.

Ar. preced.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod sicut iam dictum est, relatio in diuinis non solum est relatio: sed est secundum rem ipsam

famet diuina substantia. Et ideo potest constituere aliquid subsistens, & non solum aliquid relatiuum.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod relatio, ut dictum est, distinguit in quantum est relatio: constituit autem hypostasim in quantum est diuina essentia, & utrumque facit in quantum est diuina essentia & relatio.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod abstractum & concretum in diuinis non differunt secundum rem, cum in Deo non sit accidens neque materia: sed solum secundum modum significandi. Ex quo modo procedit quod intelligimus diuinitatem ut constituentem Deum, & Deum ut habentem deitatem: & similiter est de paternitate & patre. Nam licet sint idem secundum rem, differunt tamen secundum modum significandi.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod licet in diuinis conuenientia secundum rem sit in sola vnitate essentiae: tamen conuenientia secundum rationem attenditur in diuinis personis in hoc ipso, quod est essentiae supponi. Quae quidem communitas significatur in omnibus essentialibus concretis, quae important suppositum esse in communi: sicut Deus est habens diuinitatem, hoc ergo ipsum quod est esse suppositum diuinae naturae, commune est tribus personis communitate rationis, licet tres personae non sint vnum suppositum, sed tria: sicut Sortes & Plato sunt duo homines, licet esse hominem sit eis commune secundum rationem. Differentia autem quaeritur non solum in illis, in quibus est aliquid commune secundum rem: sed in quibus est aliquid commune secundum rationem.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod relatio praesupponit distinctionem aliorum generum, utpote substantiae & qualitatis, quandoque etiam actionis & passionis: sed distinctionem quae est secundum ad aliquid, relatio non supponit: sed facit. Sicut relatio dupli, praesupponit diuersitatem magni & parui: hanc autem differentiam quae est secundum duplum & dimidium, non praesupponit: sed facit. In diuinis autem non est alia distinctio, nisi secundum relationem.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod origine dicit Ricardus distinguere personas: in quantum distinguuntur per relationes originis.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod Aug. pro eodem accipit genuisse filium, & esse patrem. Et ideo videtur quandoque origine pro relatione.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod relatio similitudinis & aequalitatis non possunt distinctionem personarum causare: sed magis ipsam praesupponunt. Est autem similitudo rerum differentialium eadem qualitas, & similiter aequalitas est rerum distinctarum eadem quantitas. Et sic patet, quod distinctio suppositorum praesupponitur, & similitudini, & aequalitati.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum remota relatione secundum intellectum remaneat hypostasis in diuinis.

Quaeritur vtrum remota relatione secundum intellectum, remaneat hypostasis in diuinis. Et videtur quod sic. Ea enim quae sunt in creaturis, sunt exemplata ab his quae sunt in Deo: sed in humanis remotis relationibus & proprietatibus hypostasis, adhuc remanent hypostases, ergo & similiter in diuinis.

2<sup>a</sup> Praet. Pater non habet ab eodem quod sit quis, & quod sit pater: cum etiam filius sit quis, & non sit pater. Remoto ergo a patre quod sit pater, remanet quod sit quis.

fit quis: est autem quis in quantum est hypostasis. remota ergo paternitate per intellectum, adhuc remanet hypostasis patris.

3<sup>a</sup> Praet. Cum qualibet res intelligatur per suam definitionem, potest vnaqueque res intelligi remoto eo quod in eius definitione non ponitur: sed relatio non ponitur in definitione hypostasis. ergo remota relatione adhuc intelligitur hypostasis.

4<sup>a</sup> Praet. Iudaei & Gentiles intelligunt in Deo hypostasim, intelligunt enim Deum esse rem quamdam per se subsistentem: nec tamen intelligunt in eo paternitatem & filiationem, & huiusmodi relationes, ergo remotis huiusmodi relationibus per intellectum, remanent adhuc hypostases in diuinis.

5<sup>a</sup> Praet. Omne quod se habet ex additione, remota additione remanet id cui sit additio, sicut homo addit supra animal, rationale, est enim homo animal rationale, unde remoto rationali remanet animal: sed persona addit proprietate supra hypostasim, est enim persona hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinentem, ergo remota proprietate a persona secundum intellectum, remanet hypostasis.

Li. 7. cap. 2. tom. 3.

6<sup>a</sup> Praet. August. dicit in lib. de Trin. quod verbum est sapientia genita: sapientia vero hypostasim supponit, genitum autem proprietatem. Remoto ergo a verbo quod sit genitum, remanet hypostasis verbi, & eadem ratione in alijs personis.

7<sup>a</sup> Praet. Remota paternitate & filiatione secundum intellectum, adhuc remanet in diuinis, qui ab alio, & a quo alius: haec autem hypostases designant. ergo remotis relationibus adhuc remanent hypostases in diuinis.

8<sup>a</sup> Praet. Remota differentia constitutiva, adhuc remanet genus: sed proprietates personales cum constituant personas, sunt in diuinis sicut differentiae constitutivae, ergo remotis proprietatibus, remanet genus personae, quod est hypostasis.

Li. 7. de tri. cap. 6. tom. 3.

9<sup>a</sup> Praet. August. dicit quod remoto hoc, quod est pater, adhuc remanet ingenitus: sed ingenitus est quaedam proprietates cuius suppositum esse non potest, nisi hypostasis, ergo remota paternitate, adhuc remanet hypostasis patris.

10<sup>a</sup> Praet. Sicut relationes sunt proprietates hypostasis, ita attributa sunt proprietates essentiae: sed remoto per intellectum attributo essentiali, adhuc remanet intellectus diuinae substantiae. Boet. n. dicit in lib. de Hebdomadibus, quod remota bonitate a Deo per intellectum, adhuc remanet quod sit Deus, ergo similiter remotis relationibus, adhuc remanent hypostases in diuinis.

11<sup>a</sup> Praet. Secundum Boet. proprium est intellectus, coniuncta secundum naturam diuidere, proprietates autem & hypostasis sunt realiter coniuncta in Deo, ergo intellectus potest ea ab inuicem separare.

In libr. an. omne quod est bonum sit, a medio, & inter mediu & finem. Super Proemiu Porphyrii praedicabilia aliquid quantum ante finem habetur hic lib. post librum in Porphyrium.

12<sup>a</sup> Praet. Remoto eo quod est in aliquo, potest intelligi id in quo est, sicut remoto accidente potest intelligi subiectum: sed relationes ponuntur in diuinis hypostasibus esse, ergo remotis relationibus secundum intellectum, adhuc remanent hypostases.

SECONTRA, in diuinis distinctio non potest esse nisi secundum relationes: sed hypostasis dicit aliquid distinctum, ergo remotis relationibus non remanet hypostasis. Cum enim in diuinis non ponatur nisi duo modi praedicandi, scilicet secundum substantiam & ad aliquid, remotis relationibus non remanent nisi ea quae ponuntur secundum substantiam: haec autem sunt quae pertinent ad essentiam, & sic non remanent hypostases distinctae.

RESPON. Dicendum, quod sicut supra dictum est, quidam posuerunt hypostases in diuinis non constitui, nec distingui relationibus, sed per sola originem. Relationes autem dicebant consequi ipsam originem personarum, sicut originis terminos, quibus completum originis designatur: & sic ad quandam dignitatem pertinent. Vnde cum persona videatur esse nomen dignitatis, intellectus huiusmodi relationibus, supra hypostases dicebant constitui personas. Et sic huiusmodi relationes dicebant esse constitutivas personarum, sed non hypostasum. Et pro tanto apud quosdam huiusmodi relationes personalitates dicuntur, & ideo si cut apud nos remotis ab aliquo homine his, quae ad dignitatem pertinent, quae faciunt eum esse personam, remanet eius hypostasis: ita in diuinis remota per intellectum huiusmodi relationibus personalibus a personis, dicunt quod remanebant hypostases, non tamen personae. Sed quia iam supra ostensum est, quod relationes praedictae & hypostases constituant & distinguunt: ideo secundum alios dicendum est, quod remotis per intellectum huiusmodi relationibus, sicut non remanet personae, ita non remanent hypostases. Remoto enim eo quod est constitutum alicuius, non potest remanere id quod per ipsum constituitur.

I. p. q. 40. ar. 3. Ar. praec.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in hominibus hypostases non constituntur, neque per relationes, neque per proprietates: sicut constituntur in diuinis, ut ostensum est: & ideo non est simile.

Ar. praeced.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod pater ab eodem habet quod sit quis, & quod sit pater: ab eodem inquam se rem & non secundum rationem, sed differenti secundum rationem, vel sicut differ generale a speciali, vel commune a proprio. Sicut patet quod homo ab eadem forma substantiali habet quod sit animal, & quod sit homo: non enim sunt vnus rei plures formae substantiales secundum rem diuersae, & tamen ab anima in quantum est anima sensibilis, tantum habet quod sit animal: in quantum vero est anima sensibilis & rationalis, habet ab ea quod sit homo. Et propter hoc & equum est animal, sed non est homo: quia non habet animam sensibilem eadem numero, quam habet homo: & pro tanto etiam non est idem animal numero. Similiter dico in proposito quod pater habet quod sit quis, & quod sit pater a relatione, sed quod si quis, habet a relatione communiter sumpta: quod autem sit hic quis, habet ab hac relatione, quae est paternitas: & propter hoc est filius in quo est relatio, sed non haec relatio quae est paternitas, est quis, sed non est hic quis qui est pater.

Ar. praeced.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod aliquid in relatione alicuius potest poni dupliciter. scilicet explicite siue in actu, & implicite siue in potentia. In ratione enim animalis non ponitur anima rationalis explicite & in actu, quia sic omne animal haberet animam rationalem: sed implicite & in potentia, quia animal est substantia animata sensibilis. Sicut autem sub anima in potentia continetur anima rationalis, ita sub animato, rationale: & ideo quando definitio animalis actu attribuitur homini, oportet quod rationale sit de definitione animalis explicite seum quod animal est idem homini. Et similiter est in proposito, hypostasis enim communiter sumpta est substantia distincta: unde cum in diuinis non possit esse distinctio, nisi per relationem, cum dico hypostasim diuinam, oportet quod intelligatur relatione distincta. Et ita relatio, quae non cadit in definitione hypostasis quod est homo: cadit tamen in definitione hypostasis diuinae.

D. 650

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod Iudaei & gentiles non intelligunt

QVAEST. IX. DE PERSONIS DIVINIS. ART. I.

gunt essentiam distinctam, nisi ab his quae sunt alterius naturae. Quae quidem distinctio fit per ipsam divinam essentiam. Sed apud nos hypostasis intelligitur, ut distincta ab eo quod est eiusdem naturae, a quo non potest distingui, nisi per relationem tantum: & ideo ratio non procedit.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod alius est modus quo definiuntur accidentia, & quo definiuntur substantiae: substantiae enim non definiuntur per aliquid, quod sit extra essentiam eorum. Unde id quod primo ponitur in definitione substantiae, est genus quod praedicatur in eo quod de definito. Accidens vero definitur per aliquid quod est extra essentiam eius scilicet, per subiectum, a quo secundum suum esse dependet. Unde id quod ponitur in definitione eius, loco generis est subiectum: sicut cum dicitur, simum est natus curuus. Sicut ergo in definitionibus substantiarum, remotis differentiis remanet genus: ita in definitione accidentium remoto accidente, quod ponitur loco differentiae, remanet subiectum: aliter tamen & aliter. Remota enim differentia remanet genus, sed non idem numero: remoto enim rationali, non remanet idem numero animal, quod est animal rationale: sed remoto eo quod ponitur loco differentiae in definitionibus accidentium, remanet idem subiectum numero: remoto. n. curuo vel concauo, remanet idem subiectum. Et hoc est, quia accidens non complet essentiam subiecti: sicut differentia complet essentiam generis. Cum ergo dicitur, persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente, non ponitur hypostasis in definitione personae ut subiectum: sed ut genus. Unde remota proprietate ad dignitatem pertinente, non remanet hypostasis eadem. l. numero vel specie: sed solum secundum genus prout saluatur in substantiis non rationalibus.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod cum dicitur, verbum est sapientia genita, ly sapientia supponit pro hypostasi: non tamen significat hypostasim. Et ideo in significatione eius, non clauditur proprietate: sed oportet quod addatur: sicut si dicam, quod Deus est filius genitus.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod qui ab alio & a quo alius, non differunt a paternitate & a filiatione, nisi sicut commune a proprio: quia filius significat eum qui est ab alio per generationem, & pater significat eum a quo alius per generationem: nisi forte dicamus quod a quo alius, & qui ab alio, importent originem. & pater & filius relationes originis consequentes. Sed ex supradictis iam patet, quod per origines non constituuntur hypostases: sed per relationes.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod remota differentia constitutiva, remanet genus in communi, non in eodem secundum speciem vel numerum.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod intentio Aug. non fuit dicere, quod Deus pater remaneat ingenuus, remota paternitate: nisi forte prout ingenuus tunc importaret conditionem naturae, & non proprietatem personae. Fuit autem eius intentio ostendere, quod remota paternitate, potest remanere ingenuus in communi. Non enim oportet, quod quicquid est ingenuus, sit pater.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod ratio bonitatis non constituit rationem essentiae, immo intelligitur bonum ut informativum entis: sed proprietate constituit hypostasim. & ideo non est simile.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod licet intellectus possit aliqua coniuncta diuidere: non tamen omnia. Non enim potest diuidere illa quorum unum est de ratione alterius,

non. n. potest diuidere animal ab homine: proprietate autem est de ratione hypostasis, & ideo ratio non sequitur. Ad ultimum dicendum, quod remoto eo quod est in aliquo sicut in subiecto, vel sicut in loco, remanet id in quo est: non autem remoto eo quod est in aliquo, sicut pars essentiae eius. Non. n. remoto rationali, remanet homo: & similiter nec remota, proprietate, remanet hypostasis.

QVAESTIO IX.

De personis divinis.

Et Habet articulos novem.

- ¶ Primo enim quaeritur quomodo se habet persona ad essentiam, substantiam, & hypostasim.
¶ Secundo, Quid est persona.
¶ Tertio, Vtrum in Deo possit esse persona.
¶ Quarto, Vtrum hoc nomen persona, in divinis significet aliquid relativum, vel absolutum.
¶ Quinto, Vtrum numerus personarum sit in divinis.
¶ Sexto, Vtrum nomen personae convenienter possit pluraliter praedicari in divinis.
¶ Septimo, Quomodo termini numerales praedicantur in divinis, vtrum. s. positive vel remotive tantum.
¶ Octavo, Vtrum in Deo sit aliqua diversitas.
¶ Nono, Vtrum in divinis sint tres personae tantum, an plures vel pauciores.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVAESTIO est de personis divinis, Et primo quaeritur quomodo se habeat persona ad essentiam, substantiam, & hypostasim. Et videtur quod omnino sint idem. Dicit. n. Aug. in 7. de Trini. quod idem intelligunt Graeci cum consistunt in Deo tres hypostases, & Latini cum consistunt tres personas. ergo hypostasis & persona significant idem. Sed dicendum quod persona differt ab hypostasi in hoc, quod hypostasis significat individuum cuiuscumque naturae in genere substantiae, persona vero solum individuum rationis naturae. Sed contra est, quod Boetius dicit in li. de duabus naturis, quod Graeci utuntur hoc nomine hypostasis solum pro individuo rationalis naturae. Si ergo persona significat individuum rationalis naturae, omnino sunt idem hypostasis & persona.

¶ 3<sup>o</sup> Praet. Nomina imponuntur a rationibus rerum, quas significant: sed eadem ratio individuationis est in his quae sunt rationalis naturae, & in alijs substantijs, ergo individuum rationalis naturae non debet habere specialem nomen praeter alijs individuis in genere substantiae, ut per hoc sit differentia inter hypostasim & personam.

¶ 4<sup>o</sup> Praet. Nomen substantiae subsistendo sumitur: nihil autem subsistit nisi individuum in genere substantiae, in quibus sunt & accidentia, & secundae substantiae, quae sunt genera & species, ut dicitur in praedicamentis. Sola ergo individua in genere substantiae, sunt substantiae: individuum autem in genere substantiae est hypostasis vel persona. ergo idem est substantia quod hypostasis & persona. Sed dicendum, quod genera & species in genere substantiae subsistunt, eo quod eorum est subsistere, ut Boetius dicit in li. de duabus naturis.

¶ 5<sup>o</sup> Sed contra, Subsistere nihil aliud est quam se existere. Quod ergo existit solum in alio, non subsistit: sed genera & species sunt solum in alio, sunt. n. solum in primis substantijs, quibus interemptis impossibile est aliquid aliorum remanere, ut dicitur in praedicamentis. Non est ergo subsistere generum & specierum: sed solum individuum in genere substantiae, & sic remanet, quod substantia sit idem quod hypostasis.

¶ 6<sup>o</sup> Praet. Boetius dicit in commento praedicamentorum, quod quicquid est in una natura convenire, sicut plures homines in una natura hominis. Unde oportet distinguere quod est unum, ab eo, quod multiplicatur. natura enim communis est quam significat definitio indicans quid est res: unde ipsa natura communis, essentia, vel quidditas dicitur. Quicquid ergo est in re ad naturam communem pertinens, sub significatione essentiae continetur: non autem quicquid est in substantia particulari est huiusmodi. Si. n. quicquid est in substantia particulari ad naturam communem pertineret, non posset esse distinctio inter substantias particulares eiusdem naturae. hoc autem quod est in substantia particulari praeter naturam communem, est materia individualis, quae est singularitatis principium, & per consequens accidentia individualia quae materiam praedictam determinant. Comparatur ergo essentia ad substantiam particularem, ut pars formalis ipsius, ut humanitas ad sortem. Et ideo in rebus ex materia & forma compositis, essentia non est omnino idem quod subiectum: unde non praedicatur de subiecto: non. n. dicitur quod Sortes sit sua humanitas. In substantijs vero simplicibus, nulla est differentia essentiae subiecti, cum non sit in eis materia individualis, naturam communem individuans: sed ipsa essentia in eis est subsistens. Et hoc patet per Philosophum in 7. Meta. & per Avicennam qui dicit in sua Metaphysica, quod quidditas simplicis est ipsum simplex. Substantia vero quae est subiectum, duo habet propria, quorum primum est quod non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur: sed sustentatur in seipso. Et ideo dicitur subsistere, quasi per se: & non in alio existens. Aliud vero est quod

Lib. 7. com. 33. & sequ. tom. 3.

Boetius in ter princip. & medium libri. Vide. 1. par. q. 26. a. 2. & 1. d. 23. art. 3. Lib. 5. com. 15. tom. 3.

Aliquantula a omni pio libit.

D. 731

D. 147

D. 114

Avic. lib. 5. cap. 5. inter medium & finem.

In praedico mento substantiae, non solum a suo In li. de duabus naturis id innuitur.

ousia, id est, essentia significat compositum ex materia & forma, hoc autem oportet esse individuum. nam materia est individuationis principium. ergo essentia significat individuum, & sic idem est persona, hypostasis essentia, & substantia.

¶ 7<sup>o</sup> Essentia est quam significat definitio, cum per definitionem sciatur quid est res: definitio autem rei naturalis quae est ex materia & forma composita, non solum continet formam: sed etiam materiam, ut patet per Philosophum in 6. & 7. Meta. ergo essentia est aliquid compositum ex materia & forma. Sed dicendum, quod essentia significat naturam communem, alia vero tria scilicet substantia, hypostasis, & persona, significant individuum in genere substantiae.

¶ 8<sup>o</sup> Sed contra, uniuersale & particulare inveniuntur in quolibet genere: in alijs autem generibus non distinguuntur nomen particularis & uniuersalis. Eodem enim nomine nominatur qualitas aut quantitas, siue sit uniuersalis, siue sit particularis. ergo nec in genere substantiae debent esse distincta nomina, ad significandum substantiam uniuersalem & particularem. Et sic videtur quod praedicta nomina non differant.

SED CONTRA est, quod Boetius dicit in commento praedicamentorum, quod ousia, id est, essentia, significat compositum ex materia & forma: ousiosis, id est, substantia, significat formam: hypostasis vero materiam. ergo praedicta differunt.

¶ 2<sup>o</sup> Praet. Idem videtur ex hoc, quod idem auctor assignat praedictorum nominum differentiam in li. de duabus naturis.

RESPON. Dicendum, quod Philosophus in 5. Meta. ponit substantiam dupliciter dici: dicitur enim uno modo substantia ipsum subiectum ultimum, quod non praedicatur de alio, & hoc est particulare in genere substantiae: alio modo dicitur substantia forma vel natura subiecti. huius autem distinctionis ratio est, quia inveniuntur plura subiecta in una natura convenire, sicut plures homines in una natura hominis. Unde oportet distinguere quod est unum, ab eo, quod multiplicatur.

natura enim communis est quam significat definitio indicans quid est res: unde ipsa natura communis, essentia, vel quidditas dicitur. Quicquid ergo est in re ad naturam communem pertinens, sub significatione essentiae continetur: non autem quicquid est in substantia particulari est huiusmodi. Si. n. quicquid est in substantia particulari ad naturam communem pertineret, non posset esse distinctio inter substantias particulares eiusdem naturae. hoc autem quod est in substantia particulari praeter naturam communem, est materia individualis, quae est singularitatis principium, & per consequens accidentia individualia quae materiam praedictam determinant. Comparatur ergo essentia ad substantiam particularem, ut pars formalis ipsius, ut humanitas ad sortem. Et ideo in rebus ex materia & forma compositis, essentia non est omnino idem quod subiectum: unde non praedicatur de subiecto: non. n. dicitur quod Sortes sit sua humanitas. In substantijs vero simplicibus, nulla est differentia essentiae subiecti, cum non sit in eis materia individualis, naturam communem individuans: sed ipsa essentia in eis est subsistens. Et hoc patet per Philosophum in 7. Meta. & per Avicennam qui dicit in sua Metaphysica, quod quidditas simplicis est ipsum simplex. Substantia vero quae est subiectum, duo habet propria, quorum primum est quod non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur: sed sustentatur in seipso. Et ideo dicitur subsistere, quasi per se: & non in alio existens. Aliud vero est quod

est fundamentum accidentibus, substantians ipsa. Et pro tanto dicitur subsistere. Sic ergo substantia, quae est subiectum, in quantum subsistit, dicitur ousiosis, vel substantia: in quantum vero subsistat, dicitur hypostasis secundum graecos, vel substantia prima secundum Latinos. pater ergo quod hypostasis & substantia differunt ratione: sed sunt idem re. Essentia vero in substantijs quidem materia libet, non est idem cum eis secundum rem, neque penitus diuersum: cum se habeat ut pars formalis. In substantijs vero immaterialibus est omnino idem secundum rem, sed differens ratione: persona vero addit supra hypostasim determinatam naturam: nihil. n. est aliud quam hypostasis rationalis naturae.

D. 461. & 466

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ex quo persona non addit supra hypostasim nisi rationale naturam, oportet quod hypostasis & persona in rationali natura sint penitus idem: sicut cum homo addat supra animal, rationale, oportet quod animal rationale sit homo. Et ideo verum est quod Augustinus dicit, quod idem significat graeci cum consistunt in Deo tres hypostases, & Latini cum consistunt tres personas.

Li. 7. de tri. cap. 4. circa princip. tom. 3.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod hoc nomen, hypostasis, in graeco ex proprietate significationis habet, quod significet indiuidua substantia cuiuscumque naturae: sed ex usu loquentium habet, quod significet indiuiduum rationalis naturae tantum.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod sicut substantia indiuidua proprium habet quod per se existat, ita proprium habet quod per se agat: nihil enim agit nisi ens actu. Et propter hoc calor sicut non per se est, ita non per se agit: sed calidum per calorem calefacit. hoc autem quod est per se agere excellentiori modo conuenit substantijs rationalis naturae, quam alijs: Nam solae substantiae rationales, habent dominium sui actus, ita quod in eis est agere & non agere: aliae vero substantiae magis aguntur quam agant. Et ideo conueniens fuit, ut substantia indiuidua rationalis naturae, speciale nomen haberet.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis nihil subsistat nisi indiuidua substantia, quae hypostasis dicitur: tamen non eadem ratione dicitur subsistere & subsistere: sed subsistere in quantum non est in alio: subsistere vero in quantum alia insunt ei. Unde si aliqua substantia esset quae per se existeret, non tamen esset alicuius accidentis subiectum, posset proprie dici subsistere: sed non substantia.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod Boetius loquitur secundum opinionem Platonis, qui posuit genera & species esse quaedam formas separatas subsistentes: ab accidentibus denudatas. Et secundum hoc poterant dici substantiae: sed non hypostases. Vel dicendum, quod subsistere attribuitur generibus & speciebus, non quia subsistat: sed quia indiuidua in eorum naturis subsistunt, etiam omnibus accidentibus remotis.

1. met. apud Arist. com. 6. tom. 3.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod essentia in substantijs materialibus significat compositum ex materia & forma: non tamen ex materia indiuiduali: sed ex materia communi. definitio. n. hominis quae significat eius essentiam continet quidem carnes & ossa, sed non has carnes vel haec ossa: sed materia indiuidualis comprehenditur in significatione hypostasis, & substantiae in rebus materialibus. Et per hoc patet solutio ad septimum.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod accidentia non indiuiduantur, nisi ex suis subiectis: sola autem substantia per se ipsam indiuiduatur, & per propria principia. Et ideo conuenienter in solo genere substantiae, particulare habet proprium nomen.

RATIONES quae sunt in oppositu concedimus: tamen sciendum quod Boetius aliter accipit ista nomina in commento praedicamentorum, quam sit communis usus eorum, prout ex ponit ea in libro de duabus naturis. Q. 5. dif. S. Tho. L attribuit

D. 507

Ar. proced.



attribuit. n. nomen hypostasis materiae quasi primo principio substantiandi, ex qua habet substantia prima qd subleat accideti Na forma simplex subiectum esse no pot, vt dicit id Boet. in lib. de Trinit. Nomen aut ouisios vel subsistens, attribuit formae quasi eendi principio, p ipsam. n. est res in actu. Nomen. n. ouisio vel eentia attribuit copposito, vnde ostedit qd i substantiis materialib' ta forma qua materia sunt essentialia principia.

Ante medium. li. de trinitate.

ARTICVLVS II Quid sit persona.

In 3. pag. a princip. lib.

Lib. 7. com. 13. tom. 3. art. preced.

Lib. 7. com. 12. et sequ. tom. 3.

SECUNDO quaeritur quid sit persona. Definit autem eam Boetius in lib. de duabus Naturis, dicens qd persona est rationalis naturae indiuidua substantia. Videtur autem quoddam inconuenienter definiat. Nullum enim singulare definitur, vt patet per Philosophum in 7. Meta. Sed persona significat singulare in genere substantia, vt dictum est. ergo non potest defini. Sed dicendum, quoddam licet id quod est persona sit quoddam singulare, tamen ratio personae communis est. & pro tanto persona in communi defini potest.

2 Sed contra, id quod est commune omnibus substantiis indiuiduis rationalis naturae, est intentio singularitatis, quae quidem non est in genere substantia, ergo non debet in definitione personae poni substantia quasi genus. Sed dicendum, quoddam hoc nomen persona non significat tantum intentionem: sed intentionem simul cum subiecto intentionis.

4 Sed contra est quod Philosophus probat in 7. Meta. qd copositum ex subiecto & ex accidente, non potest defini. Sequeretur. n. nugatio in definitione. Cum. n. in definitione accidens ponat subiectum, sicut nasus in definitione simi, oportebit qd in definitione copositum ex subiecto & accidente, ponatur bis subiectum, semel p se, & semel p accidente. Si ergo persona significat intentionem & subiectum, inconueniens est qd definiatur.

4 Praet. Subiectum huius intentionis communis, est ali quod singulare. Si ergo persona significat simul intentionem & subiectum intentionis, ad huc sequeretur qd de finita persona definiatur singulare, qd est inconueniens.

5 Praet. intentio non ponitur in definitione rei, nec accidens in definitione substantiae: persona autem est nomen rei & substantiae. Inconuenienter igitur in definitione personae ponitur indiuiduum, quod est nomen intentionis & accidentis.

6 Praet. Illud in cuius definitione ponit substantia p genere, oportet qd sit species substantiae: sed persona non est species substantiae, quia conuideretur contra alias substantiae species. ergo inconuenienter ponitur substantia in definitione personae quasi genus.

7 Praet. Substantia diuiditur p prima & secunda: sed substantia secunda non potest poni in definitione persone, esset. n. oppositio in adiecto, cu dicitur substantia indiuidua: na substantia secunda est substantia vniuersalis. Similiter autem neque substantia prima: na substantia prima est substantia indiuidua, & sic esset nugatio cum additur indiuiduum supra substantiam in definitione personae. inconuenienter ergo substantia ponitur in definitione personae.

8 Praet. nomen subsistens propinquius esse videtur personae, quam substantia. Dicimus enim in Deo tres subsistens, sicut & tres personas: non autem dicimus tres substantias, sed vnam. Magis ergo debuit persona per subsistentiam, quam p substantiam defini.

9 Praet. Quod ponitur in definitione tamquam ge-

nus, multiplicato definito multiplicatur, plures. n. homines sunt plura animalia: sed in Deo sunt tres personae, non autem tres substantiae. ergo substantia non debet poni in definitione personae quasi genus.

10 Praet. Rationale est differentia animalis: sed persona inuenitur in his quae non sunt animalia, scilicet in angelis & in Deo. ergo rationale non debuit poni in definitione personae.

11 Praet. Natura est tantum in rebus mobilibus, est enim principium motus, vt dicitur in secundo Physicorum, sed essentia est in rebus mobilibus, quam in immobilibus. ergo conueniens fuit in definitione personae ponere essentiam quam naturam. cum etiam persona inueniatur tam in rebus mobilibus, quam in immobilibus. est enim in hominibus, in angelis, & in Deo.

12 Praet. Definitio debet conuerti cum definito. Non autem omne qd est rationalis naturae indiuidua substantia, est persona. Essentialia. n. diuina fm qd eentia non est persona, alioquin esset in Deo vna persona: sicut est vna essentia. ergo inconuenienter definitur persona definitione praedicta.

13 Praet. Humana natura in Christo est rationalis naturae indiuidua substantia, neque enim est accidens, neque vniuersalis substantia, neque irrationalis natura: non tamen humana natura in Christo est persona. Sequeretur enim quoddam persona diuina quae assumptum humanam naturam, assumptum esset humanam personam: & sic esset in Christo duae personae, scilicet diuina assumptae, & humana assumptae, qd est haeresis Nestoriana. Non ergo omnis indiuidua substantia rationalis naturae est persona.

14 Praet. Anima separata a corpore p mortem, non dicitur esse persona: & tamen est rationalis naturae indiuidua substantia. Non ergo haec est conueniens definitio personae.

RESPON. Dicendum, qd rationabiliter, sicut ex praemissis patet indiuiduum in genere substantiae speciale nomen sortitur: quia substantia ex propriis principiis indiuiduatur, & non ex alio extraneo, sicut accidens ex subiecto. Inter indiuidua et substantiarum rationabiliter indiuiduum in rationali natura, speciali nomine nominatur: quia ipsius est proprie & vere per se agere, sicut supra dictum est. Sicut ergo hoc nomen hypostasis fm graecos, vel substantia prima secundum latinos, est speciale nomen indiuidui in genere substantiae: ita hoc nomen persona, est speciale nomen indiuidui rationalis naturae. Vtraque ergo specialitas sub nomine personae continetur. Et ideo ad ostendendum qd est specialiter indiuiduum in genere substantiae, dicitur quoddam est substantia indiuidua: ad ostendendum vero quoddam est specialiter in rationali natura, additur rationalis naturae. per hoc ergo quoddam dicitur substantia excluduntur a ratione personae accidentia, quorum nullum potest dici persona: per hoc vero quoddam dicitur indiuidua, excluduntur genera & species in genere substantiae, quae etiam personae dici non possunt: per hoc vero qd additur, rationalis naturae, excluduntur inanimata corpora, plantae, & bruta, quae personae non sunt.

AD PRIMVM ergo dicendum, qd in substantia particulari est tria considerare. Quorum vnum est natura generis & speciei in singularibus existens: secundum est modus existendi talis naturae, quia in singulari substantia existit natura generis & speciei, vt propria huic indiuiduo, & non vt multis communis: tertium est principium ex quo causatur talis modus existendi. Sicut autem natura in se considerata communis est, ita & modus existendi naturae: non. n. inuenitur natura huius existens in rebus, nisi aliquo singulari indiuidua. Non. n. est homo qui non sit aliquis homo, nisi fm opinionem Platonis qui ponebat

Lib. 1. com. 3. tom. 1.

Vide. pp. 29. d. 1. & q. 2. artic. Et. 1. d. 1. art. 1.

art. preced. ad 3. arg.

1. metaph. apud Arist. com. 1.

nebat vniuersalia separata. Sed principium talis modi existendi, quod est principium indiuiduationis, non est commune, sed aliud est in isto, & aliud in illo: hoc enim singulare indiuiduatur per hanc materiam, & illud per illam. Sicut ergo nomen quod significat naturam, est commune, & definibile, vt homo vel animal: ita nomen quod significat naturam cum tali modo existendi, vt hypostasis vel persona. Illud vero nomen, quod in sua significatione includit determinatum indiuiduationis principium, non est commune, nec definibile, vt Sortes & Plato.

2 dicendum, qd non solum intentio singularitatis est communis omnibus indiuiduis substantiis: sed etiam natura generis cum tali modo existendi. Et hoc modo significat hoc nomen hypostasis naturam generis substantiae vt indiuiduat: hoc autem nomen persona solum naturam rationalem sub tali modo existendi. Et propter hoc neque hypostasis neque persona est nomen intentionis, sicut singulare vel indiuiduum, sed nomen rei tantum: non autem rei, & intentionis simul. Vnde patet solutio ad 3. & 4.

5 dicendum, qd quia essentialia rerum differentiae sunt ignotae frequenter, & innominatae, oportet interdum vt accidentibus differentiis ad substantiales differentias designandas, sicut docet Philosophus in 8. Meta. Et hoc modo indiuiduum ponitur in definitione personae, ad designandum indiuiduum modum essendi.

6 dicendum, qd cu diuiditur substantia in primam, & secundam, non est diuisio generis in species, cum nihil contineatur sub secunda substantia, quod non sit in prima: sed est diuisio generis secundum diuersos modos essendi. Nam secunda substantia significat naturam generis secundum se absolutam: prima vero substantia significat ea, vt indiuidualiter subsistentem. Vnde magis est diuisio analogi generis. Sic ergo persona continetur quidem in genere substantiae, licet non vt pars: sed vt specialem modum existendi determinans.

7 dicendum, quoddam quidam dicunt quoddam substantia ponitur in definitione personae, prout significat hypostasis: sed cum de ratione hypostasis sit indiuiduum, secundum quod opponitur communitati vniuersalis vel parti: quia nullum vniuersale nec ali quod pars, vt manus vel pes, potest dici hypostasis. Vterius de ratione personae est indiuiduum secundum qd opponitur communitati assumptibilis: dicitur. n. qd humana natura in Christo est hypostasis, sed non persona. Et ideo ad excludendum assumptibilitatem additur indiuiduum in definitione personae. Sed hoc videtur esse contra intentionem Boetii qui in li. de duabus naturis per hoc quoddam dicitur indiuiduum excludit vniuersalia a ratione personae. Et ideo melius est vt dicatur, qd substantia non ponitur in definitione personae pro hypostasi: sed pro eo quod est esse ad substantiam primam quae est hypostasis, & substantiam secundam, & diuiditur in vtraque. Et sic illud commune per hoc qd additur indiuiduum, contrahitur ad hypostasis, vt idem sit dicere substantia indiuidua rationalis naturae, ac si diceretur hypostasis rationalis naturae.

8 dicendum, quoddam secundum praedicta, ratio non procedit: quia substantia accipitur non pro hypostasi, sed pro eo quod est commune ad omnem substantiam acceptionem. Si tamen acciperetur substantia pro hypostasi, adhuc ratio non sequeretur: substantia enim quae est hypostasis, propinquius se habet ad personam quam subsistentiam, cum tamen persona dicat aliquid subiectum, sicut substantia prima, & non solum sicut subsistens vt subsistentia. Sed quia nomen sub-

Ante medium libri.

In corp. & art. preced.

stantiae refertur et apud latinos ad significationem essentiae, ideo ad vitandum errorem non dicimus tres substantias, sicut tres subsistens: graeci vero apud quos est distinctum nomen hypostasis a nomine ouisios, indubitanter in Deo tres hypostases constituntur.

9 dicendum, qd sicut dicimus in Deo tres personas: ita possumus dicere tres substantias indiuiduas, vnam tamen substantiam quae est essentia.

10 dicendum, qd rationale est differentia animalis, secundum quod ratio a qua sumitur, significat cognitionem discursiuam, qualis est in hominibus: non autem in angelis nec in Deo. Boetius autem sumit rationale communiter pro intellectuali, quod dicimus conuenire Deo, & angelis, & hominibus.

11 dicendum, quoddam natura in definitione personae non accipitur prout est principium motus, sicut definitur a philosopho in 2. Physicorum, sed sicut definitur a Boetio in libro de duabus naturis, quoddam natura est vnum quodque informans specifica differentia. Et quia differentia complet definitionem, & determinat definitum ad speciem: ideo nomen natura magis competit in definitione personae, quae specialiter in quibusdam substantiis inuenitur, quam nomen essentiae, quod est communissimum.

12 dicendum quoddam indiuiduum in definitione personae sumitur pro eo, quod non praedicatur de pluribus. Et secundum hoc essentia diuina non est indiuidua substantia secundum praedicationem, cum praedicatur de pluribus personis licet sit indiuidua secundum rem: Richardus tamen de sancto Victoris corrigens definitionem Boetij, secundum quoddam persona in diuinis accipitur, dicit qd persona est diuinae naturae incommunicabilis essentia: vt per hoc quoddam dicitur incommunicabilis, essentia diuina, persona non esse ostenderetur.

13 dicendum, quoddam cum substantia indiuidua sit quoddam completum per se existens, humana natura in Christo, cum sit assumpta in personam diuinam, non potest dici substantia indiuidua, quae est hypostasis, sicut nec manus, nec pes, nec a liquid eorum, quae non subsistunt per se ab aliis separata. Et propter hoc non sequitur quoddam sit persona.

14 dicendum, quoddam anima separata est pars rationalis naturae, scilicet humanae, & non tota natura rationalis hominis: & ideo non est persona.

ARTICVLVS III.

Vtrum in Deo possit esse persona.

TERCIO quaeritur vtrum in Deo possit esse persona. Et videtur quoddam non. Sicut enim dicit Boetius in lib. de duabus Naturis nomen personae sumitur a personando, quia hoies laruati personae dicebant, quae in comedijs vel tragedijs aliquid personabant: sed esse laruatum non competit Deo, nisi forte metaphoricè, ergo nomen personae non potest dici de Deo nisi forte metaphoricè.

1 Praet. Sicut dicit Damascenus de nullo eorum qui dicunt de Deo possumus scire quid est, prout ei conueniunt: sed de persona scimus quid est p definitionem praemissam, ergo persona non competit Deo ad minimum fm definitionem praedictam.

2 Praet. Deus non est in aliquo genere: cu. n. sit infinite sub nulli generis terminis comprehendi potest: persona autem significat aliquid quod est in genere substantiae. ergo persona Deo non conuenit.

3 Praet. in Deo nulla est copositio: sed persona significat aliquid copositum. Singulare. n. humanae naturae, quod est persona, est maxima copositio: partes eius definitionis personae demonstrat personam esse copositam. Non est ergo in Deo persona.

Qd. dist. S. Tho. L. 2. § 5 Praet.

D. 142

Loco citato in argum. 1

Boetius i. 2. pag. a principio. lib.

Li. 4. de tri. ca. 18. et. 23

In 3. pag. a princip. lib.

Lib. 1. cap. 1. 2. & 4.

Art. preced. Art. preced.

¶ 5 Præt. In Deo nulla est materia: principium autem individuationis materia est. Cum ergo persona sit substantia individua, non potest Deo convenire.

¶ 6 Præt. Omnis persona est subsistentia: sed Deus non potest dici subsistentia, quia non existit sub aliquo. ergo non est persona.

¶ 7 Præt. Persona sub hypostasi continetur: sed in Deo non potest esse hypostasis, quia non est in eo aliquid accidens. cum hypostasis dicat subiectum accidentis, ut supra dictum est. ergo in Deo non est persona.

Art. 1. huius quæst.

Lib. 7. cap. 6 tom. 3.

Vide 1. par. q. 29. art. 3.

S E D C O N T R A R I U M apparet p Athanasium in symbolo, Quicumque vult &c. et per August. in 7. de Trin. et per communem ecclesiam usum, quæ Spiritu sancto edoela non potest errare.

R E S P O N. dicendum, q persona, sicut dictum est, significat quandam naturam cum quodam modo existendi. Natura aut, quæ persona in sua significatione includit est omni naturarum dignissima. scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter et modus existendi, quæ ipse personæ est dignissimus, ut scilicet sit per se existens. Cum ergo oec quod est dignissimum in creaturis, Deo sit attributum, convenienter nomen personæ Deo attribui potest sicut & alia nomina, quæ proprie dicuntur de Deo.

A D P R I M U M ergo dicendum, q in nomine aliquo est duo considerare. scilicet illud ad quod significandum imponitur, & illud a quo imponitur ad significandum. Frequenter. n. imponitur nomen aliquod ad significandum re aliquam ab aliquo accidente, aut actu, aut effectu illius rei, quæ tamen non sunt principaliter significata per illud nomen, sed potius ipsa rei substantia vel natura: sicut hoc nomen lapis sumitur a latione pedis, quæ tamen non significat, sed potius corpus quoddam in quo tale accidens frequenter invenitur. unde latio pedis magis pertinet ad ethymologiam huius nominis, lapis, quæ ad eius significationem. Quando ergo illud ad quod significandum imponitur, Deo non competit, sed aliqua proprietas eius secundum similitudinem quandam, tunc illud nomen de Deo metaphoricè dicitur: sicut Deus nominatur leo, non quia natura illius animalis. Deo conveniat, sed pro fortitudine quæ in leone invenitur. Quæ vero res significata per nomen Deo convenit, tunc illud nomen proprie de Deo dicitur, sicut bonum, sapiens, & hmoi: licet et quandoque illud a quo tale nomen imponitur non conveniat Deo. Sic ergo licet personæ ad modum larvati hominis, a quo impositum fuit nomen personæ, Deo non conveniat: tamen illud quod significatur per nomen, scilicet subsistentia in natura intellectuali, competit Deo. Et propter hoc nomen personæ proprie sumitur in divinis.

D. 926.

A D 2<sup>m</sup> dicendum q nomen personæ, quæ definitio de persona data, si recte intelligatur, convenit Deo: non tamen ita, q sit definitio eius, quia plus est in Deo quam significetur per nomen. Unde id quod Dei est, per rationem nominis non definitur.

A D 3<sup>m</sup> dicendum, q licet Deus non sit in genere substantiæ, quæquam species: pertinet tamen ad genus substantiæ, sicut generis principium.

D. 464.

A D 4<sup>m</sup> dicendum, quod accidit personæ in quantum hmoi quod sit composita, ex hoc quod complementum, vel perfectio quæ requiritur ad rationem personæ, non invenitur statim in vno simplici, sed requirit adunationem multorum, sicut in hominibus pater: in Deo autem cum summa simplicitate est summa perfectio. et ideo est ibi persona absque compositione. Partes vero posite in definitione personæ, non ostendunt aliquam compositionem personæ, nisi in substantiis materialibus: in divinis autem personis non ostenduntur.

F bus: individuum autem cum sit negatio, per hoc quod substantiæ additur, nulla compositio importatur. Unde de remanet sibi sola compositio individui substantiæ, id est, hypostasis ad naturam. Quæ duo in substantiis immaterialibus, secundum rem sunt idem omnino.

D. 114.

D. 731.

A D 5<sup>m</sup> dicendum, q rebus materialibus in quibus formæ non sunt per se subsistentes, sed materiæ inhærentes, oportet q principium individuationis sit ex materia: formæ vero immateriales, cum sint per se subsistentes, ex seipsis individuantur. Ex hoc enim quod aliquid est subsistens, habet q de pluribus prædicari non potest. Et ideo nihil prohibet in rebus immaterialibus substantiam individui, & personam inveniri.

A D 6<sup>m</sup> dicendum, q licet in Deo non sit compositio, ut in eo aliquid sub alio intelligi possit: tamen secundum intellectum nostrum seorsum accipimus esse eius, & substantiam ipsius subesse ei existere, ut huic subsistens dicat. Vel dicendum, q licet sub esse a quo imponitur vocabulum subsistendi, Deo non conveniat: tamen per se esse ad quod significandum imponitur, competit ei.

A D 7<sup>m</sup> dicendum, quod licet in deo. non sint accidentia: sunt tamen in eo proprietates personales, quibus hypostases subsistant.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum hoc nomen persona in divinis significet relationem vel aliquid absolutum.

Q V A R T O queritur vtrum hoc nomen persona in divinis significet relationem vel aliquid absolutum. Et videtur quod significet aliquid absolutum. Dicit enim August. in 7. de Trinit. quod cum Ioannes dicat, Tres sunt qui testimonium dant in celo, Pater Verbum, & Spiritus sanctus: et quereretur quid tres essent, responsum est, quod sunt tres personæ: sed quid querit de essentia. ergo hoc nomen persona in divinis significat essentiam.

¶ 1 Præt. in eodem libro Aug. dicit quod idem est Deo esse quod personam esse: sed esse in divinis significat essentiam, & non relationem. ergo & persona.

¶ 2 Præt. Aug. dicit ibidem. Ad se proprie dicitur persona, non ad filium, vel Spiritum sanctum: sicut ad se dicitur Deus, & magnus, & bonus, & iustus. sed hæc omnia essentia signant, & non relationem. ergo & persona.

¶ 3 Præt. Aug. ibidem dicit, quod quamvis commune est illis, scilicet Patri, & Filio, & Spiritui sancto nomen essentia, ita ut singulis quisque dicatur essentia: tamen illis commune est personæ vocabulum. Sed relatio in divinis non est commune, sed distinctivum. ergo persona in divinis non significat relationem. Sed dicendum quod persona est communeratio & non re in divinis.

¶ 4 Sed contra in divinis non est uniuersale: unde Aug. in eodem libro improbat opinionem illorum, qui dicebant quod essentia in divinis est sicut genus, vel sicut species, persona vero sicut species vel individua. Quod autem est commune ratione & non re, est commune per modum uniuersalis. ergo persona non est commune in divinis ratione tantum, sed etiam re: & ita non potest significare relationem.

¶ 5 Præt. Nullum nomen significat res diuersorum generum, nisi æquiuoce: acutum enim æquiuoce dicitur in saporibus. & magnitudinibus. manifestum est autem quod persona in angelis, & hominibus non significat relationem: sed aliquid absolutum. Si ergo in Deo significet relationem, erit æquiuoce dictum.

Lib. 7. cap. 6. in principio com. 3.

Lib. 7. cap. 4. inter medium & finem tom. 3.

Lib. 7. cap. 6. tom. 3.

¶ 6 Præt. Nullum nomen significat res diuersorum generum, nisi æquiuoce: acutum enim æquiuoce dicitur in saporibus. & magnitudinibus. manifestum est autem quod persona in angelis, & hominibus non significat relationem: sed aliquid absolutum. Si ergo in Deo significet relationem, erit æquiuoce dictum.

¶ 7 Præt.

¶ 7 Præt. Quod accidit rei significatæ per nomen, est extra significationem nominis, sicut extra significationem hominis est albus, quod accidit homini. Res aut significata per hoc nomen persona, est substantia individua rationalis natura, quia ratio quæ significat nomen, est definitio, sicut Philosophus in 4. Metaph. substantiæ aut tali accidit ad aliud referri. Relatio ergo est extra significationem huius nominis persona.

Lib. 4. com. 28. tom. 3.

¶ 8 Præt. Nullum nomen potest intelligi de aliquo vere prædicari, cui non intelligitur conuenire res significata per nomen, sicut nec potest intelligi esse homo, quod intelligitur non esse animal rationale mortale. Iudæi aut, & pagani confitentur Deum esse personam, non tamen confitentur in eo relationes, quas nos ponimus secundum fidem. ergo hoc nomen persona in divinis non significat huiusmodi relationes. Sed dicendum, quod Iudæi & pagani erroneam habent opinionem de Deo. Unde ex eorum opinione non potest accipi argumentum.

1. Periheter. in princ. tom. 1.

1 posterior. com. 34. tom. 1. Art. 1. & 2. huius quæst.

¶ 9 Sed contra, error opinionis non variat nominis significationem. nec etiam veritas. Si ergo apud errantes de Deo hoc nomen persona non significat relationem, nec etiam significabit apud recte sentientes de Deo.

¶ 10 Præt. voces sicut Philosophus sunt signa intellectu. Intellectus. n. qui concipitur ex hoc nomine persona, est in intellectu substantiæ primæ. ergo hoc nomen persona significat substantiam primam, quæ nihil est magis absolutum: cum sit per se existens. ergo hoc nomen persona, non significat relationem: sed aliquid absolutum. Sed dicendum, q hoc nomen persona significat relationem per modum substantiæ.

¶ 11 Sed contra, hæc propositio est immediata, Nulla relatio est substantia, sicut & hæc, nulla quantitas est substantia: sicut patet per Philosophum in primo. Posteriori. Si ergo hoc nomen persona significat substantiam, ut probatum est, impossibile est q significatum eius sit relatio.

¶ 12 Præt. Opposita non possunt verificari de eodem: sed esse per se, & esse ad aliud, sunt opposita. Si ergo quod significatur nomine personæ, est substantia quæ est ens per se, impossibile est quod sit ad aliquid.

¶ 13 Præt. Oec nomen significans relationem, refertur ad aliquid quod connumerat, sicut Dominus, & seruus: sed patet q hoc nomen persona non refertur ad aliud. ergo non significat relationem, sed aliquid absolutum.

¶ 14 Præt. Persona dicitur quasi per se vna: vnitas autem in divinis pertinet ad essentiam. ergo hoc nomen persona significat essentiam, & non relationem. Sed dicendum, q hoc nomen significat vnum distinctum: & quia distinctio in divinis est per relationem, ideo significat relationem.

¶ 15 Sed contra, Filius, & Spiritus sanctus dicuntur distingui in divinis secundum modum originis: nam filius procedit per modum intellectus, ut verbum: sed Spiritus sanctus per modum voluntatis, ut amor. Non ergo per solas relationes est distinctio in divinis, & sic non oportet quod persona relationem significet.

¶ 16 Præt. Si relatio in divinis est distinguens, persona autem est quid distinctum non distinguens, non significabit relationem nomen personæ.

¶ 17 Præt. Relationes in divinis dicuntur esse proprietates: persona autem significat aliquid substantiæ proprietati. Non ergo significat relationem.

¶ 18 Præt. Quatuor sunt relationes in divinis, scilicet paternitas, filiatio, processio, coispiratio: inaccessibilitas enim quæ est quinta notio non est relatio: sed hoc nomen persona nullam harum significat. Si enim significaret paternitatem, non diceretur de filio: si filiationem, non diceretur de patre: si autem processionem Spiritus sancti, non diceretur neq; de patre neq; de filio: si vero

coispirationem, non diceretur de Spiritu sancto. Non ergo significat relationem hoc nomen persona.

S E D C O N T R A, Boetius dicit in lib. Tri. quod oec nomen ad personas pertinet, relationem significat: sed nullum nomen magis pertinet ad personas, q hoc nomen persona. ergo hoc nomen persona relationem significat.

A medio li. de trini.

¶ 1 Præt. Sub persona in divinis continentur pater, & filius, & Spiritus sanctus: sed hæc nomina relationem significant. ergo & nomen personæ.

¶ 2 Præt. Nullum absolutum distinguitur in divinis: sed persona distinguitur. ergo non est absolutum, sed relatiuum.

R E S P O N. dicendum, q hoc nomen persona habet coe cum nominibus absolutis in divinis, q de qualibet persona prædicatur, nec secundum nomen ad aliud refertur: cum nominibus vero relationem significantibus, q distinguitur, & pluraliter prædicatur: & ideo videtur q vtraque significatio, & relatiui, & absoluti pertineat ad personam. Qualiter aut vtraque significatio ad nomen personæ pertinet, est diuersimode a diuersis assignatum. Dicunt. n. quidam, q persona significat vtriusque: sed per modum æquiuocationis. Dicunt. n. q hoc nomen persona quantum est de se, absolute significat essentiam in singulari q in plurali, sicut hoc nomen Deus, aut bonus, aut magnus: sed pro insufficientia nominis ad loquendum de Deo, accõmodatum est hoc nomen Persona a sanctis patribus in Niceno concilio, ut quæque posset sumi pro relatiuo, & præcipue in plurali, cum dicimus q pater, & filius & Spiritus sanctus sunt tres personæ: vel cum termino partitiuo adiuncto, ut cum dicitur alia est persona patris, alia filii: vel cum dicitur, filius est alius a patre in persona: in singulari aut cum absolute prædicatur, potest indifferenter significare essentiam vel personam, ut cum dicitur, pater est persona, vel filius est persona. Et hæc videtur esse opinio magistri in primo Sententiarum: sed non videtur sufficienter dici. Non enim absque ratione ex propria significatione nominis sumpta, sancti patres diuinitus inspirati, hoc nomen inuenerunt ad confessionem verae fidei exprimendam. Et præcipue quia dedissent occasionem erroris dicendo tres personas, si hoc nomen Persona significat essentiam absolute, & ideo alii dixerunt quod simul significat essentiam, & relationem: sed non æqualiter, sed vnum in recto, & aliud in obliquo. Quorum quidam dixerunt, quod significat essentiam in recto, & relationem in obliquo: quidam autem econuerso. Sed neutri dubitationem solunt, quia si essentiam in recto significat, non deberet pluraliter prædicari, si vero relationem, non deberet ad se dici, nec de singulis prædicari, & ideo alii dixerunt quod significat vtrumque in recto. Quorum quidam dixerunt quod significat essentiam, & relationem ex æquo, & neutrum circa aliud ponitur. Sed hoc non est intelligibile, quia quod non significat vnum, nihil significat. Unde omne nomen significat vnum in vna acceptione, ut dicit Philosophus in quarto Metaphysic. & ideo alii dixerunt quod relatio ponitur circa absolutum. Quod quidem difficile est videre, cum relationes non determinent essentiam in divinis. & ideo alii dixerunt q non significat absolutum siue substantiam, quæ est essentia, sed quæ est hypostasis: hoc enim relatione determinatur. Quod quidem verum est, sed per hoc dictum nihil nobis manifestatur. Minus enim est nobis manifestum nomen hypostasis, vel subsistentiæ, q nomen personæ. Et ideo ad euentiam huius questionis, sciendum quod propria ratio nominis est, quam significat nomen secundum Philosophum Q6. dist. S. Tho. L 3 phum

Vide 1. par. q. 29. art. 4

Et. 1. d. 23. art. 3. Et. d. 62. q. 1. ar. 1

Lib. 1. sent. distinct. 25.

Lib. 4. com. 10. tom. 3.



Lib. 4. com. 18. tom. 3.

phum in. 4. Metaph. Id autem, cui attribuitur nomē, si sit recte sumptum sub re significata per nomē, sicut determinatū sub indeterminato, dicitur supponi per nomen: si autem non sit recte sumptum sub re nominis, dicitur copulari per nomen: sicut hoc nomē animal significat substantiam animatam sensibilem, & album significat colorem disgregatum visus. Homo vero recte sumitur sub ratione animalis, sicut determinatum sub indeterminato. Est enim homo substantia animata sensibilis, tali anima, scilicet rationali: sub albo, vero quod est extra essentiam eius, non directe sumitur. Vnde homo supponitur nomine animalis, copulatur vero nomine albi. Et quia inferius quod supponitur per nomen commune, se habet ad commune sicut determinatum ad indeterminatum, id quod erat suppositum sit significatum, determinatio ne appositura ad commune: animal enim rationale significat hominem. Sed sciendum, quod aliquid significat dupliciter, vno modo formaliter, & alio modo materialiter. Formaliter quidem significatur per nomē id, ad quod significandum nomen est principaliter impositum, quod est ratio nominis, sicut hoc nomē homo, significat aliquid compositum ex corpore, & anima rationali: materialiter vero significat per nomē, illud, in quo talis ratio saluatur, sicut hoc nomē Homo, significat aliquid habens cor & cerebrum, & huiusmodi partes, sine quibus non potest esse corpus animatum anima rationali. Secundum hoc ergo dicendum est, quod hoc nomen Persona, communiter sumpta, nihil aliud significat, quam substantiam indiuiduam rationalis naturae. Et quia sub substantia indiuidua rationalis naturae continetur substantia indiuidua, id est, incommunicabilis, & ab aliis distincta tam Dei, quam hominis, quam etiam Angeli, oportet quod persona diuina significet subsistens distinctum in natura diuina: sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana: & haec est formalis significatio tamen personae diuinae quam personae humanae. sed quia distinctum subsistens in natura humana, non est nisi aliquid per indiuiduale materiā indiuiduatū, & ab aliis diuersum: ideo oportet quod hoc sit materialiter significatū, cum dicitur persona humana. Distinctum vero incommunicabile in natura diuina, non potest esse, nisi relatio: quia omne absolutū est cōe, & indistinctum in diuinis: relatio autem in Deo est idem secundum rem, quod eius essentia. Et sicut essentia in Deo id est, & habens essentiam, ut deitas & Deus: ita id est relatio, & quod per relationē refertur. Vnde sequitur quod id sit relatio, & distinctū in natura diuina subsistens. patet ergo quod persona cōiter sumpta, significat substantiā indiuiduam rationalis naturae: persona vero diuina, formalis significatione, significat distinctū subsistens in natura diuina. Et quia hoc non potest esse, nisi relatio vel relatiuū: ideo materialis significatione significat relationē, vel relatiuū. Et per hoc potest dici quod significat relationē per modū substantiā, non quod est essentia, sed quae est hypostasis: sicut & relationem significat, non ut relationem, sed ut relatiuum, id est, ut significatur hoc nomine, Pater, non ut significatur hoc nomine, paternitas. Sic enim relatio significata includitur obliqua in significatione personae diuinae: quae nihil aliud est, quam distinctum relatione subsistens in essentia diuina.

Ad primum ergo dicendum, quod quid non solum querit de essentia, sed quandoque etiam de supposito: ut quid natat in mari, piscis. Et sic ad quid respondendum est per nomen, persona.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod per modū significandi huius nominis persona, dicitur Au. Id est Deo esse, quod persona est. Non enim significat per modum relationis, sicut pater & filius. Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod hoc prouenit ex formali significatione personae, quod ad se dicitur, & ad aliud non refertur. Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod essentia est cōis re in diuinis, sed persona secundum rationem tantum: sicut & hoc nomē relatio. Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod in diuinis nihil est diuersificatum secundum esse, cum ibi sit tantum vnum esse: hoc autem est contra rationem vniuersalis. Et ideo non est ibi vniuersale, licet sit ibi vnum secundum rationem, & non secundum rem. Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod hoc quod persona aliud significat in Deo, & in homine, pertinet ad diuersitatem suppositionis, magis quam ad diuersam significationem huius cōis, quod est persona. Diuersa autem suppositio non facit aequiuocationem, sed diuersam significationem. Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod licet relatio accidat ei, quod significatur communiter per hoc nomen persona: non tamen accidit personae diuinae, sicut ostensum est. Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod obiectio illa procedit de formali significatione nominis, & non de materiali. Et similiter dicendum ad nonum. Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod substantia prima dicitur absoluta, quasi ab alio non dependens: relatiuū autem in diuinis non excludit absolutū, quod est ab alio non dependens, sed excludit absolutum quod ad aliud non refertur. Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod ista propositio, Nulla relatio est substantia, est immedia, si accipiat relatio, & substantia quae sunt in genere: sed Deus non limitatur terminis alicuius generis, sed habet in se perfectiones omnium generum. Vnde non distinguitur in eo secundum rem relatio, & substantia. Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod per se existens, opponitur ad non per se existens, non autem ei quod est ad aliquid. Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod persona secundum nomē ad aliud non refertur, per modum quem significat. Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod vnum in diuinis se habet communiter ad essentiam, & relationem: dicimus enim quod essentia est vna, & quod pater est vnus. Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod forte modus ille processionis diuersus, quo dicitur filius procedere per modum intellectus, Spiritus sanctus vero per modū voluntatis, non sufficit ad distinguendum personaliter Spiritum sanctum a filio, cum voluntas, & intellectus non distinguantur personaliter in diuinis: si tamen concedatur quod hoc ad eorum distinctionem sufficiat, manifestū est quod pater, a patre per relationem distinguitur, prout vnus eorum, procedit a patre ut genitor, alio ut spiritalis. Et haec relationes constituunt eorum personas. Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod sicut relatio significat, ut distinctus in diuinis: ita relatiuū significat, ut distinctū. In Deo autem non est aliud relatio, & relatiuū, sicut nec essentia, & quod est: & ideo nec distinctus, & distinctū in Deo differunt. Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod proprietates in diuinis non est accidentalis, sed est idem secundum rem ei cuius est proprietates: sed differunt secundum modum intelligendi. Persona ergo non significat relationem prout est proprietates, sed prout est proprietates, & essentiae subsistens. Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod licet vniuersale non possit esse proprietates singularia, potest tamen intelligi, & per consequens significari: & per hoc sequitur si non est aliquid singulariū, quod non sit vniuersale. Non tamen sequitur si non intelligitur aut significatur aliquid singulariū, quod non intelligatur vel significetur vniuersale: hoc enim nomē, Homo, non significat aliquid singulariū hominum, sed solum hominem

Li. 7. de trinitate. c. 6. tom. 1.

In corp. ar.

Ante mediu lib. de trinitate.

Lib. 10. text. 20. to. 3.

En cor. 21.

D. 109.

D. 461. D. 468.

Ante mediu lib. de trinitate.

Li. 10. com. 2. et. 1. 3.

nem in communi. Et similiter hoc nomen, Persona, & si non significet paternitatem neque filiationem neque communem inspirationem, aut processionem: tamen significat relationem in communi, per modum iam dictum: sicut & hoc nomen relatio suo modo.

ARTICVLVS. V.

Utrum numerus personarum sit in diuinis.

Quinto queritur utrum numerus personarum sit in diuinis. Et videtur quod non. Dicit enim Boetius in lib. de Tri. Hoc vere vnum est, in quo nullus est numerus: sed Deus est verissime vnus. ergo in eo nullus est numerus. Sed dicendum, quod in Deo non est numerus simpliciter: sed numerus personarum. Sed contra, semper ad secundum quid, sequitur simpliciter quando determinatio non est diminuens. sequitur enim, Est homo albus. ergo est homo: sed non sequitur, Est homo mortuus. ergo est homo. sed hoc quod dicitur numerus personarum, non est determinatio diminuens, cum persona sit quoddam completissimum. ergo sequitur si est in diuinis numerus personarum, quod sit ibi numerus simpliciter. Præter. Vni opponitur multitudo, secundum Philosophum 10. Metaphy. sed opposita non inueniuntur eidem. Cum ergo in Deo sit summa vnitas, non potest in eo esse aliquis numerus, vel aliqua pluralitas. Præter. Vbi cumque est numerus, ibi est pluralitas vnitatum: vbi autem sunt plures vnitates, ibi est multiplex esse, aliud enim est esse huius vnitatis, & aliud illius. Si ergo in Deo est numerus, oportet quod sit in eo multiplex esse, & ita multiplex essentia, quod patet esse falsum. Sicut vnum est in diuisum, ita multitudo non est sine diuisione: sed in Deo non potest esse aliqua diuisione, cum non sit ibi aliqua compositio. ergo non potest esse in diuinis aliquis numerus. Præter. Omnis numerus habet partes, componitur enim ex vnitatibus: sed in Deo non sunt aliquae partes, cum non sit ibi compositio. ergo in Deo non est numerus. Præter. Illud per quod creatura differt a Deo, non debet Deo attribui: creatura autem differt a Deo per hoc, quod in numero quodam constituta est, secundum illud Sap. 11. Omnia in numero, pondere, & mensura constituti. Numerus ergo non debet poni in diuinis. Præter. Numerus est species quantitatis: in Deo autem non est aliqua quantitas, propter quod si aliquid quantitatem significans in diuinam praedicationem venerit, mutatur in substantiam, ut dicit Boetius in lib. de Tri. Aut ergo numerus nullo modo est in diuinis, aut ad substantiam pertinet, quod est contra fidem. Præter. Vbi cumque est numerus, ibi sunt numeri passiones, ut perfectum, & diminutum, multiplicatio & diuisio, & alia huiusmodi quae consequuntur numerum: haec autem in Deo esse non possunt. ergo in Deo non potest esse numerus. Præter. Omnis numerus finitus est: quod ergo est infinitum non est numerabile. ergo cum deus sit infinitus, in eo non potest esse numerus. Sed dicendum, quod Deus, & si est infinitus nobis, est tamen finitus sibi. Sed contra, verius competit deo quod competit ei secundum seipsum, quam quod competit ei secundum nos. Si ergo Deus est finitus sibi, infinitus autem nobis, verius est finitus quam infinitus, quod patet esse falsum. Præter. Secundum Philosophum in 10. Metaphy. Numerus est multitudo mensurata per vnū: Deus est

mensura non mensurata. ergo in Deo non est numerus. Præter. In Omni natura quae non differt a suo supposito, impossibile est multiplicari supposita illius naturae: propter hoc enim possibile est esse plures homines in vna natura humana, quia hic homo non est sua humanitas. Et ideo multiplicatio indiuiduorum in vna natura humana, consequitur diuersitate principiorum indiuidualium, quae non sunt de ratione naturae communis. In substantiis autem immaterialibus in quibus ipsa natura speciei est suppositum subsistens, non est possibile esse plura indiuidua vnus speciei: sed in Deo maxime est idem natura, & suppositum, quia ipsum esse diuinum quod est natura diuina, est subsistens. Impossibile est ergo quod in natura diuina sint plura supposita, vel plures personae. Præter. Persona est nomē rei. ergo vbi non est numerus rerum, non est numerus personarum: sed in Deo non est numerus rerum. Dicit enim Damascenus quod in diuinis pater, & filius & Spiritus sanctus, re quidem sunt vnum, ratione autem, & cogitatione differunt, ergo in Deo non est numerus personarum. Præter. Impossibile est in aliquo vno esse rerum pluralitatem, absque rerum compositione: Deus autem vnus est. Si ergo in Deo sunt plures personae, quod est esse plures res, sequitur quod in eo sit compositio, quod simpliciter diuinae repugnat. Præter. Absolutū perfectius est quam relatiuū: sed proprietates absolutae, i. attributa essentialia, ut sapientia, iustitia, & hmoi, non constituit in Deo plures personas. ergo nec proprietates relatiuae, ut paternitas, & filiatio. Præter. Ea quibus aliqua ab inuicem distinguuntur, comparantur ad ipsa sicut differentia constitutiua ipsorum. Si ergo personae in diuinis, relationibus distinguuntur, oportet quod relationes sint quasi differentiae constitutiuae personarum: & ita personis diuinis erit aliqua compositio, cum differentia adueniens generi constituat speciem. Præter. Ea quae distinguuntur per formas specie differentes, necesse est specie differre, sicut homo, & equus differunt specie, sicut rationale, & irrationale: paternitas autem, & filiatio sunt relationes specie differentes. ergo si personae diuinae solis relationibus distinguuntur, necesse est quod specie differant, & ita non erunt vnus naturae, quod est contra fidem. Præter. Non est intelligibile quod aliqua sint supposita diuersa, quorum est vnum esse: sed in diuinis non est nisi vnum esse. ergo impossibile est quod sint ibi plura supposita, vel plures personae. Præter. Cum creatio sit proprie actio Dei, oportet quod procedat a quolibet supposito diuinae naturae: impossibile est autem quod haec actio cum sit vna, proueniat a pluribus suppositis, quia vna actio non est, nisi ab vno agente. ergo impossibile est quod diuinae naturae sint plura supposita, siue plures personae. Præter. Diuersitas proprietatum, non facit diuersa supposita in istis inferioribus: non enim per hoc quod hic est albus, & ille niger, est hoc suppositum humanae naturae aliud ab illo: sed per diuersitatem materiae indiuidualis quae est substantia indiuiduorum, hoc suppositū est aliud ab illo. Si ergo in diuinis non est distinctio, nisi per proprietates relatiuas, impossibile est quod sit ibi pluralitas suppositorum vel personarum. Præter. Supremae creaturae sunt Deo similiores, quam infimae: in infimis autem creaturis sunt plura supposita in vna natura, non autem in supremis, sicut in corporibus celestibus. ergo nec in Deo sunt plures personae in vna natura. Præter. Quia tota perfectio speciei inuenitur in vno supposito. Q. d. S. Tho. L. 4. p. 10.

posito, nō sunt plura supposita illi natura, sicut Philosophus pbat in 1. ca. & mun. q. est vn<sup>o</sup> tantū mundus, qā cōstat ex tota sua materia: tota autē pfectio diuinæ naturæ inueniē in vno supposito. Nō ergo sunt plura supposita, vel personæ in vna natura. Sed dicendum, quōd ad plenitudinem gaudij requiritur quōd sit consortium pluriū in diuina natura, quia nullius rei sine consortio potest esse iocūda possessio, vt dicit Boetius. Oportet etiam ad perfectionem amoris, vt vnus diligit alterum quantum seipsum.

¶ 2.4 Sed contra plenitudinem gaudij, & amoris habere in alio, est eius qui nō habet bonitatis sufficientiam in seipso. Vnde Philosophus dicit in 9. Ethic. q. mali qui nō habent delectabile in seipsis, quarunt cum aliis conuersari: boni autem querunt conuersari secum quasi in seipsis causam iocunditatis habentes: diuina autem natura nō potest esse absque omni sufficientia bonitatis, ergo cum vnum suppositum diuinæ naturæ habeat in se, omnem plenitudinem gaudij, & amoris, nō propter hoc oportet ponere in diuinis plura supposita, vel plures personas.

Sed contra est, quōd dicitur primā Ioan. vlt. Tres sunt qui testimonium dant in celo, pater, verbū & Spiritus sanctus.

¶ 2. Præter. Athanasius dicit in simbolo, Totæ tres personæ coæternæ sibi sunt, & coæquales, ergo est in diuinis numerus personarum.

Respondendum, quod pluralitas personarum in diuinis, est de his quæ fidei subiacent, & naturali ratione humana, nec inuestigari, nec sufficienter intelligi potest: sed in patria intelligendum expectatur, cum Deus per essentiam videbitur visione fidei succedente: sed tamen sancti patres propter instantiam eorum, qui fidei contradicunt, coacti sunt & de hoc differere, & de aliis quæ spectat ad fidem, modeste tamē & reuerenter absque comprehendendi præsumptione. Nec talis, inquisitio est inutilis, cum per eam eleuetur animus ad aliquid veritatis capiendum quod sufficiat ad excludendos errores. Vnde Hil. dicit in li. de Tri. Hoc credendo, scilicet pluralitatem personarum in diuinis, incipe, percurrere, perficere, & si nō perueniturum me sciam: tamē gratulabor profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, & si non contingat aliquando: tamen proficiet prodeundo. Ad manifestationem ergo aliqualem huius questionis, & præcipue secundum quōd Aug. eam manifestat, considerandum est quōd omne quod est perfectum in creaturis, oportet Deo attribui, secundum id quod est de ratione illius perfectionis absolute, nō secundum modum quo est, in hoc vel in illo. Nō enim bonitas est in Deo, vel sapientia, secundum aliquod accidens, sicut in nobis: quāuis in eo sit summa bonitas, & sapientia perfecta. Nihil autem nobilius, & perfectius in creaturis inuenitur, quā intelligere: cuius signū est quod inter ceteras creaturas, intellectuales substantiæ sunt nobiliores, & fm intellectum ad Dei imaginem factæ dicuntur. Oportet ergo quod intelligere Deo conueniat, & oīa quæ sunt de rōne eius, licet alio modo conueniat sibi q̄ creaturis. De ratione autē eius quod est intelligere est quōd sit intelligēs & intellectū. Id autem quod est per se intellectum, nō est res illa cuius notitia per intellectum habetur, cum illa quandoq; sit intellecta in potentia tantum, & sit extra intelligentem: sicut cum homo intelligit res materiales, vt lapidem, vel animal, aut aliud huiusmodi: cū tamē oportet quod intellectum sit in intelligente, & vnum cū

ipso. Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectæ, per quam informatur intellectus ad intelligendum. Intellectus enim nō potest intelligere, nisi secundum quōd sit actū per hanc similitudinem: sicut nihil aliud potest operari secundum quōd est in potentia, sed secundum quōd sit actū per aliquam formam. Hæc ergo similitudo se habet in intelligendo, sicut in intelligendi principium: vt calor est principium calefactionis, nō sicut intelligendi terminus.

Hoc ergo est primo, & per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, siue illud sit definitio, siue aliqua enuntiatio, secundum quod ponitur duæ operationes intellectus in 3. de Anima. Hoc autem sic ab intellectu conceptum, dicitur verbum interius: hoc enim est quod significatur per vocem. Nō enim vox exterior, significat ipsum intellectum, aut formam ipsius intelligibilem, aut ipsum intelligere: sed conceptum intellectus, quo mediante, significatur rem, vt cum dico, homo vel homo est animal. Et quantum ad hoc nō differt vtrum intellectus intelligat se, vel intelligat aliud a se. Sicut. n. cū intelligit aliud a se format conceptum illius rei, quod voce significatur: ita cum intelligit seipsum, format conceptum sui, quod voce etiam potest exprimere. Cum ergo in Deo sit intelligere, & intelligendo seipsum, intelligat omnia alia, oportet quod ponatur in ipso esse conceptio intellectus, quæ est absolute de ratione eius quod est intelligere. Si autem possemus comprehendere, intelligere diuinum quid, & quomodo est, sicut comprehendimus intelligere nostrum, nō esset supra rationem conceptio verbi diuini: sicut neque conceptio verbi humani. Possumus tamen scire quid non sit, & quomodo non sit illud intelligere, per quod possumus scire differentiam verbi concepti a Deo, & verbi concepti ab intellectu nostro. Scimus enim primo, quod in Deo est tantum vnum intelligere, nō multiplex: sicut in nobis. Aliud enim est intelligere nostrum quo intelligimus lapidē, & quo intelligimus plantam: sed vnum est Dei intelligere, quo De<sup>o</sup> intelligit, & se, & omnia alia. Et ideo intellectus noster concipit multa verba, sed verbum conceptum a Deo est vnum tantum. Iterum intellectus noster imperfecte plerumque intelligit, & seipsum, & alia: intelligere autem diuinum nō potest esse imperfectum. Vnde verbum diuinum est perfectum, perfecte omnia representans: uerbum autem nostrum frequenter est imperfectum. Iterum in intellectu nostro aliud est intelligere, & aliud est esse: & ideo verbum conceptum in intellectu nostro, cum procedat ab intellectu, in quantum est intellectus, nō vnitur ei in natura, sed solum in intelligere. Intelligere autem Dei est esse eius. Vnde verbum quod procedit a Deo in quantum est intelligens, procedit ab eo in quantum est existens. Et propter hoc verbum conceptum habet eandem essentiam, & naturam, quam intellectus concipiens. Et quia quod recipit naturam in rebus viuentibus dicitur genitum, & filius, verbum diuinum dicitur genitum, & filius. Verbum autem nostrum nō potest dici genitum ab intellectu nostro, nec filius eius: nisi metaphoricè. Sic ergo relinquatur, quod verbum intellectus nostri ab intellectu differat in duobus: in hoc scilicet, & quod est ab eo, & est alterius naturæ, subtracta a diuino verbo naturæ differentia, vt ostensum est: relinquatur quod sit differentia secundum hoc solum, quod est ab alio. Cum ergo differentia cāset numerum, relinquatur quod in Deo sit solum numerus relationum. Relationes autem in diuinis nō sunt accidentia, sed

D. 119.

Lib. 3. com. 12. rom. 1.

Lib. 9. ca. 4. nō procul a fine. 10. 3.

In suo sym bolo quod vnus est.

Lib. 2. inter principium & medium

Anselmus in monologio cap. 14. a medio.

D. 75.

vnacūque earum est realiter diuina essentia. Vnde & vnacūque earum est subsistens, sicut diuina essentia, vt sicut diuinitas est idem quod Deus, ita paternitas est idem quod pater, & per hoc pater idem quod Deus. Numerus ergo relationum, est numerus rerum subsistentium in diuina natura. Res autem subsistentes in diuina natura sunt diuinæ personæ, vt ex precedenti articulo patet. Et propter hoc ponimus personarum numerum in diuinis.

Ad primum ergo dicendum, quod Boetius per verba illa intendit excludere numerum a diuina essentia: de hoc enim agit.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod licet personæ in quantum sunt subsistentes nō habeant, quod diminuāt de ratione numeri: habent hoc tamen in quantum sunt relationes. Nā distinctio fm relationes est minima, sicut & relatio minimū habet de ente, inter omnia genera.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod vnitas & pluralitas attribuantur Deo nō secundum idem: sed vnitas secundum essentiam, pluralitas fm personas: vel vnitas secundum absolutam, pluralitas secundum relationes.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod cum pluralitas vnitatum ex aliqua distinctione causetur, vbi est distinctio secundum esse, oportet quod vnitates secundum esse differant. Vbi autem est distinctio secundum relationes, oportet quod vnitates ex quibus consistit pluralitas, solum relationibus ab inuicem distinguantur.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum quod quælibet distinctio sufficienter pluralitatem similem constituendam. Vnde sicut in Deo nō est diuisio secundum absolutam, quæ sine cōpositione esse nō potest, sed solum distinctio relationum: ita nō est in Deo pluralitas quæ ad absolutam, sed solum quæ ad relationes, vt iam dictum est.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod vnitates semper sunt partes numeri, si loquamur de numero absoluto quo numeramus: si autem loquamur de numero qui est in rebus, nunc nō est ratio totius & partis in numero, nisi sicut inuenitur totum & pars in rebus numeratis. Diuersæ autem relationes in diuinis, nō sunt partes: sicut paternitas & filio nō sunt partes Sortis: quāuis sit pater & filius diuersorum. Vnde nec vnitates relationum comparantur ad numerum relationum, vt partes.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod creatura differt a Deo in hoc, quod producit in numero essentialium principiorū: talis autem nō est numerus personarum.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod numerus qui est species quantitatis causetur ex diuisione continui. Vnde sicut quantitas continua est quid mathematicū, quia est separata a materia sensibili secundum rationem, & nō secundum esse: ita & numerus qui est species quantitatis, qui est etiam subiectū arithmetice, cuius principium est vnum, quod est prima mensura quantitatis. Vnde patet, quod hic numerus nō potest esse in rebus immaterialibus: sed est in eis multitudine, quæ opponitur vni quod conuertitur cum ente: quæ quidem causatur ex diuisione formali, quæ est per quasdam formas oppositas, vel absolutas, vel relatiuas. Et talis numerus est in diuinis.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod illæ passiones consequuntur numerum, qui est species quantitatis, qui nō competit in diuinis, vt dictum est.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod Deus est infinitus secundum perfectionem magnitudinis & sapientiæ & huiusmodi. Vnde in Psal. dicitur, quod sapientiæ eius nō est numerus: sed processio in diuinis secundum quam

multiplcantur personæ diuinæ, nō est in infinitum: nō enim est immoderata diuina generatio, vt Aug. dicit in lib. de Trin. Et ideo nec personarum numerus est infinitus.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod Deus dicitur esse finitus sibi nō quia cognoscat se esse finitum, sed quia ita cōparatur ad se, sicut ad nos comparatur finita: in quantum comprehendit seipsum.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod illa definitio datur de numero secundum quod est in genere quantitatis, ad quod pertinet ratio mensuræ.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum quod in rebus creatis principia indiuiduantia duo habent, quorum vnum est quod sunt principium subsistendi, natura enim communis de se nō subsistit, nisi in singularibus: aliud est quod per principia indiuiduantia, supposita naturæ communis ab inuicem distinguuntur. In diuinis autem proprietates personales hoc solum habent, quod supposita diuinæ naturæ ab inuicem distinguuntur, nō autem sunt principium subsistendi diuinæ essentia. Ipsa enim diuina essentia est secundum se subsistens: sed econuerso proprietates personales habent quod subsistant ab essentia. Ex eo enim paternitas habet quod sit res subsistens, quia essentia diuina cui est idem secundum rem, est res subsistens, vt inde sequatur quod sicut essentia diuina est Deus: ita paternitas est pater. Et ex hoc est etiam quod essentia diuina nō multiplicatur secundum numerum ex pluralitate suorum suppositorum, sicut accidit in istis inferioribus. Nā ex eo aliquid secundum numerum multiplicatur, ex quo subsistentiam habet. Licet autem diuina essentia secundum seipsam (vt ita dicam) indiuiduetur quantum ad hoc quod est per se subsistere: tamen ipsa vna existente secundum numerum, sunt in diuinis plura supposita ab inuicem distincta per relationes subsistentes.

In principis indiuiduantibus duo hæc an madueras

D. 1148.

Lib. 1. ca. 5. videtur esse tom. 2. Eodem loco nunc dicto.

Loco citato in argum.

C

D

Att. præc.

In corp. 2r.

Quæ. præcedenti art. 1. & in isto art.

In corp. 2r.

vna-



QVÆSTIO IX. DE PERS. DIVINIS ART. VII.

men constituunt pluralitatem su ppositorum abinui- cæ distinctorum, cū pluralitas di stinctionē sequatur: distinctio vero formalis fit ex aliqua oppositione.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod in diuinis non differt, quod significatur per modum formæ, & quod signi- ficatur per modum suppositi, vt diuinitas & Deus, paternitas & pater. Et ideo non oportet quod licet proprietates relatiuæ sint quasi differentia con- stituentes personas, quod faciant compositionem ali- quam cum personis constitutis.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod licet pater & filius nō distinguatur abinuiem: nisi paternitate & filiatione, non tamen oportet quod pater & filius quasi specie differant in diuinis, quia paternitas & filatio sunt rela- tiones secundum speciem diuersæ. Non enim istæ relationes se habent ad diuinas personas, vt speciem dantes: sed magis vt supposita distinguentes & cōsti- tuentes. Illud autem quod se habet ad personas diui- nas, vt speciem dās, est natura diuina, in qua filius est similis patri. Nam generans generat sibi similem secu- dum speciem, non secundum indiuiduales proprie- tates. Sicut ergo Sortes & Plato licet non distinguerē- tur adinuiem indiuidualiter, nisi albedine & nigre- dine, quæ sunt diuersæ qualitates secundum speciem, non tamen specie differēt, quia id quod est species albo & nigro, non est species Sorti & Platoni: ita nec sequitur, quod pater & filius specie differant, propter differentiam paternitatis & filiationis secundum spe- cie: licet in diuinis non possit proprie dici aliquid dif- ferre secundū speciem, cum nō sit ibi species & gen<sup>o</sup>.

Ad 19<sup>m</sup> dicendum quod nullo modo conceden- dum est, quod in diuinis sit nisi vnum esse: cum esse semper ad essentiam pertineat, & præcipue in Deo, cuius esse est sua essentia. Relationes autem quæ di- stinguunt supposita in diuinis, non addunt aliud ef- se super esse essentia, quia non faciunt compositionē cum essentia, vt dictum est. Omnis autem forma ad- dens aliquod esse super esse substantiale, facit com- positionem cum substantia, & ipsum esse est acciden- tale: sicut esse albi & nigri. Diuersitas ergo secundum esse, sequitur pluralitatē suppositorū: sicut & diuersi- tas essentia in rebus creatis. Neutrū autē in diuinis.

Ad 20<sup>m</sup> dicendum, quod operatio egreditur ab agente ratione formæ, vel virtutis quæ est principiu operationis. Et ideo nihil prohibet a tribus personis, quæ sunt vnus naturæ & virtutis, vnā creationem procedere: sicut si trium calidorum esset vnus nume- ro calor, vnā numero ab eis calefactio proueniret.

Ad 21<sup>m</sup> dicendum, quod formæ indiuiduales, in rebus creatis nō sunt subsistentes, sicut in diuinis: & ideo non est simile.

Ad 22<sup>m</sup> dicendum, quod in rebus creatis ad multitu- dinē suppositorū, sequitur multiplicatio essentia, quod non accidit in diuinis. vnde ratio non sequitur.

Ad 23<sup>m</sup> dicendum, quod licet tota & perfecta di- uinitas sit in qualibet trium personarum secun- dum propriū modum existendi: tamen ad perfe- ctionem diuinitatis pertinet vt sint plures modi exi- stendi in diuinis, vt scilicet sit ibi a quo alius & ipse a nullo, & alius qui est ab alio. Nō, n. esset omnimoda perfectio i diuinis, nisi esset ibi pcessio verbi & amoris.

Ad 24<sup>m</sup> dicendum quod ratio illa procedit, ac si diuina personæ per essentiam distinguerentur. Sic, n. plenitudo gaudii quam habet pater in filio, esset in aliquo extrinseco, & non haberet pater hoc in seipso: sed quia filius est in patre vt verbum ipsius, non pos-

set esse patri plenum gaudium de seipso, nisi in filio: sicut nec homo de seipso gaudet, nisi per conceptio- nem quam de seipso habet.

ARTICVLVS VI.

Vtrum nomen personæ conuenienter possit prædicari pluraliter in diuinis.

SEXTO quæritur vtrum nomen personæ conue- nienter possit prædicari pluraliter in diuinis. Et vi- detur quod non. Persona enim est substantia, vt ex definitione Boetii patet, sed substantia non prædica- tur pluraliter in diuinis, ergo nec persona.

¶ 1 Præt. Alia nomina absoluta prædicantur tantum singulariter in diuinis, vt sapiens, bonus, & huiusmo- di: sed hoc nomē persona est nomen absolutum, ergo non debet prædicari pluraliter in diuinis.

¶ 2 Item nomen personæ a subsistendo sumi videtur, cum significet indiuiduum in genere substantia, & persona dicatur quasi per se vna: subsistere autem ad essentiam pertinere videtur, quæ non multiplicatur in diuinis, ergo nec nomen personæ pluraliter potest prædicari. Sed dicendum, quod licet subsistere sumat ab essentia: tamen dicere possumus quod in diuinis sunt tres subsistentes, & similiter quæ tres personæ.

¶ 3 Sed contra, ea quæ significant essentiam in diui- nis, non possunt prædicari pluraliter, nisi sint adiectiua quæ non trahunt numerum a forma significata: sed a suppositis, cum econuerso sit in substantiis. Vnde dicimus quod in Deo sunt tres æterni, si ly æterni adie- ctive sumatur: si vero substantiue, tunc verum est quod Athanasius dicit, quod non sunt tres æterni: sed vn<sup>o</sup> æternus. Hoc autem nomē persona est substantiuū, nō adiectiuum, ergo non debet prædicari in plurali.

¶ 4 Præt. licet adiectiua essentialia prædicentur pluraliter: in diuinis tamē formæ significatæ nō prædicantur pluraliter, sed singulariter tantum. Esti. n. aliquo mo- do dicamus pluraliter tres æternos in diuinis, nullo tamē modo dicimus tres æternitates. Esti. ergo aliquo modo possit dici, quod sint tres personæ in diuinis: nullo tamē modo poterit dici, quod sint tres personalitates.

¶ 5 Præt. Sicut Deus significat diuinitatem habentem, ita persona diuina significat subsistentem in diuini- tate: sed sicut dicimus in diuinis tres subsistentes in diuinitate, ita tres habentes diuinitatem. Si ergo hac ratione potest dici, quod in diuinis sint tres personæ: similiter poterit dici, quod sint ibi tres dii, quod est hæreticum.

¶ 6 Præt. Boetius dicit in lib. de Tri. quod ideo non sunt tres dii, quia Deus nō differt a Deo in diuinitate: sed similiter persona diuina non differt a persona diuina aliqua personalitatis differentia, vt videtur, cum cō- mune sit eis hoc quod esse personam, ergo perso- na non potest pluraliter prædicari in diuinis.

¶ 7 Præt. Boetius dicit in lib. de Tri. quod ideo non sunt tres dii, quia Deus nō differt a Deo in diuinitate: sed similiter persona diuina non differt a persona diuina aliqua personalitatis differentia, vt videtur, cum cō- mune sit eis hoc quod esse personam, ergo perso- na non potest pluraliter prædicari in diuinis.

¶ 8 Præt. Athanasius dicit quod alia est persona patris alia filii, alia Spiritus sancti: distinctio autē est cā nume- ri, ergo persona pluraliter debet prædicari in diuinis.

RESPOND. dicendum, quod nomina substantiua, sicut in supra dictū est, trahūt numerū a forma significata, adiectiua vero a suppositis: cui<sup>o</sup> rō est, quia nomina substantiua significant per modum substantia, adiecti- ua vero per modū accidentis, quod indiuiduatur, & mul- tiplicatur per subsistētia substantia vero per seipsam.

Cum

Art. 3. et 4. huius quæ.

D. 150.

In libro de duabus turis in 1. pagina 1. principia

Art. 4. huius quæ.

In symbol. fidei quod in ecclesi. canatur.

Ante me- diam lib. de trinit.

Lib. 7. cap. 4. tom. 3.

Cap. 2. cel. Hier. et ca. 12. de diui. no. a medio et cap. 4. circa mediū

D. 97.

1. p. 4. 10. art. 4.

D. 18.

Cum ergo hoc nomen persona sit substantiuū, oportet ex forma significata ipsius considerare, vtrū possit pluraliter prædicari: forma autē significata nomine psonæ nō est natura absolute, quæ sic idē significat nomine hominis, & nomine psonæ humanæ, quod patet esse falsum: sed nomine psonæ significat formaliter incō- cabilitas, siue indiuidualitas subsistētis in natura, sicut ex pmissis patet. cū ergo proprietates faciētes esse di- stinctū, & incōcabile in diuinis sint plures, oportet quod nomen personæ pluraliter prædicetur in diuinis: si- cut et in humanis pluraliter prædicatur nomen psonæ, propter pluralitatem principiorum indiuiduatum.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod persona est substantia indiuidua, quæ est hypostasis: & hoc plura- liter prædicatur, sicut patet ex vsu græcorum.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod nomē psonæ absolute ex mō signi- ficatū: significat tñ relationē, sicut ex pmissis patet.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod nomē psonæ nō designat hoc so- lū quod est subsistere, quod videtur ad essentiam pertinere: sed etiā hoc quod est distinctum esse, & incōmunicabile, quod est propter proprietates relatiuas in diuinis.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod forma significata per nomen personæ non est essentia absolute, sed illud quod est principium incommunicabilitatis siue indiuiduatio- nis: & ideo pluraliter prædicatur, licet sit nomen sub- stantiuum: & propter hoc etiam quia sunt plures p- prietates distinguentes in diuinis, dicuntur esse per plures personalitates. Vnde patet solutio ad 5.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod hoc nomen Persona significat subsistentem in natura diuina, cum distinctione, & incommunicabilitate: hoc autem nomen Deus signi- ficat habentem diuinam naturam, nihil importās de distinctione vel incōcabilitate: ideo non est simile.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod licet Deus a Deo nō differat ali- qua differentia diuinitatis, quia non est nisi vna diui- nitas numero: persona tamen diuina differt a psona diuina, differentia psonalitatis, quia ad psonalitatem p- tinet in diuinis etiam proprietas distinguens psonas.

ARTICVLVS VII.

Vtrū termini numerales prædicentur de diuinis personis.

SEPTIMO quæritur quomodo termini numera- les prædicentur de diuinis personis, vtrū. s. positi- ue, vel remotiue tantū. Et videtur quod positiue. Si enim nihil ponunt in diuinis tunc qui dicit tres personas, nihil dicit quod sit in Deo, ergo, & qui negat tres psonas, nihil negat de Deo quod sit in ipso. Non ergo contra veritatem loquitur, & ita non est hæreticus.

¶ 1 Præt. Secundum Dion. in lib. de Diui. no. tribus modis dicitur aliquid de Deo, scilicet per negationē, per eminentiam, & per causam. Quocumque autem istorum modorum termini numerales prædicentur in diuinis, oportet quod aliquid ponant. Quod qui- dem manifestum est, si quidem prædicentur per emi- nentiam vel per causam: similiter autem, & si prædi- centur negatiue. Non enim sic aliqua negatur de deo, vt idem Dion. dicit, quasi omnino ei desint: sed quia non eodem modo ei cōueniunt sicut, & nobis. Opor- tet ergo omnibus modis, quod termini numerales aliquid ponant in Deo.

¶ 2 Præt. Quicquid prædicatur de Deo, & creaturis, nobiliori modo de Deo quā de creaturis prædicatur: termini autem numerales de creaturis prædicantur positiue, ergo multo magis de Deo.

¶ 3 Præt. Multitudo, & vnitas importata per terminos numerales, secundū quod prædicantur de Deo, non

sunt in intellectu tantum: quia sic non essent tres pso- næ in Deo, nisi sū intellectu, quod pertinet ad hæresim Sabellianā. ergo oportet quod sint aliquid in ipso Deo se- cundum rem: & ita positiue de Deo dicuntur.

¶ 4 Præt. sicut vnū est in genere quantitatis, ita bonū est in genere qualitatis: in Deo autē nec est quātitas, nec qualitas, nec aliqd accidens, & tñ bonū nō prædicat de Deo remotiue, sed positiue, ergo & similiter vnū, & per consequens multitudo quam constituit vnum.

¶ 5 Præt. Quatuor prima entia dicunt. s. ens, vnū, verū, & bonū: sed tria eorū. s. ens, verū, & bonū dicuntur de Deo positiue, ergo & vnū, & p cōsequēs multitudo.

¶ 6 Præt. Multitudo & magnitudo pertinent ad duas species quantitatis, quæ sunt discreta quantitas, & cōti- nua: sed magnitudo prædicatur de Deo positiue, cū dicitur, Magnus Dominus, & magna virtus eius, ergo & multitudo, & vnum.

¶ 7 Præt. Creaturæ Dei similitudinem præferunt, se- cundum quod in eis vestigium diuinitatis apparet: sed se- cundum August. quælibet creatura vestigium quod- dam diuinæ trinitatis in se habet, in quantum est ali- quid vnū & specie formatum, & ordinem aliquem ha- bet, ergo creatura est vna ad similitudinem Dei: sed vnū prædicatur de creatura positiue, ergo & de Deo.

¶ 8 Præt. Si vnū prædicat de Deo priuatiue, oportet quod ali- quod remoueat: & non nisi multitudinē. Multitudinē autem nō remouet: non enim sequitur, si est vna per- sona, quod non sint plures. Vnum ergo non dicitur remotiue de Deo, & per consequens, nec multitudo.

¶ 9 Præt. Priuatio nihil constituit. Vnum autem con- stituit multitudinem, non ergo dicitur priuatiue.

¶ 10 Præt. Nulla priuatio est in Deo, quia priuatio omnis pertinet ad defectū: vnum autem prædicatur de Deo, ergo non significat priuationem.

¶ 11 Præt. Aug. dicit in lib. de Tri. quod quicquid prædicat de Deo, prædicat sū substantiā, vel secūdu relationē. Et Boetius etiam dicit in suo lib. de Tri. quod oia quæ ve- niūt in diuinā prædicationē, mutantur in substantiā præ- ter ad aliquid. Si ergo termini numerales prædicant de Deo, oportet quod significant substantiam, vel rela- tionē: & ita oportet quod positiue de Deo prædicent.

¶ 12 Præt. vnum & ens conuertuntur, & videntur ef- se synonyma: sed ens prædicatur de Deo positiue, er- go & vnum, & per consequens multitudo.

¶ 13 Præt. Si vnum prædicat de Deo remotiue, oportet quod remoueat multitudinē tāquā sibi oppositā: hoc autē nō potest esse, cū multitudo cōstituitur ex vnita- tibus: vnum autē oppositorū nō constituitur ex alio, ergo vnum non prædicatur de Deo remotiue.

¶ 14 Præt. Si vnū dī p remotionē multitudinis, oportet quod vnū opponat multitudini, sicut priuatio habi- tui. Habitus autē est naturaliter prior priuatione, & etiā sū rationē, quia priuatio nō potest definiri, nisi p habitū, ergo multitudo erit prior vno secundū natu- ram, & secundum rationem, quod vī inconueniens.

¶ 15 Præt. Si vnum & multa in diuinis prædicantur remotiue, oportet quod vnum remoueat multitudinem, & multitudo remoueat vnitatē. Hoc autē est incon- ueniens, quia sequeretur circū<sup>o</sup> vni<sup>o</sup> & multi, vt dicat quod vnum est quod non est multa, & multa sunt, quæ non sunt vnum, & sic per ista nihil fieret notū. Nō est ergo dicendum, quod vnum & multa in Deo dicantur priuatiue.

¶ 16 Præt. vnū & multa cū se habeant, vt mensura & mensuratum, videntur opponi adinuiem relatiue: in relatiue autem oppositis vtrumque dicitur positiue, ergo tā vnū quā multa positiue, prædicant de Deo.

¶ 17 Præt. Multitudo, & vnitas importata per terminos numerales, secundū quod prædicantur de Deo, non

10. de trinit. ca. 11. et li. 21. cap. 12. et 7. tom. 3.

Lib. 5. ca. 5. tom. 3. In medio li. de trinit.

Cap. 2. de li.

q. præced. art. 3. & 4.

Vnitatis laudata, & trinitas q̄ est super omnia diuinitas, non est neq; vnitas, neq; trinitas, quā a nobis aut alio quodā existentium sit cognita. Videret ergo q̄ termini numerales per remotionem dicantur de Deo.

Lib. 7. ca. 4. tom. 3

¶ 2 Præt. Aug. dicit 7 de Tri. Quæ sunt humana inopia quid tria diceret, & dixit substantias siue personas. Quibus nominibus nō diuersitatem intelligi voluit, sed singularitatem noluit. Sunt ergo huiusmodi termini numerales introducti in diuinis, magis ad remouendum, quā ad ponendum.

¶ 3 Præt. Vnum, & multitudo, siue numerus, sunt in genere quantitatis: in Deo autē nō pōt esse aliqua quantitas, cū quantitas sit accidens, & dispositio materiæ. Termini ergo numerales in Deo nihil ponunt. Sed dicendū q̄ licet quantitas fm rōnē sui generis, vel fm rōnē accidentis, nō possit esse in Deo: tamen secundū rōnē speciei aliqua quantitas potest prædicari de Deo: sicut aliqua qualitas, vt scientia, vel iustitia.

¶ 4 Sed contra, illæ solæ species qualitatis in diuinā prædicationem assumuntur, q̄ secundū rōnē suæ speciei nullā imperfectionē important, sicut scientia, iustitia, & æquitas: non autem ignorantia nec albedo. Omnis autē quantitas secundū rōnē suæ speciei imperfectionē importat: cum. n. quantum sit qd̄ est diuisibile, species quantitatis distinguuntur secundū diuersos modos diuisionis: sicut pluralitas est, q̄ diuisibilis est in non continua, linea autē q̄ est diuisibilis secundum vnā dimensionē, superficies autē secundū duas, corpus vero secundū tres. Diuisio autem, perfectioni diuinæ simplicitatis repugnat. Nulla ergo quantitas secundū rōnē suæ speciei pōt prædicari de Deo. Sed dicendū, q̄ distinctio per relationes, quæ facit numerum personarū in diuinis, non importat imperfectionem in Deo.

¶ 5 Sed contra, Omnis diuisio vel distinctio aliquam multitudinem causat: non autem omnis multitudo est numerus, qui est species quantitatis: cum multitudo, & vnum circumueant omnia genera. Non ergo omnis diuisio vel distinctio sufficit ad constituendū numerū, q̄ est species quantitatis, sed sola illa diuisio q̄ est fm quantitate, qualis nō est distinctio relationū. Sed dicendū, q̄ ois multitudo est species quantitatis, & ois diuisio sufficit ad constituendam speciem quantitatis.

¶ 6 Sed contra, ad positionem substantiæ non sequitur positio quantitatis, cū substantia possit esse sine accidente: sed positus solis formis substantialibus, sequitur distinctio in substantijs, ergo nō q̄libet distinctio constituit multitudinē q̄ est accidens, & species quantitatis. ¶ 7 Præt. Discretio q̄ constituit numerū q̄ est species quantitatis, opponitur continuo: discretio autē continuo opposita est q̄ consistit in diuisione cōtinui, ergo sola diuisio continui quæ non cōpetit Deo, causat numerū qui est species quantitatis: & ita non pōt prædicari de Deo numerus qui est species quantitatis.

¶ 8 Præt. Qualibet substantia dicitur vna. aut ergo est vna per essentia suā, aut per aliquid aliud: si per aliqd̄ aliud, cū & illud oporteat esse vnum, necesse est q̄ & illud per se sit vnū, vel per aliquid aliud, & illud iterum per aliud, impossibile est autē q̄ hoc procedat in infinitum, ergo statim alicubi melius est ergo q̄ stet in primo, vt scilicet substantia per seipsam sit vna. Nō ergo vnū est aliquid additū substantiæ, & ita nō videt significare aliquid positue. Sed dicendū, q̄ substantia nō est vna p̄ seipsam, sed p̄ vnitate ei accidentē: vnitas autē est per se vna. Prima. n. denominant seipsa, sicut bonitas est bona, veritas est vera, & similiter vnitas est vna: ¶ 9 Sed contra, hmoi seipsa denominat, pp hoc q̄ sunt

primæ formæ: nam secundæ formæ non denominant seipsas, sicut albedo nō est alba. Quæ autē se habet ex additione ad aliud, non sunt prima. ergo vnitas & bonitas non se habent ex additione ad substantiam.

¶ 10 Præt. Secundū Philos. in 5. Metaphy. omnia dicuntur vnum inquantū nō diuiduntur. Hoc autē qd̄ est non diuidi, nō ponit aliquid: sed solum remouet, ergo vnum non prædicatur positue: sed remouet in diuinis. Et p̄ cōsequens multitudo q̄ constituitur ex vnis.

R E S P O N. Dicendum, q̄ de vno & multo diuersa inueniuntur, quæ etiā opud Philosophos fuerunt occasio diuersa sentiendū. Inuenitur. n. de vno, quod est principium numeri, & q̄ conuertitur cum ente: si militer inuenitur de multo q̄ pertinet ad quandā speciem quantitatis, quæ dicitur numerus: & iterum q̄ circuit omne genus sicut & vnum, cui videtur multitudo opponi. Fuerunt ergo aliqui inter Philosofos, qui non distinxerunt inter vnum, quod conuertitur cum ente, & vnum quod est principium numeri, est manes q̄ neutro modo dictū vnum aliquid super substantiam adderet: sed vnum quolibet modo dictū significare substantiam rei. Ex quo sequebatur quod numerus, qui ex vnis componitur, sit substantia omnium rerum secundum opinionem Pythagoræ & Platonis.

Quidam vero non distinguentes intervnu, quod conuertitur cum ente, & vnum quod est principium numeri, crediderunt e cōtrario, quod vtrolibet modo dictū vnū, adderet aliquid esse accidentis supra substantiam, & per consequens omnis multitudo oportet quod sit aliquod accidens pertinens ad genus quantitatis. Et hæc fuit positio Auicennæ, quam quidē videntur secuti fuisse omnes antiqui doctores. Non .n. intellexerūt per vnum & multa, nisi aliquid pertinēs ad genus quantitatis discretæ. quidam vero fuerunt qui attendentes quod in Deo nulla quantitas esse pōt, posuerunt quod termini significantes vnum vel multa de Deo non ponunt aliquid: sed remoueat tantū.

Non enim possent ponere, nisi quod significant, scilicet quantitatem discretam, quæ nullo modo potest esse in Deo. Sic ergo secundum eos vnū dicitur de Deo ad remouendum multitudinem quantitatis discretæ: termini vero significantes pluralitatem, dicuntur de de Deo ad remouendum vnitatem quæ est principii quantitatis discretæ. Et hæc videtur fuisse opinio magistri, quæ ponitur in vigesima quarta distinctione primi Sententiarum. Quæ quidem supposita suæ opinionis radice, scilicet quod omnis multitudo significaret quantitatem discretam, & omne vnum esset eiusdem quantitatis principium, inter omnes rationabilior inuenitur. Nam & Diony. dicit in 2. cap. Cæle, hierar. q̄ negationes sunt maxime veræ in Deo: affirmationes vero sunt incompactæ. Nō enim scimus de Deo quid est, sed magis quid non est vt Damasc. dicit. Vnde & Kabby Moyses omnia quæ affirmatiue videtur dici de Deo, dicit magis esse introducta ad remouendum, q̄ ad aliquid ponendum. Dicimus enim Deum esse viuum, ad remouendum ab eo illum modū essendi, quæ habent res quæ apud nos nō viuunt: non ad ponendū vitā in ipso, cum vita & omnia huiusmodi nomina sint imposita ad significandum quasdam formas, & perfectiones creaturarū, quæ lōge absunt a Deo: quāuis hoc non sit vsurqueaque verum. Nam sicut dicit Diony. in lib. de Diui. nomi. sapientia & vita, & alia huiusmodi non remouentur a Deo quasi ei desint: sed quia excellentius habet ea, quā intellectus humanus capere vel sermo significare possit. Et ex illa p-

fectione.

Lib. 6. ca. 11. et 12.

Vide. i. pp. q. 30 art. 2. d. 2. q. 1. art. 3.

Lib. 1. dist. 24.

Cap. 2. non pronuntium medium Lib. 1. ca. 4

Cap. 1. 1. medio illi

sectione diuina descendunt perfectiones creatæ, secundum quādā similitudinē imperfectā. Et ideo de Deo, secundū Diony. non solum dicitur aliquid per modū negationis, & p̄ modū causæ, sed et per modū eminentiæ: sed quicquid sit de spiritibus penetrantibus, certū est q̄ materiales dispositiones remouentur omnino a Deo. Vnde cū quantitas sit dispositio materiæ, si termini numerales non significant nisi qd̄ est in genere quantitatis, necesse est q̄ de Deo non dicantur nisi ad remouendum q̄ significant, sicut Magister posuit. Nec sequitur ex eius positione circulus, dū vnitas remouet multitudinem, & multitudo vnitatem: quia remouetur a Deo vnitas, & multitudo que sunt in genere quantitatis, quorū neutrum de Deo dicitur. Et sic vnitas dicta de Deo, q̄ remouet multitudinem non remouetur: sed alia vnitas, quæ de Deo dici non potest. Quidam vero non intelligentes, q̄ nomina affirmatiua, ad remouendum possunt in prædicationem diuinā induci, nec iterum ponentes vnum, & multa, nisi qd̄ est in genere quantitatis discretæ, quæ in Deo, ponere nō audebāt, dixerunt q̄ termini numerales nō prædicantur de Deo quasi dictiones significantes aliquā rem cōceptam: sed quasi dictiones officiales, exercentes aliquid in diuinis. I. distinctionem ad modum syncategorematicæ dictionis. Quod quidē fatuū apparet, cum nihil tale ex horum terminorum significatione possit haberi. Et ideo alij dixerunt q̄ prædicti termini aliquid positue ponunt in Deo, licet supponant quod vnum & multa, sunt solum in genere quantitatis, dicunt enim q̄ non est incōueniens aliquam speciem quantitatis Deo attribui, licet genus remoueat a Deo: sicut & aliquæ species qualitatris, vt sapientia & iustitia dicuntur de Deo positue, licet in Deo, qualitas esse non possit. Sed illud non est simile, vt in obliuione est tactum. nam omnes species quantitatis ex ratione suæ speciei habent imperfectionem, nō autē omnes species qualitatis. Et præterea quantitas proprie est dispositio materiæ. Vnde omnes species quantitatis sunt mathematica quædam, quæ secundū esse non possunt a materia sensibili separari: nisi tempus & locus quæ sunt naturalia, & magis materiæ sensibili annexa. Vnde patet quod nulla species quantitatis potest in rebus spiritualibus conuenire, nisi secundum metaphorā. Qualitas autem sequitur formam: vnde quædam qualitates sunt omnino immateriales, quæ attribui possunt rebus spiritualibus. Hæc igitur opiniones processerunt, supposito quod idem sit vnum qd̄ conuertitur cum ente, & qd̄ est principii numeri, & quod nō sit aliqua multitudo, nisi numerus qui est species quantitatis: qd̄ quidē patet esse falsum. Nā cū diuisio multitudinem causet, in diuisio vero vnitatem, oportet fm rationem diuisionis de vno & multo iudicium sumi: est autem quædam diuisio, quæ omnino genus quantitatis excedit, quæ est per aliquam oppositionem formalem, quæ nullam quantitatem concernit. Vnde oportet q̄ multitudo hanc diuisionem consequens, & vnum, quod hanc diuisionem priuat, sint maioris cōmunitatis & ambitus, q̄ genus quantitatis. Est autem & alia diuisio secundū quantitatem, quæ genus quantitatis non transcendit. Vnde & multitudo consequens hanc diuisionem, & vnitas eam priuat sunt in genere quantitatis. Quod quidem vnum, aliquid accidentale addit supra id de quo dicitur quod habet rationē mensuræ, aliās numerus ex vnitate constitutus, non esset aliquid accidentis, nec alicuius generis species. Vnum vero, quod conuertitur

Lib. 1. sent. dist. 24.

D. 555.

D. 1079.

tur cum ente, non addit supra ens: nisi negationem diuisionis, non quod significet ipsam in diuisionem tantum: sed substantiam eius cum ipsa. est enim vnū idē qd̄ ens in diuisum. Et similiter multitudo correspondens vni nihil addit supra res multas, nisi distinctionē, q̄ in hoc attenditur q̄ vna earū non est alia, quod quidē non habent ex aliquo superaddito: sed ex proprijs formis. patet ergo quod vnū qd̄ conuertitur cum ente ponit quidē ipsum ens: sed nihil superaddit nisi negationem diuisionis. Multitudo autē ei correspondens addit supra res quæ dicuntur multæ, q̄ vnaquæq; earū sit vna, & q̄ vna earū nō sit altera, in quo consistit ratio distinctionis. Et sic cū vnū addat supra ens vnā negationē, secundū q̄ aliquid est in diuisum in se, multitudo addit duas negationes, prout scilicet aliquid est in se in diuisum, & prout est ab alio diuisū. Quod quidē diuidi est vnum eorū non esse alterum. Dico ergo q̄ in diuinis non prædicantur vnum & multa, quæ pertinent ad genus quantitatis: sed vnum qd̄ conuertitur cum ente & multitudo ei correspondēs. Vnde vnū & multa ponūt quidē in diuinis ea de quib; dicunt: sed nō superaddunt nisi distinctionē & indistinctionem. qd̄ est superaddere negationes, vt supra exposuimus. Vnde concedimus quod quantum ad id quod superaddunt eis de quibus prædicantur, remouet in Deo accipiuntur: in quantum autem includunt in sua significatione ea de quibus dicuntur, positue accipiuntur. vnde ad vtrāque rationem respondendum est.

A D P R I M V M ergo dicendum, quod qui dicit tres personas, aliquid in Deo dicit. I. distinctionē personarum, quam qui negat hæreticus est. Ita autem distinctio non addit aliquid supra personas distinctas.

A D 2<sup>m</sup> dicendum, quod licet in remotione quorūdam a Deo, sit cōintelligenda prædicatione eorūdem de Deo per eminentiam & per causam: tamen quædam solummodo negantur de Deo, & nullo modo prædicantur, sicut cum dicitur, Deus nō est corpus. Et hoc modo posset dici secundum opinionem Magistri, q̄ omnino negatur a Deo quantitas numeralis, & similiter secundū id quod ponimus, omnino negat ab eo essentia diuisio, cum dicitur essentia diuina est vna.

A D 3<sup>m</sup> dicendum, quod in rebus creatis termini numerales, nō ponunt aliquid superadditū rebus de quibus dicuntur: nisi prout significat id qd̄ est in genere quantitatis discretæ, secundū quē modū nō prædicantur de Deo, & hoc pertinet ad perfectionem ipsius.

A D 4<sup>m</sup> dicendum, q̄ vnitas & multitudo q̄ significantur per terminos numerales dictos de Deo, non sunt solū in intellectu nostro, sed sunt in Deo secundū rē: nō tamen pp hoc significatur aliquid positue præter intellectum eorum, quibus ista attribuantur.

A D 5<sup>m</sup> dicendum, q̄ bonum quod est in genere qualitatis: non est bonum quod conuertitur cum ente, quod nullam rem supra ens addit. Bonum autem qd̄ est in genere qualitatis, addit aliquam qualitatem, qua homo dicitur bonus, & simile est de vno, sicut ex dictis patet: sed in hoc differt quod bonū vtroq; modo acceptum, potest venire in diuinā prædicationem, non autem vnum. Non enim est eadē rō de quantitate, & qualitate, sicut ex dictis patet.

A D 6<sup>m</sup> dicendum, q̄ inter ista quatuor prima, maxime primum est ens: & ideo oportet quod positue prædicetur, negatio enim vel priuatio non potest esse primum qd̄ intellectu concipitur: cū semper illud qd̄ negatur vel priuatur sit de intellectu negationis, vel priuationis. Oportet autē q̄ alia tria super ens addant aliquid

In istomert art.

Lib. 1. sent. dist. 14.

In corp. ar.

In cor. art.



aliquid quod ens non contrahat: si enim contraheret ens, iam non esset prima. hoc autem esse non potest, nisi addant aliquid secundum rationem tantum: hoc autem est vel negatio quam addit unum, vel dictum est, vel relatio, vel aliquid, quod natum sit refertur universaliter ad ens. Et hoc est, vel intellectus ad quod importat relationem verum aut appetitum ad quem importat relationem bonum. Nam bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in 1. Ethic. Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod secundum Philosophum in 10. Metaph. multum dicitur dupliciter, uno modo absolute, & sic dicitur per oppositum ad unum, alio modo dicitur comparativum, prout importat excessum quendam respectu minoris numeri, & sic multum opponitur paucis. Similiter autem & magnum potest dupliciter dici, uno modo absolute, prout importat quantitatem continuam, quod dicitur magnitudo: alio modo comparativum, prout importat excessum respectu minoris quantitatis. Primo ergo modo magni non predicatur de Deo, sed secundo, ut importetur eius eminentia super omnem creaturam. Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod verum quod pertinet ad vestigia Dei in creaturis, est verum quod convertitur cum ente: quod quidem ponit aliquid in quantum ponit ipsum ens, cui solum negationem superaddit, ut dictum est. Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod verum oppositum non excludit aliud, nisi ab eo de quo predicatur. Non enim sequitur si Sortes est albus, quod nihil sit nigrum: sed quod ipse non est niger. Sic ergo sequitur quod si patris persona est una, quod patris persona non sunt plures: non autem sequitur quod non sint plures personae in divinis. Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod unum non constituit multitudinem ex parte privationis: sed ex parte illa qua ponit ens. Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod sicut dicitur in 5. Metaph. Privatio tribus modis dicitur, uno modo proprie, quando remouetur ab aliquo quod natum est habere, & in quo tempore natum est habere: sicut carere visu, est privatio visus in homine. alio modo communius quando remouetur ab aliquo quod ipsum quidem non est natum habere, sed genus eius: sicut si non habere visum dicitur esse privatio visus in talpa. tertio modo communissime, quando remouetur ab aliquo id, quod a quocumque alio natum est haberi, non tamen ab ipso nec ab alio sui generis: sicut si non habere visum, dicitur esse privatio visus in planta. Et haec privatio tangitur inter privationem veram, & simplicem negationem, habens commune aliquid cum utroque: cum privatione quidem vera, in hoc quod est negatio in aliquo subiecto, unde non competit simpliciter non enti: cum negatione vero simplici, in hoc quod non requirit aptitudinem in subiecto. Per hunc autem modum unum privatione dicitur, & potest simili modo predicari in divinis: sicut & alia quae simili modo predicantur in divinis, ut inuisibilis, & immensus, & homini. Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod termini numerales non addunt aliquid in divinis supra id de quo predicantur: & ideo quando predicatur de essentialibus, significat entiam: quando vero de personalibus, significant relationem. Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod unum & ens conuertuntur secundum supposita, sed in unum addit secundum rationem privationem diuisionis: & pro hoc non sunt synonyma, quia synonyma sunt quae significant idem secundum rationem eandem. Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod unum potest considerari dupliciter, uno modo quantum ad illud quod ponit, & sic constituit multitudinem: alio modo quantum ad negationem quam superaddit, & sic opponitur unum multitudi diuisionis. Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod secundum Philosophum in 10. Meta. Multitudo est prior uno, secundum sensum, si-

In corp. ar.

Li 1. Ethic. in principio tom. 1. Li. 10. com. 20. & 21. tom. 3.

In corp. ar.

Li. 5. in ca. de privatio ne est textus. 27. 10. 3

D. 1059.

Lib. 10. co. 6. tom. 3.

cut totum partibus, & compositum simpliciter, sed unum est prius multitudine naturaliter & secundum rationem. hoc autem non videtur sufficere ad hoc, quod unum opponatur multitudini priuatiue. Nam priuatio est posterior secundum rationem, cum in intellectu priuatiue sit eius oppositum per quod definitur: nisi forte hoc referatur solum ad nominis rationem, prout hoc nomen unum significat priuatiue, nomen vero multitudinis positue. nomina enim imponuntur a nobis secundum quod cognoscimus res. Unde ad hoc quod aliquid significetur per nomen ut priuatio, sufficit qualitercumque sit posterius secundum cognitionem: quamuis hoc non sufficiat ad hoc quod res ipsa sit priuatiua, nisi sit posterius secundum rationem. Et ideo potest melius dici quod diuisio est causa multitudinis, & est prior secundum intellectum quam multitudo. Unum autem dicitur priuatiue respectu diuisionis, cum sit ens indiuisum: non autem respectu multitudinis. Unde diuisio est prior secundum rationem quam unum: sed multitudo posterior, quod sic patet, primum enim quod in intellectu cadit est ens, secundum vero est negatio entis: ex his autem duobus sequitur tertio intellectus diuisionis. Ex hoc .n. quod aliquid intelligitur ens, & intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit diuisum ab eo. Quarto autem sequitur in intellectu ratio unius, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se diuisum. Quinto autem sequitur intellectus multitudinis, prout scilicet hoc ens intelligitur diuisum ab alio, & utrumque ipsum esse in se unum. Quantumcumque enim aliquid intelligatur diuisum, non intelligatur multitudo: nisi quodlibet diuisum intelligatur esse unum. Et sic etiam patet, quod non erit circulus in de finitione unius, & multitudinis. Unde patet responsio ad decimum sextum. Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod unum quod est principium numeri comparatur ad multitudinem, ut mensura ad mensuratum: quod quidem unum positue aliquid supra substantiam addit, ut dictum est. Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod in oppositum obiciuntur, secundum praemissa facile est respondere considerantibus secundum quid veritatem concludant: unum tamen quod in illis obiectionibus tangebatur considerandum est, quod huiusmodi prima, scilicet essentia, unitas, veritas, & bonitas denominant seipsa ea ratione, quia unum, verum, & bonum consequuntur ad ens. Cum autem ens sit primum quod in intellectu concipitur, oportet quod quicquid in intellectum cadit, intelligatur ut ens, & per consequens ut unum, verum, & bonum. Unde cum intellectus apprehendat essentiam, unitatem, veritatem, & bonitatem in abstracto, oportet quod de quolibet eorum predicetur ens & alia tria concreta. Et inde est quod ista denominant seipsa, non autem alia quae non conuertuntur cum ente.

ARTICVLVS. VIII. Vtrum in Deo sit aliqua diuersitas.

Quaeritur vtrum in Deo sit aliqua diuersitas: Et videtur quod sic: quia secundum Philosophum in quinto. Metaphysicorum unum in substantia facit idem, multitudo autem in substantia facit diuersum. In diuinis autem est multitudo secundum substantiam, dicitur. n. Hil. in lib. de Synodis quod pater, & filius & spiritus sanctus sunt per substantiam tria: per conuersionem vero unum, ergo in diuinis est diuersitas.

In corp. ar. ad argu. contrarium.

Lib. 5. com. 20. tom. 3.

In lib. de nodis in prima. 15. a principio merando.

§ 2 Præ. Secundum Philosophum in 10. Metaph. diuersum dicitur absolute, differens vero relatiue. Unde omne differens est diuersum, non autem omne diuersum est differens: sed in diuinis conceditur esse differentia. Dicit enim Dama. differentiam personarum in tribus proprietatibus, id est, paternali & filiali, & processibili recognoscimus, ergo in diuinis est diuersitas. § 3 Præ. Differentia accidentaliter facit alterum solum, differentia vero substantialiter facit aliud, id est diuersum. Cui ergo in diuinis sit differentia, & non possit ibi esse accidentaliter differentia, & per consequens oportet quod sit differentia substantialiter: oportet quod sit ibi diuersitas. § 4 Præ. Multitudo causatur ex diuisione, sicut iam dictum est, ubi autem est diuisio, sequitur diuersitas, ergo in diuinis cum sit multitudo, erit ibi diuersitas. § 5 Præ. Idem & diuersum sufficenter diuidit ens: sed pater non est idem filio, non enim conceditur quod pater generando filium, generet se Deum, ergo filius est diuersus a patre. Sed contra est, quod Hil. dicit in 7. de Trin. Nihil in diuis nouum, nihil diuersum, nihil alienum, nihil separabile. § 2 Præ. Ambro dicit in libro de Trin. Pater & filius diuinitate unum sunt, nec est ibi substantiae differentia nec ulla diuersitas. Respon. Dicendum quod sicut dicit Hieron. Ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis. Et ideo sic loquendum est de diuinis, ut nulla errori occasio praebeat. Fuerunt autem circa diuina duo errores, praecipue cauendi ab illis qui de unitate & trinitate in diuinis loquuntur. Error Arrii qui unitatem essentiae negauit, ponens aliam essentiam esse patris, & aliam filij. Alius error est Sabellij, qui negauit pluralitatem personarum, dicens eundem esse patrem qui est filius. Ad euitandum ergo errorem Arrii, sunt nobis quatuor cauenda in fidei confessione. Primo diuersitas, per quam tollitur unitas essentiae quam consistemus dicendo esse unum Deum. Secundo diuisio, quae obuiat diuinae simplicitati. Tertio disparitas, quae repugnat equalitati diuinarum personarum. Quarto ut non consisteamur filium esse alienum a patre, per quod tollitur similitudo. Similiter contra errorem Sabellij sunt quatuor cauenda. Primo singularitas, per quam tollitur naturae diuinae comunicabilitas: secundo non men vnici, per quod tollitur realis distinctio personarum: tertio consilio, per quam tollitur ordo qui est in diuinis personis: quarto solitudine, per quam tollitur consociatio diuinarum personarum. Consistetur autem contra diuersitatem, unitatem essentiae: contra diuisionem, simplicitatem: contra disparitatem, aequalitatem: contra alienum, similitudinem: contra singularitatem personarum, pluralitatem: contra vnici, distinctioem: contra consusionem, discretionem: contra solitarium, conuersionem & connexionem amoris. Ad primum ergo dicendum, quod substantia accipitur ibi pro hypostasi: non pro essentia, cuius multitudo faceret diuersitatem. Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod licet a quibusdam doctoribus ecclesiae inueniatur nomen differentiae circa diuina: non tamen est communiter utendum nec ampliandum, quia differentia importat distinctionem aliquam secundum formam, quae non potest esse in diuinis, cum forma Dei sit diuina natura, ut Augustinus dicit: sed exponenda est differentia, ut ponatur pro distinctione, quae minimum distinctionis importat: cui etiam secundum relationes, vel secundum solam rationem, aliqua distingui dicantur. Sic etiam exponendum est si inueniatur diuersitas in diuinis, ut potest si dicatur quod diuersa est persona patris a persona filij, accipiendum est diuersum pro distincto. Magis tamen cauendum est nomen diuersitatis in diuinis, quam differentiae.

Lib. 10. co. 24. & 25. 3

Lib. 3. fidei orthodoxae cap. 5.

Art. praec. ad 15. arg.

Lib. 7. non longe a fine. Refertur apud magistrum sententia 4. dist. 13. in fine.

D. 702.

retra: quia diuersitas magis pertinet ad essentialiter diuisionem. Nam qualicumque formarum multitudo, facit differentiam: diuersitas autem fit solum per formas substantiales. Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod licet in diuinis non sit accidens: est tamen ibi relatio, cuius oppositio distinctionem facit in diuinis, non autem diuersitatem. Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod licet in diuinis non sit proprie loquendo diuisio est tamen ibi distinctio per relationes, quae sufficit ad numerum personarum. Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod filius est idem Deus cum patre: non tamen potest dici quod pater se Deum genuerit, filium generando, quia ly se, cum sit reciprocum, refert idem suppositum: pater autem & filius sunt duo supposita diuinis.

ARTICVLVS IX. Vtrum in diuinis sint tres personae tantum, an plures vel pauciores.

Non oportet quaeritur vtrum in diuinis sint tres personae tantum, an plures vel pauciores. Et videtur quod plures dicit enim Augustinus in libro contra maximum, Filius non genuit creatorem: neque enim non potuit, sed non oportuit. In diuinis autem non differt esse & posse, quia nec in aliquibus sempiternis secundum Philosophum in tertio Physic. ergo filius genuit alium filium, & sic sunt duo filii in diuinis: & per consequens plures personae quam tres. Sed dicere quod hoc quod dicit, Neque non potuit, exponendum est, id est, non ex impotentia fuit. § 2 Sed contra, vniciuique supposito alicuius naturae conuenit actus naturae illius, nisi propter eius impotentiam, Generatio autem est actus ad perfectionem naturae diuinae pertinens, alioquin non conueniret patri, in quo non est, nisi quod perfectionis est. Si ergo filius non generat alium filium, hoc erit ex impotentia eius. § 3 Præ. Si filius non potest generare, potest autem generari, habet ergo potentiam ut generetur, non potentiam ut generet: aliud autem est generare, & aliud generari. Cui ergo potentia distinguatur penes obiectum, non erit eadem potentia patris & filij, quod est haereticum. § 4 Præ. Actio & passio in his quae agunt & patiuntur, reducuntur ad diuersa principia: nam agit aliquid per rationem formae in rebus creatis, patitur vero ratione materiae: generare autem & generari significantur per modum actionis & passionis, ergo oportet quod ad diuersa principia referantur. Et sic non potest esse vna potentia qua pater generat, & qua filius generatur. Sed diceretur quod est eadem potentia, in quantum vtraque radicatur in essentia diuina, quae vna est patris & filij. § 5 Sed contra, Potentia calefaciendi & desiccandi radicantur in vno subiecto, scilicet igne: nec tamen est vna & eadem potentia. alia enim qualitas est calor, qui est principium calefaciendi, & alia siccitas, quae est principium desiccandi, ergo vna diuina essentia non sufficit ad hoc, quod sit eadem potentia qua pater generat & filius generatur. § 6 Præ. Omnis sapiens & intelligens, ex sua sapientia aliquam conceptionem habet: sed filius est sapiens & intelligens, sicut & pater, ergo habet aliquam conceptionem. Conceptio autem patris est verbum, quod est filius, ergo filius etiam habet alium filium. Sed diceretur quod verbum dicitur in diuinis non solum personaliter, sed essentialiter: & sic verbum essentialiter dictum potest esse conceptio filij. § 7 Sed contra, verbum dicitur speciem conceptam ordinatam

D. 508.

Lib. 3. ca. 12 circa finem tom. 6.

Lib. 3. com. 32 tom. 2.

Cap. 34.

dinatam ad manifestationem, & ita importat originem. Quae autem importat originem in diuinis, dicuntur personaliter, & non essentialiter. ergo verbum essentialiter dici non potest.

Cap. 60.

§ 8 Præf. Ansel. dicit in monologion, quod sicut pater dicit se, ita & filius & Spiritus sanctus. Idem autem est patrem dicere se, quod generare filium, ut ipse ibidem dicit. ergo filius generat alium filium, & sic idem quod prius.

In dialogo 65. quæ. ca. 7. tom. 4.

§ 9 Præf. Ex hoc probatur quod Deus generet, quia generationem aliis tribuit, secundum illud Isai. ultimo. Si ego qui generationem ceteris tribuo, sterilis ero, dicit Dominus. Sicut autem pater dat generationem, ita & filius: quia indiuisa sunt opera trinitatis, & filius generat filium.

§ 10 Præf. August. dicit in libro ad Orosium, quod pater generat filium natura. Damasc. etiam dicit quod generatio est opus naturæ. Eadem autem est natura patris & filij, ergo sicut pater generat, ita & filius. Sicut ergo plures filii in diuinis, & ita plures personæ quæ res. Sed dicendum, quod ea ratione non possunt esse plures filii in diuinis, quia non potest ibi esse nisi una filiatio: forma enim vnius speciei non multiplicatur, nisi per diuisionem materiam, quæ nulla est in diuinis.

§ 11 Sed contra, omnis differentia nata est facere pluralitatem: potest autem esse differentia inter duas filiationes, non solum ex materia, sed etiam ex hoc quod hæc filiatio est talis, illa vero talis. ergo nihil prohibet plures filiationes ponere in diuinis, licet ibi non sit materia.

§ 12 Præf. Filius procedit a patre, sicut splendor a sole secundum illud Hebr. 1. Cum sit splendor gloriæ: sed splendor etiam potest alium splendorem producere. ergo & filius potest alium filium generare. Et sic sequitur, quod in diuinis sint plures filii, & personæ plures tribus.

§ 13 Præf. Spiritus sanctus est amor, quo pater diligit filium: sed etiam spiritus sanctus amat patrem. ergo oportet quod sit alius spiritus quo pater amat spiritus sanctum, & sic quatuor sunt personæ in diuinis.

Ca. 4. de diu. nom. circa princip.

§ 14 Præf. Secundum Dionysium bonum est communicatiuum suæ bonitatis autem spiritui sancto appropriatur, sicut potentia patri, & sapientia filio. ergo propriissime ad spiritum sanctum pertinet e videtur, quod natura diuina alij personæ communicet, & sic sunt plures tribus personis in diuinis.

2. de anima tom. 4. tom. 2.

§ 15 Præf. Secundum Philosophum in 4. Meteororum, Perfectum vnumquodque est, quando potest sibi simile ex se producere: Spiritus autem sanctus est perfectus Deus. ergo potest aliam diuinam personam producere. ergo &c.

§ 16 Præf. Filius a patre diuinam naturam non recipit perfectus, quæm spiritus sanctus: recipit autem filius a patre diuinam naturam non solum passive (ut vita dixerim) quasi ab eo genitus: sed etiam active, quia potest eadem naturam alij communicare. ergo & spiritus sanctus diuinam naturam potest alij personæ communicare.

§ 17 Præf. quod est perfectionis in rebus creatis, oportet Deo attribui: communicare autem naturam ad perfectionem in rebus creatis pertinet, licet modus communicandi aliquam imperfectionem habeat, in quantum talem communicationem consequitur aliqua diuinitas vel aliqua transmutatio generantis. ergo communicare diuinam naturam est perfectionis in Deo: & ita spiritui sancto est attribuendum. procedit ergo a spiritu sancto aliqua diuina persona, & sic sequitur quod in diuinis sint personæ plures tribus.

§ 18 Præf. Sicut diuinitas est quoddam bonum in patre, ita & paternitas. Ex eo autem quod nullius boni sine consortio potest esse iocunda possessio, probatur a quibusdam, quod sunt plures habentes diuinam naturam. ergo pari ratione. sunt plures patres in diuinis: & simi-

liter plures filii, & plures spiritus sancti: & ita personæ plures tribus.

§ 19 Præf. Filius & spiritus videntur distingui ab inuicem in hoc, quod filius procedit a patre per modum intellectus, ut verbum: spiritus sanctus per modum voluntatis, ut amor. Sunt autem plura attributa essentialia, quæm voluntas & intellectus: ut bonitas, potentia, & huiusmodi. ergo plures personæ procedunt a patre quæm filius & spiritus sanctus.

§ 20 Præf. Processio nature plus videtur differre a processione intellectus, quæ processio voluntatis: in rebus autem creatis, processio intellectus, semper concomitatur processio voluntatis: quia quicquid intelligitur, etiam aliquid volunt: processio autem nature non semper concomitatur processio intellectus, quia non in omnibus naturaliter generatur, intellectus inuenitur. Si ergo persona quæ procedit per modum voluntatis ut amor, est alia in diuinis a persona quæ procedit per modum intellectus ut verbum, etiam erit persona quæ procedit per modum nature ut filius. Sunt ergo tres personæ procedentes in diuinis, & vna non procedens: & sic sunt quatuor personæ.

§ 21 Præf. Personæ multiplicantur in diuinis propter relationes, quæ subsistunt: ponuntur autem in diuinis quinque relationes: notiones, scilicet paternitas, filiatio, processio, innascibilitas, & communis spiratio. Sunt ergo quinque personæ in diuinis.

§ 22 Præf. Relationes quæ ab æterno de Deo dicuntur, non sunt in creaturis, sed in Deo: quicquid autem est in Deo, est subsistens, cum in Deo non sit aliquid accidens. Omnes ergo relationes, quæ ab æterno deo conueniunt sunt subsistentes, & per consequens sunt personæ: tales autem sunt infinitæ: nam idea rerum creaturarum ab æterno sunt in Deo, quæ non distinguuntur ab inuicem, nisi per respectum ad creaturas. Sunt ergo infinitæ personæ in diuinis.

§ 23 Sed contra, videtur quod sint pauciores tribus. In vna. n. natura, non est nisi vnus modus communicationis illius nature. vnde secundum Commentum in 8. Phy. Animalia quæ generantur ex femine, non sunt vni speciei cum animalibus ex putrefactione generatis. Diuina autem natura est maxime vna. ergo non potest communicari, nisi vno modo. Sic ergo non possunt esse nisi duæ personæ, vna diuinitate communicans per aliquem modum, & persona per illum modum diuinitatem recipiens.

§ 24 Præf. Hil. in libro de Synodis ostendit filium naturaliter a patre procedere, quia talis existit qualis Deus est: creaturas vero a Deo procedere voluntarie, quia tales sunt quales eas voluit Deus esse, non qualis est Deus: sed spiritus sanctus sicut & filius, talis est qualis est Deus pater. ergo spiritus sanctus procedit naturaliter a patre sicut & filius. Non ergo est distinctio inter spiritum sanctum & filium, ex eo quod filius procedit per modum nature, non autem spiritus sanctus.

§ 25 Præf. natura voluntatis & intellectus, non differunt in Deo nisi secundum rationem tantum, ergo processio per modum nature, & intellectus, & voluntatis, non differunt in Deo nisi ratione tantum. Si ergo per hoc distinguuntur filius & spiritus sanctus, quod vnus procedit per modum nature vel intellectus, & alius per modum voluntatis non erunt distincti: nisi secundum rationem. ergo non erunt duæ personæ, cum pluralitas personarum, rerum pluralitatem importet.

§ 26 Præf. Personæ in diuinis distinguuntur solum secundum relationes originis: ad designandam autem originem sufficiunt duæ relationes, scilicet a quo alius, & qui ab alio. ergo in diuinis non sunt nisi duæ personæ.

§ 27 Præf.

Lib. 7. ca. 4. tom. 3.

Li. 3. c. 2. circa princip. Li. 3. cap. 5.

7. metaph. com. 13. li. 12. ca. 13. & 14.

A medio illius.

Li. 9. c. 1. in fine & c. 2. tom. 3.

Lib. 5. cap. 6. paulo a principio

§ 27 Præf. Omnis relatio exigit duo extrema. sicut etiam in diuinis personæ non distinguuntur, nisi secundum relationem: ita oportet quod sint in diuinis vel duæ relationes, & sic erunt quatuor personæ, vel vna relatio tantum, & sic erunt solum duæ personæ.

SED CONTRA, Videtur quod sint tantum tres personæ in diuinis per hoc, quod dicitur 1. Io. 5. Tres sunt qui testimonium dant in celo. Interrogantibus autem quid tres, respondit ecclesia, quod tres personæ, ut dicit Augustinus de Trinitate. ergo in diuinis sunt tres personæ.

§ 2 Præf. Ad perfectionem diuinæ bonitatis, felicitatis & gloriæ, requiritur quod sit in Deo vera, & perfecta charitas. nihil enim est charitate melius, nihil charitate perfectius, ut dicit Richar. in 3. de Trinitate. Felicitas autem abique iocunditate non est, quæ maxime per charitatem habetur. Ut enim in eodem libro dicitur, Nihil charitate dulcius, nihil charitate iocundius, charitatis delicias rationalis vita nil dulcius experiri, nulla delectatione delectabilius frui. perfectio etiam gloriæ in quadam magnificentia perfectæ communicationis consistit, quam charitas facit: vera autem & perfecta charitas requiritur in diuinis ternarium numerum personarum. Amor enim quo aliquis se tantum diligit, est amor priuatus, & non charitas vera. Alium autem summe Deus diligere non potest, qui non sit summe diligibilis: nec summe diligibilis est, nisi sit summe bonus. Vnde patet quod vera charitas in Deo summa esse non potest, si sit ibi tantum vna persona: nec etiam perfecta, si sint duæ tantum, quia ad perfectionem charitatis requiritur quod amans velit id quod ab eo amatur, etiam æque ab alio diligi. Iudicium namque magnæ infirmitatis est, non posse pati confortium amoris: posse vero pati, signum magnæ perfectionis. Magis grater suscipere, maximo est desiderio requirere, ut dicit Richar. in eodem libro. Oportet ergo si sit in Deo perfectio bonitatis, felicitatis & gloriæ, quod sit in diuinis ternarium personarum numerum.

§ 3 Præf. Cum bonum sit communicatiuum sui, perfectio diuinæ bonitatis requirit, quod Deus summe sua communique. Si autem esset tantum vna persona in diuinis, non summe communicaret suam bonitatem, creaturis. non summe communicat: si vero essent solæ duæ personæ, non communicarentur perfecte delitiæ mutue charitatis. oportet ergo esse secundam personam, cui perfecte communicetur diuina bonitas, & tertiæ cui perfecte communicetur diuina charitatis delitiæ.

§ 4 Præf. Ad amorem tria requiruntur. scilicet amans, id quod amatur, & ipse amor, ut Augustinus dicit in 8. de Trinitate. Duo tantum mutuo se amantes, sunt pater & filius: amor autem qui est eorum nexus, est Spiritus sanctus. sunt ergo tres personæ in diuinis.

§ 5 Præf. Sicut Richardus dicit in 5. de Trinitate. In rebus humanis videbis, quod persona de personis procedit tribus modis: quandoque immediate tantum, sicut Eua de Adam: quandoque mediate tantum, sicut Enoch de Adam: quandoque immediate & mediate simul, sicut Seth de Adam: immediate in quantum eius filius fuit, mediate vero in quantum fuit filius Eua, quæ ab Adam processit. In diuinis autem non potest procedere persona de persona mediate tantum, quia non esset ibi summa germanitas. Relinquitur ergo quod in diuinis sit vna persona: quæ non procedit ab alia. si persona patris a qua procedunt alia personæ, vna immediate tantum. scilicet filius: alia mediate simul, & immediate, scilicet Spiritus sanctus qui ex patre filioque procedit, ergo est personarum ternarius in diuinis.

§ 6 Præf. Inter dare plenitudinem diuinitatis & non accipere, & accipere & non dare, medium est dare & accipere: dare autem plenitudinem diuinitatis & non accipere, pertinet ad personam patris: accipere vero & non dare, pertinet ad personam Spiritus sancti. oportet ergo esse tertiam personam, quæ plenitudinem diuinitatis & det & accipiat. & hæc est persona filij. sunt ergo tres personæ in diuinis.

RESPON. Dicendum, quod secundum positionem hereticorum, nullo modo potest poni certus personarum numerus in diuinis. Intellexit enim Arrius personarum trinitatem hoc modo, quod filius & Spiritus sanctus essent quedam creatura: quod etiam Macedonius de Spiritu sancto sensit. Processio autem creaturarum a Deo non de necessitate certo numero terminatur, cum diuina virtus ex sua infinitate hoc habeat, quod omnem creaturam modum, speciem, & numerum excedat. Vnde si Deus pater omnipotens creauit duas excellentissimas creaturas, quas Arrius dicit filium, & Spiritum sanctum, non est remotum quin alias æquales, vel etiam maiores creare poterit. Sabellius autem posuit, quod pater, & filius, & Spiritus sanctus non distinguuntur: nisi nomine, & ratione. Quæ etiam patet in infinitum posse multiplicari, secundum quod ratio nostra infinitis modis de Deo cogitare potest ex varijs effectibus, & eum diuersimode nominare. Sola autem catholica fides, quæ ponit vnitatem diuinæ nature in personis realiter distinctis, ternarium numeri potest rationem in diuinis assignare. Impossibile enim est, quod vna natura simplex sit: nisi in vno sicut in principio. Vnde Hil. dicit in lib. de Synodis, quod qui confitetur in diuinis duos innascibiles, confitetur duos Deos: unum enim Deum prædicari natura vnius innascibilis Dei exigit. Vnde & quidam philosophi dixerunt, quod in rebus quæ sunt sine materia, non potest esse pluralitas nisi secundum originem. Vna enim natura potest in pluribus esse ex æquo propter materiam diuisionem, quæ in Deo locum non habet. Vnde impossibile est ponere in diuinis, nisi vnam personam innascibilem, quæ ab alio non procedat. Si autem ab eo alij personæ procedat, oportet quod hoc sit per aliquam actionem. Non autem per actionem transeuntem in id, quod est extra agentem, sicut calefacere vel lecare sunt actiones ignis & ferræ, & creatio ipsius Dei: quia sic personæ procedentes essent extra naturam diuinam. Relinquitur ergo, quod processio personarum in vnam naturam diuinam non sit nisi secundum operationes, quæ non transeunt extra: sed manent in operante. Hæc autem in natura intellectuali sunt solæ duæ. scilicet intelligere & velle: secundum autem utramque earum inuenitur aliquid procedens, cum hæc operationes perficiuntur. Ipsum. n. intelligere non perficitur, nisi aliquid in mente intelligeris concipiatur, quod dicitur verbum. Non. n. dicimus intelligere: sed cogitare ad intelligendum antequam conceptio aliqua in mente nostra stabiliatur. Similiter etiam ipsum velle perficitur in amore ab amate per voluntatem procedente, cum amor nihil sit aliud quam stabilimentum voluntatis in bono volito. Verbum autem, & amor in creatura quidem non sunt personæ subsistentes in natura intelligente & volente. Intelligere. n. & velle creature non est esse ei. Vnde verbum & amor sunt quedam superuenientia creaturæ intelligenti, & volenti: sicut accidentia quedam. Cum autem in Deo idem sit esse, intelligere, & velle, necessarium est quod verbum & amor in Deo non accidant: sed subsistant in natura diuina. Non autem est in deo, nisi vnus simplex intelligere, & vnus simplex velle: quia intelligendo essentiam suam, intelligit

Videri. par. q. 3. arti. 1. per totam questionem.

A medio illius. per. 6. pag. 1.

D. 773



omnia, & volendo bonitatem suam, vult omnia quae vult. Nō est ergo nisi vnum verbum, & vnus amor in diuinis. Ordo autem intelligendi & volendi aliter se habet in Deo & nobis. Nos enim cognitionem intellectiuam, a rebus exterioribus accipimus: per voluntatem vero nostram in aliquid exterius tendimus tāquam in finem. & ideo intelligere nostrum, est secundum motum a rebus in animam: velle vero secundum motum ab anima ad res. Deus autem nō accipit scientiam a rebus, sed per scientiam suam causat res: nec per voluntatem suam tendit in aliquid exterius, sicut in finem: sed omnia exteriora ordinat in se, sicut in finem. Est ergo tā in nobis, quā in Deo circulatio quaedam in operibus intellectus, & voluntatis. Nam voluntas redit in id, a quo fuit principium intelligendi: sed in nobis concluditur circulus ad id quod est extra, dū bonum exterius mouet intellectum nostrum, & intellectus mouet voluntatem, & voluntas tendit per appetitum, & amorē in exterius bonum: sed in Deo iste circulus clauditur in seipso. Nam Deus intelligēdo se concipit verbum suum, qd est etiam ratio omnium in intellectum per ipsam, propter hoc qd omnia intelligit in intelligēdo seipsum: & ex hoc verbo procedit in amorē omnium, & sui ipsius. Vnde dixit quidam qd monas monadem genuit, & in se suum reflectit ardorem. postquam vero circulus cōclusus est, nihil vltra addi potest: & ideo nō potest sequi tertia processio in natura diuina, sed sequitur vltimus processio in exteriorē naturam. Sic ergo oportet qd in diuinis sit vna tantum persona non procedens, & duae solae personae procedentes: quarum vna persona procedit vt amor, & alia vt verbum: & sic est personarum ternarius numerus in diuinis. Cuius quidem ternarij similitudo in creaturis apparet tripliciter. Primo quidem sicut effectus representat causam, & hoc modo principium totius diuinitatis, scilicet pater representat per id, qd est primum in creatura, scilicet per hoc qd est in se vna subsistens: verbum vero per formam cuiuslibet creaturae, nam in his quae ab intelligente aguntur, forma effectus a conceptione intelligentis deriuatur: amor vero in ordine creaturae. Nam ex eo qd Deus amat seipsum, omnia ordine quodam in se conuertit. & ideo hac similitudo dicitur vestigijs, qd representat pedem sicut effectus causam. Alio modo secundum eandem rationem operationis, & sic representatur in creatura rationali tantū, quae potest se intelligere, & amare, sicut & Deus: & sic verbum & amorē sui producere. & hac dicitur similitudo naturalis imaginis: ea. n. imaginē aliorum gerunt, quae similem speciem praeserunt. Tertio modo per vnitatem obiecti, in quantum creatura rationalis intelligit, & amat Deum. & hac est quaedam vnitatis conformitas, quae in solis sanctis inuenitur, qui idem intelligunt, & amant qd Deus. De prima quidem similitudine dicitur Iob 11. Forstā vestigia Dei comprehendes. De secunda, Gen. 1. Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram: & hac dicitur imago creationis. De tertia, 2. ad Cor. 3. Nos, n. oēs reuelata facie gloriā Domini speculantes, in eandē imaginē transformamur: & hac dicitur imago recreationis.

Ad 1<sup>m</sup> dicendum, qd ideo dicit Augustinus, qd non est dicendum, qd filius non potuit generare: sed non oportuit, quia non ex impotentia filij est qd non generat: vt hoc qd dicit non potuit, sumatur priuatiue & non simpliciter negatiue. per hoc autem qd dicitur non oportuit, significat qd sequeretur inconueniens, si in diuinis filius alium filium generaret. Quod quidem inconueniens ex quatuor potest considerari. Primo quidem, quia cum filius in diuinis procedat vt verbum, si filius filium generaret, sequeretur quod in Deo verbum ex verbo procederet. Quod quidem esse non potest, nisi in intellectu inquisitiuo & discursiuo, in quo verbum ex verbo procedit: dum ex consideratione vnus veritatis, in alterius veritatis considerationem procedit. Quod nullo modo conuenit perfectioni, & simplicitati intellectus diuini, qui vno intuitu omnia simul videt. Secundo quia illud per quod aliquid indiuiduatur, & incommunicabilem efficitur, impossibile est pluribus esse commune. Id enim per quod Sortes est hoc aliquid, nec intelligi potest pluribus in esse. Vnde si filiatio in diuinis, pluribus conueniret, non esset filiatio constituens incommunicabilem filij personam: & ita oporteret quod filius indiuidua persona constitueretur per aliquid absolutum, quod essentiae diuinae vnitati non conuenit. Tertio quia nihil vnum secundum speciem existens, potest secundum numerum multiplicari, nisi ratione materiae. & hac ratione in diuinis nō potest esse, nisi vna essentia: quia diuina essentia est immaterialis omnino. Si autem essentia plures filij in diuinis, oporteret etiam esse filiationes plures: & ita oporteret eas secundum materiam subiectam multiplicari, qd diuinā immaterialitati non conuenit. Quarto, quia filius dicitur aliquis ex hoc, quod naturaliter procedit: natura autem ad vnum se habet determinate, nisi per accidens ex aliquo naturaliter plura proueniat propter materiae diuisionem. & ideo vbi est omnino immaterialis natura, oportet solum filium vnum esse.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod dupliciter aliquid potest esse naturae alicuius, vno modo secundum quod absolute consideratur: & sic oportet vt quae ad aliquam naturam pertinent, conueniant omnibus suppositis in natura illius. & sic conuenit naturae diuinae esse omnipotentem, creatorem, & alia huiusmodi, quae sunt communia tribus personis. Alio modo pertinet aliquid ad naturam, secundum quod consideratur in aliquo vno supposito: & sic non oporteret, quod id quod conuenit naturae, conueniat cuilibet supposito illius naturae. Sicut enim natura generis habet aliquid in vna specie, quod alteri speciei non conuenit, quemadmodum ad naturam sensitiuam consequuntur quaedam in homine, non autem in animalibus brutis, vt habere excellentissimum tactum, & reminisci, & alia huiusmodi: ita etiā aliquid pertinet ad naturam speciei, prout est in vno indiuiduo, quod non conuenit alij indiuiduo eiusdem speciei: sicut pater quod naturae humanae prout fuit in Adam, conuenit quod non sit per generationem naturalem accepta, quod tamen in alijs indiuiduis humanae naturae non inuenitur. & per hunc modum posse generare, consequitur naturam diuinam prout est in persona patris. Quod patet ex hoc, quod pater non constituitur persona incommunicabilis: nisi ex ipsa paternitate, quae competit ei secundum quod est generans: & ideo nō sequitur quod filius, licet sit perfectum suppositum diuinae naturae, possit generare.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod licet pater possit generare, non autem filius: non tamen sequitur, quod potentiam aliquam habeat pater quam nō habet filius. Eadem enim potentia est patris & filij, per quam & pater generat, & filius generatur. Nam potentia absolutum quiddam est: & ideo non distinguitur in diuinis, sicut nec bonitas, nec aliquid sic dicitur. Generare vero

vero & generari in diuinis non significant aliquid absolutum: sed solum relationē in diuinis. Relationes autē oppositae, in vno & eodem absoluto communicant in diuinis & ipsum nō diuidunt: sicut patet quod in patre & filio est vna essentia. vnde nec potentia distinguitur in diuinis, per hoc quod est ad generare & generari. Nō enim etiam in creaturis oportet, quod per quamcumque obiectorum distinctionem potentia distinguitur: sed per differentiam formalem obiectorum, & quae in eodem genere accipiatur: sicut potentia visiva nō distinguitur per hoc, quod est videre hominē, & videre asinum: quia ista differentia nō est sensibilis in quantum est sensibile. & similiter in diuinis absolutum per relationem non distinguitur.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, qd in oī operatione qd transit ab agente in re exteriorē, requiritur aliud principium in agente, p qd est agēs: & aliud principium in patiente, p qd est patiens. In operatione autē, qd nō transit in re exteriorē, sed manet in operante, nō requiritur nisi vnu operationis principium: si cut ad volēdū requiritur principium ex parte volētis, p qd possit velle. In creaturis autem est generatio fm operationem transeuntem in rem exteriorē: unde oportet qd sit alia potentia actiua in generante, & alia passiva in generato: sed generatio diuina attenditur secundum operationem, non quidem in aliquid exterius transeuntem, sed in terius manentem, id est secundum conceptionem verbi. Vnde non oportet quod alia sit potentia actiua in patre, & alia passiva in filio.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, qd calor, & sapor prout in se considerantur sunt qualitates quaedam: possunt tamē dici potest fm qd sunt actuum quorūdam principia. vnde patet, qd licet radix prima & remota quae est subiectū sit vna radix: tamen propinqua quae est qualitas non est vna.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, qd sicut pater est Deus generans, Filius autē est Deus genitus: ita dicendū est qd pater est sapiens, vt concipiens: Filius vero sapiens, vt verbū conceptum. Filius. n. in eo qd est verbum, est quaedam conceptio sapientis: sed quia quicquid est in Deo est Deus, oportet qd ipsa conceptio sapientis Dei, sit Deus, & sapiens, & potens, & quicquid aliud competit Deo.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, qd verbum in diuinis nō potest dici: nisi personaliter si proprie accipiat. Nulla. n. alia origo in diuinis esse potest, nisi immaterialis, & quae sit concipiens intellectualem naturam, qualis est origo verbi & amoris: vnde si processio verbi & amoris nō sufficit ad distinctionē personalem in diuinis, nulla poterit esse personalis distinctio in diuinis. Vnde & Ioan. tam in principio sui Euāgelij, quā in prima canonica sua, nomine verbi pro filio vtitur: nec est aliter loquēdum de diuinis, qd Sacra scriptura loquatur.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, qd dicere, potest dupliciter sumi. Vno modo proprie secundum quod dicere, id est est qd verbum concipere, & sic dicit Augustinus in 7. de Trinit. quod non singulus quisque in diuinis: sed solus pater est dicēs. Alio modo communitate, prout dicere, nihil est aliud quā intelligere, & sic dicit Anselmus, quod non solum pater est dicēs: sed etiam filius & Spiritus sanctus. & tamen licet sint tres dicentes, est vnum solum verbum quod est filius: quia solus filius est conceptio patris intelligentis, & concipientis verbum.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, qd non sequitur quod sit generatio in diuinis ex hoc solum, quod tribuit generationem alijs sicut causa effectiua: quia pari ratione sequeretur, quod in Deo sit motus, quia tribuit alijs motum. Sequitur autem quod sit in Deo generatio ex hoc, quod tribuit alijs generationem, vt causa esse.

Actiua & exemplaris, pater autem est exemplar generationis vt generans: sed filius vt genitus. unde non oportet, quod generet.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod generatio est opus diuinae naturae, prout est in persona patris, ut supra dictum est: unde non oportet quod conueniat filio.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, qd cum filiatio sit relatio consequens determinatum modum originis, scilicet quae est per modum naturae, impossibile est quod filiatio a filiatione differat differentia formali: nisi forte secundum differentiam naturarum, quae per generationem communicantur: sicut potest dici quod alia species filiationis est qua hic homo est filius, & qua hic equus est filius. In diuinis autem non est, nisi vna natura: unde non possunt ibi esse plures filiationes formaliter differentes, & patet etiam quod nec materialiter, & sic sequitur qd ibi sit tantum una filiatio, & unus filius.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, qd unus splendor ab alio splendore procedit ex eo, quod lux diffundit ad aliud subiectum: & sic patet quod hoc fit per diuisionem materialem, quae non potest esse in diuinis.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod unumquodque amat in quantum est bonum: unde cum vna & eadem sit bonitas patris, & filij, & Spiritus sancti, eodē amore, qui est Spiritus sanctus, pater diligit se, & filium, & Spiritum sanctum, & totam creaturam: sicut eodem verbo, quod est filius, dicit se, & filium, & Spiritum sanctum, & totam creaturam.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, qd bonitas est id ad quod terminatur operatio uiuentis, quae manet in operante. primo enim intelligitur aliquid ut uerum, & sic deinceps desideratur vt bonum, & ibi sistit & quiescit operatio in tranea, sicut in fine: sed ex hinc incipit processio operationis ad exteriora, quia ex hoc quod intellectus desiderat, & amat aliquid praesens consideratur ut bonum, incipit exterius operari ad illud. Vnde ex hoc ipso quod bonitas Spiritus sancti appropriatur, conueniēter accipi potest, quod processio diuinarum personarum ultra non porrigitur: sed quod sequitur, est processio creaturae, quae est extra naturam diuinam.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, qd inter omnes lineas, linea circularis est perfectior: quia nō recipit additionem. Vnde hoc ipsum ad perfectionē Spiritus sancti pertinet, quod sua processione, quasi quendam circulum diuinae originis concludit, ut ultra iam addi non possit, sicut supra iam ostensum est.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, qd in hoc quod est accipere uel communicare naturam diuinam, non attenditur differentia: nisi solum secundum relationes. Quae quidem differentia inaequalitatem perfectionis constituit: nō potest, quia ut dicit Augustinus contra Maximianum, Cū quaeritur quis de quo sit, est questio originis, nō aequa litatis uel inaequalitatis.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, qd sicut communicare diuinam naturam, est perfectionis de patre in filio: ita perfecte accipere communicatam est perfectionis in Spiritu sancto. & utraque perfectio non differt secundum quantitatem: sed secundum relationem, quae inaequalitatem non constituit, ut dictum est.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, qd illud per qd aliqua persona est incommunicabilis, non potest esse multis commune, ut supra dictum est. Vnde habere consortium in illo, non faceret incommunicabilem: sed destructionem distinctionis personarum. Vnde si pater in paternitate haberet consortium in diuinis, sequeretur cōfusio personarum: & eadem rō est de filiatione & processione.

Is fuit Met curius trismeg.

In cor. ar. & ad. 2. argu. clare.

D. 614.

D. 1161.

11. 7. nō remota a principio. tom. 3.

Ioco citato in argum.

In cor. ar.

Li. 3. c. 18. a medio to. 6.

Ad 3. argu.

In soluc. ad 2. argum.

Ad 19<sup>m</sup> dicendū, q̄ alia attributa nō habent opera...

Ad 20<sup>m</sup> dicendū, q̄ processio naturæ & intellectus...

Ad 21<sup>m</sup> dicendū, quōd licet sint quinque notiones...

Ad 22<sup>m</sup> dicendū, quōd relationes ideales sunt Dei...

Ad rationes secundo positas.

Oportet etiam respondere ad rationes alias quibus...

Ad 2<sup>m</sup> dicendū, q̄ nihil prohibet etiam a voluntate...

Ad 3<sup>m</sup> dicendū, q̄ licet voluntas & intellectus non differant...

Ad 4<sup>m</sup> dicendū, q̄ qui est ab alio in diuinis, potest esse dupliciter...

Ad argumenta in contrarium ducta.

Ad 5<sup>m</sup> dicendū, q̄ in diuinis sunt quatuor relationes...

QVAESTIO X.

De processione diuinarum personarum.

Et Habet quinque articulos.

- ¶ Primo Enim queritur utrum sit aliqua processio in diuinis.
¶ Secūdo, Vtrum in diuinis sit tantum vna processio.
¶ Tertio, De ordine processionum ad relationem in diuinis.
¶ Quarto, Vtrum Spiritus sanctus procedat a filio.
¶ Quinto, Vtrum Spiritus sanctus remaneret a filio distinctus, si ab eo non procederet.

ARTICVLVS PRIMVS.



VASTIO de processione diuinarum personarum. & primo queritur utrum sit processio in diuinis personis. & videtur q̄ nō.

Omne. n. qd̄ procedit ab aliquo, distat ab eo: sed diuinarū personarū nō est aliqua distātia abinuicē. Dicit. n. filius Ioan. 14. Ego in patre & pater in me est. & idē dici pot̄ de Spiritu sancto, q̄. s. sit in patre & filio & eō uerso. ergo in diuinis vna persona nō procedit ab alia.

Qu. 8. 213.

¶ 4 Præt. Omne procedens sicut ab aliquo procedit, ita oportet quōd procedat in aliquid: quod autem in aliquid procedit, non est per se subsistens. Cum ergo personæ diuinæ sint per se subsistentes, non videtur eis competere quōd procedant.

¶ 5 Præt. Cum creaturæ nobiliores, sint et̄ Deo similiores, qd̄ inuenitur in inferioribus creaturis, non autē in superioribus, nec etiā in Deo inuenitur, sicut quantitas dimensiuā, materia, & alia huiusmodi: processio autem inuenitur in inferioribus creaturis in quibus vnum indiuiduum generat aliud eiusdem speciei, qd̄ non contingit in creaturis superioribus. ergo neque in Deo processio inuenitur.

¶ 6 Præt. Illud qd̄ derogat diuinæ dignitati, nullo modo est Deo attribuendū: in hoc autē maxime consideratur diuina dignitas, q̄ est prima causa essendi non habens ab alio esse, cui videtur repugnare processio: nā omne procedens quodammodo ab alio est. Non ergo dicendum est quōd aliquid sit procedēs in diuinis.

¶ 7 Præt. Persona est hypostasis proprietate distincta, ad dignitatem pertinente: accipere autē ab alio (quod importat processio) non videtur ad dignitatem pertinere. non ergo processio debet attribui diuinis personis, sicut aliqua personalis proprietates.

¶ 8 Præt. Illud a quo aliquid procedit, oportet esse aliquo modo causam illius: sed vna persona non potest esse causa alterius. neque enim esse potest vna alterius causa intrinseca, formalis: vel materialis, cum in diuinis non sit compositio formæ & materiæ: nec iterum causa extrinseca, cum vna persona sit in alia. Non ergo est processio in diuinis.

¶ 9 Præt.

In Symbolo, Quicumque uult saluus esse.

¶ 9 Præt. Omne procedens procedit ab aliquo, sicut a principio: vna autē persona nō pot̄ dici alterius principii, quia cū principii ad principiatū dicatur, oportet ret aliquam personā principiatā dici. quod videtur solis creaturis cōpetere. Nō ergo est processio in diuinis.

¶ 10 Præt. Nomen principij a prioritate sumptū esse videtur: sed in personis diuinis nihil est prius, & posterius, ut Athanasius dicit: Nō est ergo vna p̄sona principii alterius: & sic nō debet dici vna procedēs ab alia.

¶ 11 Præt. Omne principium est operatiuum vel factiuum: sed vna persona non est factiua alterius, nec operatiua, alioquin in diuinis personis esset aliquid factum vel creatum. ergo diuina persona non habet principium, neque est procedens.

¶ 12 Præt. Quandoquicūq; est aliquid ab aliquo procedens, oportet esse aliquid commune utrique, qd̄. s. procedētī communicatur ab eo a quo procedit, & aliquid proprium per qd̄ procedens distinguitur ab eo a quo procedit: nihil enim procedit a seipso. Vbi cumque autem est aliquid & aliquid, ibi est compositio. ergo vbi cumque est processio, ibi est cōpositio: in diuinis autē non est compositio. ergo neque processio.

¶ 13 Præt. Omne procedēs ab alio, recipit aliquid ab eo: qd̄ autem recipit aliquid, est indigens naturæ: nisi enim indigeret nō reciperet, propter qd̄ etiā in rebus naturalibus receptibilitas attribuitur materiæ. ergo omne procedens est indigentis naturæ. In diuinis autem non est aliqua indigentia: sed summa perfectio. ergo nō est ibi processio. Sed dices, q̄ recipiēs quādo præexistit receptioni, est indigens, quādo uero iam recepit, habet, & nō est indigens: Filius autem & Spiritus sanctus recipiunt quidem a Deo Patre, non tamen præexistunt receptioni, & sic in eis nulla est indigentia.

¶ 14 Sed contra, Creatura quælibet est indigentis naturæ, & tamen non præexistit receptioni quæ recipit esse a Deo. non ergo excludit indigentiam a recipiente, hoc quōd receptioni non præexistit.

¶ 15 Præt. Omne qd̄ non habet aliquid nisi s̄m q̄ recipit illud ab alio, in se consideratum caret illo, sicut aer in se consideratus caret lumine, qd̄ ab alio recipit. Si ergo filius & Spiritus sanctus non habent esse nisi per hoc, q̄ recipiūt a patre (qd̄ oportet dicere si a patre procedunt) necessē est q̄ si in se considerentur, nihil sint. Quod autem in se consideratum nihil est, si habeat esse ab alio, oportet quōd ex nihilo sit: & ita quōd sit creatura. Si ergo filius & Spiritus sanctus procedunt a patre, oportet q̄ sint creaturæ, quod est Arrianæ impietatis. Non ergo est processio in diuinis personis.

¶ 16 Præt. Quod procedit ab aliquo, ad hoc procedit ut sit: quod autem procedit ut sit, non semper fuit, sicut qd̄ procedit ad locum, non semper fuit in loco illo, personæ autem diuinæ sunt sempiternæ. ergo nulla persona diuina est procedens.

¶ 17 Præt. Principium a quo aliquid procedit, habet aliquam auctoritatē respectu illius, quod procedit a principio. Si ergo aliqua persona diuina procedit ab alia, utpote filius & Spiritus sanctus a patre, oportet q̄ in patre sit aliqua auctoritas respectu filij & Spiritus sancti: & ita cum auctoritas sit quædam dignitas, aliqua dignitas erit in patre quæ non est in filio & Spiritu sancto, & sic erit inæqualitas in diuinis personis, qd̄ est contra Athanasium, dicentem quōd in trinitate nihil est prius & posterius, nihil maius aut minus: sed totæ tres personæ cœternæ sibi sunt & cœquales.

In suo Symbolo fidelis: Quicumque uult saluus esse.

¶ Sed contra, est quōd dicit filius Ioā. 8. Ego...

A ex Deo processu, & ueni. ¶ 2 Præt. Ioan. 1. dicitur, q̄ Spiritus ueritatis a patre procedit: est ergo processio in diuinis personis.

RESPON. Dicendū, q̄ cognitio intellectiua in nobis sumit principii a phantasia & sensu, q̄ ultra cōtinuū se nō extendit. & inde est q̄ ex his quæ in cōtinuū inueniuntur, transumimus nomina ad oīa quæ capimus intellectu: sicut patet in nomine distantia quæ primo inuenitur in loco, & exinde trāsumitur ad quācūque formarū differētiā, propter qd̄ oīa contraria, in quocūque sint genere, dicuntur esse maxime distantia: licet distantia primo inueniat in vbi, ut Phylo. dicit in 1. o. Meta. Similiter autē nomē processionis primo est inuentū ad significandū motū localem, s̄m quæ aliquid ordināte ab vno loco per media ordinatim in extremū trāsit, & ex hoc transumitur ad significandū omne illud, in quo est aliquis ordo vni⁹ ex alio vel post aliud. & inde est q̄ in omni motu utimur nomine processionis: sicut dicimus q̄ corpus procedit ab albedine in nigredine, & de parua quantitate ad magnam, & de nō esse in esse, & econuerso. & similiter utimur nomine processionis, vbi est aliqua emanatio alicuius ab aliquo: sicut dicimus quōd radius procedit a Sole, & omnis operatio ab operante, & etiam operatū, sicut artificiatum ab artifice, vel genitum a generante: & vniuersaliter omne h̄mōi ordinē nomine processionis significamus. Est autē duplex operatio quædam quidē transiens ab operante in aliquod extrinsecū, sicut calefactio ab igne in lignū. & hæc quidē operatio non est perfectio operatis, sed operati: non. n. aliquid acquiritur igni ex hoc, q̄ est calefaciens: sed calefacto acquiritur calor. Alia uero est operatio nō transiens in aliquid extrinsecum, sed manēs in ipso operāte, sicut intelligere, sentire, uelle, & h̄mōi: hæc autē operationes sunt perfectio nes operantis. Intellectus. n. non est perfectus, nisi per hoc q̄ est intelligens actū, & similiter nec sensus, nisi per hoc q̄ actū sentit. Primum autem operationum genus cōmune est uiuentibus, & non uiuentibus: sed s̄m operationū genus est propriū uiuentium: unde, si largo modo accipiamus motum pro qualibet operatione, sicut Philoso. accipit in 3. de Anima. vbi dicitur q̄ sentire & intelligere, sunt motus quidam, non quidē motus, qui est actus imperfecti, ut definitur 3. Phy. sed motus qui est actus perfecti, sic propriū uidentur esse uiuentis: & in hoc ratio uidetur cōsistere q̄ aliquid sit mouens seipsum. Nā quicquid inuenimus per se & in se operari quocumq; modo, dicimus uiuere: & per hunc modum Plato posuit, q̄ primum mouens mouet seipsum. Secundum autem utrumq; operationis genus inuenitur in creaturis aliqua processio. Nam s̄m primum genus dicimus, q̄ generatū procedit a generante, & factum a faciente. Quantum autē ad s̄m operationis genus, dicimus q̄ uerbum procedit dicente, & amor ab amante: h̄mōi autem duplex operationis genus Deo attribuiamus. Genus quidem operationis in aliud extrinsecū transeuntis Deo attribuiamus, inquantū dicimus q̄ creat. conseruat, & gubernat omnia. Ex quo quidē operationis genere, nulla perfectio Deo aduenire significatur: sed magis q̄ proueniat in creatura perfectio ex perfectione diuina. Aliud uero operationis genus Deo attribuiamus, inquantū ipsum intelligentem & uolentem dicimus in quo ipse perfectio significatur. Non enim esset perfectus, nisi esset intelligens. & uolens actus: & inde est quōd consistemus eum uiuentem. Secundum ergo utramque operationem, Deo processionem attribui-

Vide r. p. q. 37. & r. d. 1. 13. arti. 1. Et 4. contra Gen. ca. 11.

Li. 10. ex cō. 13. tom. 3.

Ex. 9. Met. 2.

D. 1122.

Li. 3. co. 28. tom. 2.

Li. 3. cō. 1. tom. 1.

In Timæo nō multum procul a fine & in dia. 10. de legib. in. 3. folio 2. princi. libri numerado.

D. 33.



Ca. 1. parū ante mediū filius.

In epistola contra eos qui dicunt Spiritū sanctū esse creaturā a medi.

mus. Secundum quidem primum operationis genus, dicimus diuinam sapientiam, aut bonitatem in creaturas procedere, vt Dionys. dicit 9. capite de diui. no. & etiam q̄ creaturæ procedunt a Deo. Secundum vero aliud operationis genus, dicimus i diuinis processione nem verbi & amoris: & hæc est processio personæ filij a patre, qui est verbū ipsius, & Spiritus sancti, qui est amor eius, & spiramen viuificū. Vnde Athanasius in quodā sermone niceni concilij dicit, q̄ Arriani ponē tes filium & Spiritum sanctum non esse coessentiales patri, per consequens videbantur dicere Deum nō vi uentem & intelligentem: sed mortuum, & sine mēte.

Ad 1<sup>m</sup> dicendum, q̄ obiectio illa procedit de processione, quæ attenditur s̄m operationem in aliquid extrinsecum transeuntem, sic autem non procedunt diuinæ personæ: sed magis per modum processio nis, quæ attenditur secundum operationem in operante manentem. Quod enim sic procedit, non distat ab eo a quo procedit: sicut etiam humanum verbum est in intellectu loquentis, non distans ab eo.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, q̄ processio prout significat motum localem, nō ponitur in diuinis personis: sed s̄m quod importat quendam emanationis ordinem.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, q̄ in processione quæ est motus localis, necesse est q̄ procedens processioni præintelligatur, tum sit eius subiectum, sed in processione quæ importat originis ordinem, procedens se habet ad processio nem vt terminus. Vnde si procedens sit ex materia & forma compositū, & per viā generationis in esse productum, materia quidem præexistit processioni vt subiectum, forma vero vel etis compositum sequitur s̄m intellectum: ad processio nem vt terminus: sicut cum ignis ab igne per generationem procedit. Cū vero id qd̄ procedit non est compositum, sed forma tantum, vel etiam per creationem in esse eductum, cuius terminus est tota rei substantia, tunc nullo modo procedens præintelligitur processioni, sed e conuerſo: sicut creatura nō præintelligitur creationi, nec splendor processio nis ipsius a Sole, nec verbū processioni eius a dicēte, & similiter nec verbū processioni eius a patre.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, q̄ secundum processio nem quæ importat originis ordinem potest aliquid procedere, vt in se subsistens non relatum ad aliud: quamuis secundum processio nem localem procedat aliquid, non vt simpliciter in se subsistat, sed vt sit in loco. Talis autem processio non est in diuinis personis.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, q̄ in intellectualibus substantijs quæ sunt nobilissima creaturæ, est etiam processio secundum operationem intellectus & voluntatis: & quantum ad hoc inuenitur in eis increate trinitatis imago: sed verbum & amor in eis non sunt personæ subsistentes. Earum enim intelligere, & velle non est ipsarum substantia: sed hoc proprium Dei est. vnde verbum & amor procedunt in Deo, vt personæ subsistentes: non autem in intellectualibus creaturis.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, q̄ habere originem ab aliquo qd̄ sit in essentia diuersum, derogat dignitati diuinæ, hoc enim est proprium creaturæ: sed habere originem ab aliquo coessentiali, magis ad perfectionem diuinam pertinet. Non enim esset in diuinitate perfectio, nisi esset ibi intelligere & velle in actu. Quibus potius necesse est poni verbi & amoris processio nem.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, q̄ licet accipere in quantum huiusmodi perfectionem non dignetur tamen ex parte eius a quo accipitur processio nem importat & præcipue in diuinis personis, quæ accipiunt plenitudinem deitatis.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, q̄ latini doctores raro vel numquam ad significandum originem diuinam personarum, nomine causæ vtuntur: tum quia causæ apud nos respondet effectus, vnde ne cogamur filiū vel Spiritum sanctum factos dicere, patrem non dicimus causam eorum: tum quia apud nos nomen causæ significat aliquid in essentia diuersum, dicimus enim causam ad quam sequitur aliud: tum etiam quia apud gentiles Philoso. nomen causæ dictum de Deo, habitudinem ipsius ad creaturas designat. Dicunt enim Deum esse primam causam, & creaturas esse eius causata: vnde ne aliquis filium & Spiritum sanctum inter creaturas secundum essentiam a Deo diuersas suspicetur esse ponendas, nomen causæ fugimus in diuinis. Græci tamen absolutius in diuinis vruntur nomine causæ, & ex ipso solum originem significantes: & ideo in diuinis personis vtuntur nomine causæ. Aliquid enim inconuenienter in lingua latina dicitur, quod propter proprietatem idiomatis conuenienter in lingua græca dici potest. Non autem oportet si nomen causæ consistat in diuinis secundum græcos, quod eodem modo accipiatur, sicut cum de creaturis dicitur, prout in quatuor genera secundum Philoso. diuiditur.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, q̄ inter omnia ad originem spectantia, magis conuenit in diuinis hoc nomen principium. Quia enim diuina comprehendit a nobis non possunt, conuenientius a nobis significantur per nomina communia quæ indefinite aliquid significant, quam per nomina specialia, quæ definite rei species exprimiunt. vnde hoc nomen, Qui est, quod secundum Damascenum significat substantiæ pelagus infinitū, conuenientissimum nomen dicitur esse, vt patet Exo. 3. Sicut autem causa communior est quam elementum, quod significat aliquid primum & simplex in genere causæ materialis: ita etiam principium est communius quam causa. Nam prima pars motus, vel linee dicitur principium: sed non causa. In quo patet quod principium potest dici aliquid, quod non est secundum essentiam distinctum, vt punctum lineæ, non autem causa: maxime si loquamur de causa originante, quæ est causa efficiens. Quamuis autem pater dicatur esse principium filij, & Spiritus sancti, non tamen videtur indifferenter dicendum, quod filius sit principium, vel etiam Spiritus sanctus: licet etiam hoc modo loquendi græci vtantur, & possit apud sane intelligentes concedi: tamen ea quæ minorationem aliquam importare videntur, refugere debemus, ne filio, vel Spiritui sancto attribuantur, propter Arrianorum errorem vitandum: sicut Hila. & si concedat patrem esse maiorem filio propter auctoritatem Originis, nō tamen concedit quod filius sit minor patre, cui est æquale esse donatum a patre. Et similiter non est extendendum nomen subauctoritatis, vel principii in filio, licet nomen auctoritatis vel principij concedatur in patre.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, q̄ licet principium s̄m ratione nominis a prioritate sumatur, non tamen imponitur ad significandum prioritatem, sed originem. sicut et hoc nomen lapis nō imponitur ad significandum læsionem pedis, licet ab hoc nomen sumi videatur. licet ergo pater non sit prior filio, est tamen eius principium.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, q̄ non omne principium est operationum vel factuum: nec etiam modo punctum est principium lineæ.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, q̄ si filio est aliquid commune patri, essentia, & aliqd̄ p̄ qd̄ a patre distinguitur, relatio. Nō tamen

men est ibi compositio: quia relatio est secundū rem essentia, sicut ex superioribus disputationibus patet.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, q̄ recipiens antequam recipiat, indiget. Ad hoc. n. accipit, vt indigentiam replet: sed postquam iam acceperit, non indiget: habet. n. quo indigebat. Si ergo aliquid est, qd̄ receptioni nō præexistit, sed semper est in recepisse, hoc nullo modo est indigens. Filius autem nō sic accipit a patre, quasi prius non habens, & postea accipiens: sed quia hoc ipsum quod est, habet a patre. vnde non sequitur quod sit indigens.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, q̄ creatura accipit a Deo esse quoddam, quod non esset permanens: nisi diuinitus conseruaretur. & ideo etiam postquam esse accepit, indiget diuina operatione vt cōseruetur in esse, & sic est natura indigens. Filius autem accipit a patre idē numero esse, & eandem naturam numero; quam pater habet. vnde non est naturæ indigens.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, q̄ filius in se cōsideratur, s̄m illud qd̄ absolute habet, qd̄ ē patris essentia, & s̄m hoc nō ē nihil: sed vnum cum patre. Secundum vero q̄ refertur ad patrem, consideratur vt recipiens esse a patre: vnde nec sic etiam est nihil, & ita nullo modo filius est nihil. Estet autem in se cōsideratus nihil, si esset in eo aliquid absolute distinctū a patre, sicut est in creaturis.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, q̄ filius ad hoc p̄cedit, vt sit: sed processio eius est æterna, sicut processio splendoris a Sole, est ei coæua: & propter hoc etiam filius est æternus.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, q̄ auctoritas in patre nō est aliud quam relatio principij: secundum relationem autem non dicitur aliquid æquale, vel inæquale: sed secundū quantitatem, vt Augustin. dicit, & propter hoc filius non est inæqualis patri.

Q. 8. ar. 2.

men est ibi compositio: quia relatio est secundū rem essentia, sicut ex superioribus disputationibus patet.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, q̄ recipiens antequam recipiat, indiget. Ad hoc. n. accipit, vt indigentiam replet: sed postquam iam acceperit, non indiget: habet. n. quo indigebat. Si ergo aliquid est, qd̄ receptioni nō præexistit, sed semper est in recepisse, hoc nullo modo est indigens. Filius autem nō sic accipit a patre, quasi prius non habens, & postea accipiens: sed quia hoc ipsum quod est, habet a patre. vnde non sequitur quod sit indigens.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, q̄ creatura accipit a Deo esse quoddam, quod non esset permanens: nisi diuinitus conseruaretur. & ideo etiam postquam esse accepit, indiget diuina operatione vt cōseruetur in esse, & sic est natura indigens. Filius autem accipit a patre idē numero esse, & eandem naturam numero; quam pater habet. vnde non est naturæ indigens.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, q̄ filius in se cōsideratur, s̄m illud qd̄ absolute habet, qd̄ ē patris essentia, & s̄m hoc nō ē nihil: sed vnum cum patre. Secundum vero q̄ refertur ad patrem, consideratur vt recipiens esse a patre: vnde nec sic etiam est nihil, & ita nullo modo filius est nihil. Estet autem in se cōsideratus nihil, si esset in eo aliquid absolute distinctū a patre, sicut est in creaturis.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, q̄ filius ad hoc p̄cedit, vt sit: sed processio eius est æterna, sicut processio splendoris a Sole, est ei coæua: & propter hoc etiam filius est æternus.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, q̄ auctoritas in patre nō est aliud quam relatio principij: secundum relationem autem non dicitur aliquid æquale, vel inæquale: sed secundū quantitatem, vt Augustin. dicit, & propter hoc filius non est inæqualis patri.

ARTICVLVS II.

Vtrum in diuinis sit una tantum processio uel plures.

Secundo queritur vtrum in diuinis sit vna tantum processio, vel plures. & videtur q̄ sit vna tantum. Dicit enim Boet. in lib. de Trini. quod processio in Deo est substantialis. Substantialia autem non multiplicantur in diuinis. ergo processiones in diuinis non sunt plures. Sed dicendum, q̄ processiones in diuinis non distinguuntur per distinctionem substantiæ, quæ secundum processio nem communicatur, ratione cuius, processiones substantiales dicuntur: sed distinguuntur seipsis.

Sed contra, Quæcumque ab inuicem distinguuntur, vel distinguuntur per diuisionem materiæ, sicut indiuidua eiusdem speciei, vel formaliter, sicut ea quæ differunt vel genere vel specie: processiones autem nō distinguuntur in diuinis ad modum eorum quæ materialiter distinguuntur, cum Deus sit omnino immaterialis. Relinquitur ergo, quod omnis distinctio quæ est in diuinis, sit ad modū eorum, quæ formaliter distinguuntur. Omnis aut formalis distinctio est per aliquā oppositionem, & maxime eorū quæ sunt vnus generis. Nam genus diuiditur contrarijs differentijs per quas species distinguuntur, vt dicitur in 10. Metaph. Oportet ergo si processiones distinguuntur in diuinis, quod hoc sit ratione alicuius oppositionis: processiones autem & actiones, & motus non habent oppositionem adiuicem, nisi ratione principiorum vel ratione terminorum, sicut patet de calefactione & infri gatione, ascensu & descensu. ergo impossibile est, q̄ processiones in diuinis distinguantur seipsis: sed si distinguuntur, oportet quod distinguatur ex parte pri-

Li. 6. de tri. ca. 4. in fine & li. 5. ca. 6. a medio.

Lib. 10. de tri. ca. 4. in fine & li. 5. ca. 6. a medio.

Li. 10. com. 15. com. 3.

Li. 10. com. 15. com. 3.

cipij processio nis, vel ex parte termini, id est personæ, ad quam processio terminatur.

¶ 3 Præ. Ea quæ possunt simul esse, non sunt distinctua aliquorum, sicut album & dulce non sunt distinctua duorum substantiuorum, quia possunt eidē inesse. Ex hoc enim vnum quodque ab altero distinguitur, quod vnum eorum alterum esse non potest. Quod aliqua autem non possunt esse simul, hoc contingit ex natura alicuius oppositionis: ea. n. dicuntur esse opposita, quæ simul esse non possunt. Nihil igitur distinguitur ab altero, nisi ratione alicuius oppositionis. Nam & in diuisione quæ est s̄m materiā, attenditur oppositio s̄m situm, cū eadem diuisio sit s̄m quantitatē. Si ergo oppositio processio nis esse nō potest, nisi ratione terminorum vel principiorum, vt dictum est, impossibile est q̄ processiones distinguantur seipsis. Sed dicendum q̄ processiones distinguuntur in diuinis ex eo, q̄ vna est p̄ modū naturæ, s. processio filij, & altera p̄ modū voluntatis, s. processio Spiritus sancti.

¶ 4 Sed contra, quod procedit naturaliter, procedit per modum naturæ: Spiritus sanctus autem procedit a patre naturaliter, dicit enim Athanasius, quod est naturalis Spiritus patris. ergo procedit per modum naturæ.

¶ 5 Præ. Voluntas libera est, quod ergo procedit per modum voluntatis, procedit per modum libertatis. Si ergo Spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, oportet q̄ procedat per modum libertatis. Quod autem procedit per modum libertatis, potest procedere & non procedere, & intantum vel non intantum procedere: quia quæ libere fiunt, non sunt determinata ad vnum. ergo pater potuit producere Spiritum sanctum, vel non producere, & dare ei quamcumque mēsuram magnitudinis velle. Sequitur ergo q̄ Spiritus sanctus sit ens possibile, & nō ens per se necesse esse: & sic nō erit diuinæ naturæ, qd̄ est hæresis Macedonianæ.

¶ 6 Præ. Hila. dicit in lib. de Syno. differentiam asis gnas inter creaturas & filium, quod omnibus creaturis substantiam, Dei volūtas attulit, filius autem naturali natiuitate substantiam a patre accepit. Si ergo Spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, sequitur quod procedit sicut creatura.

¶ 7 Præ. Natura & voluntas in Deo non differunt, nisi secundum rationem. Si ergo processio filij & Spiritus sancti distinguuntur ex eo, quod vna est per modū naturæ, altera vero per modum voluntatis, sequitur quod processio filij & Spiritus sancti non differant nisi ratione tantum: & ita filius & Spiritus sanctus personaliter non distinguuntur. Sed dicendum, quod vis spiratua & generatua in patre differunt ratione tantum, & tamen hæc est distinctio realis in filio & Spiritu sancto: & similiter natura & voluntas possunt realem distinctionem in processio nibus & procedentibus constituere, licet differant ratione tantum.

¶ 8 Sed contra, Filius & Spiritus sanctus distinguuntur per ea quæ in eis sunt, vis autem generatua nō est in filio, nec spiratua in Spiritu sancto: ergo per hæc filius & Spiritus sanctus non distinguuntur.

¶ 9 Præ. Ex hoc ostēditur, q̄ generatio quæ est processio per modū naturæ est in diuinis, q̄ eius similitudo creaturæ comunicatur, vt patet Isa. vlt. Numquid ego qui generationē alijs tribuo, sterilis ero? Processio autem quæ est per modū voluntatis, non comunicatur creaturæ. Non. n. inuenitur in creaturis aliquid, qd̄ naturam accipiat: nisi per modū generationis. Non est ergo aliqua processio in diuinis personis per modū voluntatis.

Qd̄. dif. S. Tho. M 4 ¶ Præ.

In argu. 2.

Ex epistola eius contra istos qui spiritū sanctū dicunt creaturam circa mediū incipit, literæ cui sanctissimi.

A medio lib. per. 6. paginas.

¶ 10 Præt. Modus aliquid adjicit rei, & per cōsequēs compositionē facit, & multo magis si sit modorū pluralitas: sed in diuinis est omnimoda simplicitas. ergo nō est ibi modorū pluralitas, vt possit dici quōd filius procedit vno modo. s. per modum naturæ, & Spiritus sanctus alio modo, scilicet per modum voluntatis.

¶ 11 Præt. In diuinis voluntas non plus differt a natura, quā intellectus: sed non est alia processio in diuinis per modū intellectus ab ea quæ est per modū naturæ, ergo et non est alia processio quæ est per modū voluntatis ab ea, quæ est per modū naturæ. Sed dicendū, q̄ processio Spiritus sancti differt a processione filij, ex eo quōd processio filij est a nō procedente tantum. s. a patre: processio autem Spiritus sancti est a non procedente & procedente simul, scilicet a patre & filio.

¶ 12 Sed contra, si ponantur duæ processiones in diuinis, oportet q̄ aut differant numero tantum, aut specie: si numero tantum, sequitur quōd vtraque processio debeat dici generatio vel natiuitas, & vterque procedens debeat dici filius: si autē differant specie, oportet quōd natura per processionem communicata specie differat. Sic enim specie differt processio hominis & equi a suo principio, nō autem processio Sortis & Platonis. Cum ergo vna tantum sit natura diuina, nō possunt esse plures processiones specie differentes, per hoc quōd vna est a procedente, alia vero non.

¶ 13 Præt. Filius & Spiritus sanctus non distinguuntur ad modum eorum, quæ specie differunt in creaturis, sunt enim vnus naturæ hypostases: processiones autē quibus procedunt aliqua quæ sunt specie vnum, numero vero differentia, nō differunt secundum specie, sicut generatio Sortis, & generatio Platonis. ergo processio filij & processio Spiritus sancti non sunt distinctæ processiones secundum specie.

¶ 14 Præt. Sicut aliquid potest esse procedens a procedente, ita potest esse aliquis natus a nato: vt patet in hominibus, in quibus qui nascitur ab vno, habet aliū de se natum. Si ergo in diuinis sunt duæ processiones per hoc quōd a procedente alius procedit, pari ratione poterunt esse duæ generationes, per hoc quōd a genito alius generatur.

¶ 15 Præt. Si processio Spiritus sancti distinguitur a processione filij, per hoc q̄ Spiritus sanctus procedit a nō procedente & procedente, id est a patre & filio: aut procedit ab eis inquantū sunt vnū: aut inquantū sunt plures. Si inquantū sunt plures, sequitur q̄ Spiritus sanctus sit cōpositus: nam processio vnus simplicis non potest esse nisi ab vno, sicut a principio. Si autē procedit ab eis inquantū sunt vnū, nihil differt q̄ procedit a pluribus, aut q̄ procedit ab vno solo. Non ergo potest processio Spiritus sancti distingui a processione filij per hoc, q̄ filius procedit ab vno solo: sed Spiritus sanctus a duobus.

¶ 16 Præt. Processio condidit paternitati & filiationi, dicuntur enim tres esse proprietates personales: sed in diuinis est tantū vna paternitas, & vna filiatione. ergo etiam tantum vna processio.

¶ 17 Præt. In creaturis non inuenitur, nisi vnus processiois modus, per quem comunicetur natura, propter q̄ Commentator dicit in 7. Physi. q̄ non sunt eadem specie animalia, quæ generantur ex semine, & quæ generantur sine semine per purificationem: natura autem diuina est vna tantum, ergo non potest comunicari nisi per vnū modū processionis, non sunt ergo plures processiones in diuinis.

¶ 18 Præt. Filius procedit a patre vt splendor, s̄ illud Hebræ. 1. Qui cum sit splendor gloriæ. Et hoc ideo,

quia filius procedit a patre, vt cōternus ei, sicut splendor a Sole vel ab igne: sed similiter Spiritus sanctus procedit a patre cōternus ei, ergo procedit ab eo eodē modo sicut filius, & ita nō sunt plures processiones in diuinis.

¶ 19 Præt. Processio aeterna diuinæ personæ, est rō & causa tēporalis processionis creature, & ei⁹ qd in creatura est. Vnde Aug. super Gene. ad literā sic exponit illud, qd dicitur Gene. 1. Dixit & factū est, id est verbū genuit in quo erat vt fieret. Filius autē est perfecte rō, & causa productionis creature, nō ergo oportet esse aliā processionē diuinæ personæ, præter processionē filij.

¶ 20 Præt. Quāto natura est perfectior, tanto per pauçiora operatur: sed natura diuina est perfectissima. Cū ergo natura creata vna non comunicetur, nisi per vnū modum processionis, nec diuina natura comunicari poterit: nisi per vnū processionis modū.

¶ 21 Præt. Ab vno simplici non potest esse, nisi vnū: sed pater est vnū simplex, ergo ab eo nō potest esse nisi vnus processio vna. nō sunt ergo processiones plures in diuinis.

¶ 22 Præt. Vnūquodq; ex hoc generari dicitur, q̄ accipit formam, nam generatio in rebus creatis est mutatio ad formam: sed Spiritus sanctus sua processione accipit formam, id est essentiam diuinam, de qua dicitur Phil. 2. Cū in forma Dei esset &c. ergo processio Spiritus sancti est generatio, & ita nō differt a gnatione filij.

¶ 23 Præt. Natiuitas est via in naturam, sicut ipsum nomen demonstrat: sed per processionem Spiritus sancti comunicatur ei diuina natura, ergo processio Spiritus sancti est natiuitas. nō ergo differt a processione filij: & ita non sunt duæ processiones in diuinis.

¶ 26 Sed contra videtur, q̄ sint in diuinis plures processiones q̄ duæ. Est enim processio per modū naturæ, s̄m quam filius nominatur, & processio per modum voluntatis, s̄m quam nominatur in diuinis amor procedens. sunt ergo in diuinis tres processiones. Sed dicendum, quōd vna & eadem est processio in diuinis quæ est per modum naturæ, & quæ est per modum intellectus: nam idem est filius & verbum.

¶ 25 Sed contra, processionis creaturarum exēplata sunt a processionibus diuinarum personarum, unde dicitur Ephes. 3. de Deo patre, q̄ ex eo omnis paternitas in celo & in terra nominatur: sed in creaturis alia est processio naturæ, secundum quam homo generat hominem, & alia processio intellectus secundū quam intellectus producit verbum. ergo nec etiam in diuinis est vna processio, quæ est per modum intellectus, & quæ est per modum naturæ.

¶ 26 Præt. Secundum Dionysiu. 2. capite de Diu. nomi. ad diuinam bonitatem pertinet vt procedat: sed pater est summe bonus. ergo procedit. Sunt ergo in diuinis tres processiones, vna qua procedit pater, & alia qua procedit filius, & tertia qua procedit Spiritus sanctus.

Sed contra videtur, quōd in diuinis sint duæ tantum processiones. Dicit enim Augustin. in 5. de Trin. quōd processio filij, generatur vel natiuitas est: processio autem Spiritus sancti, natiuitas non est: vtraque tamen ineffabilis est. Sunt ergo in diuinis duæ tantum differentes processiones.

Respons. Dicendum, q̄ Hæreticorum instantia cogit antiquos fidei Doctores de his que sunt fidei disputare. Arius enim estimauit q̄ esse ab alio, diuinæ repugnaret naturæ. Vnde posuit q̄ filius & Spiritus sanctus, qui in scripturis sanctis ab alio esse dicitur, sint creaturæ. Ad cuius erroris destructionē necessarium fuit

fuit sanctis patribus manifestare, quōd non est impossibile esse aliquid procedens a Deo patre, quod sit ei cōessentialis, inquantū accipit ab eo eandem naturā, quam pater habet. Sed quia filius ex eo, quōd accipit a patre eius naturam, dicitur ab eo natus vel genitus, Spiritus sanctus autem non dicitur in scripturis natus vel genitus: & cum dicitur esse a Deo, estimauit Macedonius quōd Spiritus sanctus nō sit cōessentialis patri, sed sit eius creatura: non enim credebatur quōd aliquis possit ab alio naturam eius accipere, nisi ab eo nasceretur, & eius filius esset. Vnde estimauit infallibiliter sequi, si Spiritus sanctus accipit a patre naturā, & essentiam eius, quōd sit genitus & filius. & ideo ad huius erroris exclusionem necessarium fuit, quōd doctores nostri manifestaret quōd diuina natura potest comunicari duplici processione. Quarū vna est generatio vel natiuitas, alia vero non: & hoc est querere processionem distinctionem in diuinis. Quidam ergo dixerunt, quōd processiones in diuinis distinguuntur seipsis, & ratio huius positionis fuit, quia ponebant quōd relationes non distinguunt diuinas hypostases: sed earum distinctionem manifestant tantū, estimantes quōd relationes in diuinis essent ad modum proprietatum indiuidualium in rebus creatis, quæ distinctionem indiuiduorum non cauant: sed manifestant tantum. Dicunt ergo quōd hypostases in diuinis distinguuntur solum per originem. Et quia ea quibus primo aliqua distinguuntur, oportet quōd seipsis distinguantur, sicut differentie oppositæ, quibus species differunt, distinguuntur seipsis: ne in infinitum procedatur, ideo dicunt quōd processiones in diuinis distinguuntur seipsis. Hoc autem nō potest esse verū, nam vnūquodque distinguitur ab alio secundum speciem per id a quo speciem habet, & secundum numerum per id a quo indiuiduatur: differentia autem inter processiones diuinas oportet quōd sit non solū sicut ea quæ differunt numero tantum: sed etiam sicut ea quæ differunt specie, cum vna sit generatio, alia vero non. Relinquitur ergo q̄ processiones diuinæ distinguantur secundum id a quo speciem habent. Nulla autē processio, nec operatio, nec motus habet speciem a se: sed foritur speciem a termino vel a principio. Vnde nihil est dictū, quōd processiones aliquæ distinguantur seipsis: sed oportet quōd distinguantur per nes principia, vel penes terminos. Et ideo dixerunt quidam quōd processiones in diuinis distinguuntur penes principia: secundum hoc dico quōd vna processio est per modū naturæ vel intellectus, alia vero per modum voluntatis: nomina enim intellectus & voluntatis, significare videntur quādam operationū, & processionum principia. Sed si quis diligenter cōsideret, de facili videre potest, quōd hoc nō sufficit ad diuinarum processionum distinctionem: nisi aliud addatur. Cum enim oporteat in procedente inueniri similitudinem eius, quod est processionis principium, sicut in rebus creatis similitudinem formæ generatis, necesse est esse in genito: oportet quōd si processiones in diuinis distinguuntur per hoc quōd principium vnus est natura vel intellectus, alterius vero voluntas, quōd in procedente secundum vnā processionem inueniatur tantū id, quod natura est vel intellectus, in altero vero id quod est voluntatis tantum: quod pater esse falsum. Nam per vnā processionem, quæ est filij a patre, comunicat pater filio quicquid habet, & naturam, & intellectum, & potentiam, & voluntatem, & quicquid absolute dicitur, vel sicut filius est

verbum. i. sapientia genita, ita posset dici natura vel voluntas vel potentia genita. i. per generationem accepta, vel magis huiusmodi per generationem accipiens. Vnde patet quōd ex quo omnia attributa essentialia concurrunt in vnā processionem filij, quōd non possit processionum differentia inueniri secundum rationes attributorū diuersas: ita quōd per vnā processionem attendatur communicatio vnus attributi, & per aliam communicatio alterius. Cum autē processionis terminus sit habere (cum ad hoc procedat persona diuina, vt habeat quod accipit procedendo) processiones autem secundum terminos distinguuntur, necesse est vt sicut habens distinguitur in diuinis: ita distinguatur & procedens. habens autem non distinguitur in diuinis ab habente per hoc, quōd hic habet hæc attributa, ille vero alia: sed per hoc quōd eadem vnus habet ab alio. Nā omnia que habet pater, habet filius: sed in hoc distinguitur filius a patre, quia filius habet ea a patre. Sic ergo procedens ab alio procedente distinguitur, non quia vnus hæc procedendo accipiat, alius illa: sed quia vnus eorum ab alio accipit. Quicquid ergo inuenitur in processione diuina, quod statim in vna processione potest intelligi, nulla alia præintellecta, vnus tantum processionis est. Ibi vero statim alia processio inueniri potest, vbi eadem quæ per primam processionem sunt accepta, iterum deriuantur in aliam. Et sic solus ordo processionum, qui attenditur secundum originem, processionum multiplicat in diuinis. Vnde conuenienter dixerunt, qui posuerunt vnā processionem esse per modum naturæ, & intellectus, aliam per modum voluntatis, quantum ad id, quōd processio quæ est secundum naturam vel intellectum non præexigit aliam processionem: processio autem quæ est per modum voluntatis, aliam processionem præexigit. Nam amor alicuius rei non potest a voluntate procedere, nisi præintelligatur processio ab intellectu illius rei verbum conceptum: bonū enim intellectum est obiectum voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, q̄ processio in diuinis dicitur esse substantialis, quia non secundum aliquod accidens attenditur: sed per eam, substantiam recipit persona procedens. 2<sup>m</sup> & 3<sup>m</sup> concedimus.

Ad 4<sup>m</sup> dicendū est, q̄ nihil prohibet a voluntate aliquid naturaliter procedere. Voluntas n. naturaliter tendit in vltimū finē, sicut & quælibet alia potētia naturaliter operatur ad suū obiectū. Et inde est, quōd homo naturaliter appetit felicitatem: & eodē modo Deus naturaliter amat suam bonitatem, sicut etiā naturaliter intelligit suā veritatem. Sicut ergo filius naturaliter procedit a patre vt verbum, ita Spiritus sanctus naturaliter procedit ab eo vt amor: nec tamen Spiritus sanctus procedit per modum naturæ, hoc n. procedere dicitur in diuinis per modū naturæ, quōd procedit sicut ea, quæ in creaturis a natura producuntur, & non a voluntate. Sic ergo differt naturaliter produci, & produci per modum naturæ. dicitur enim aliquid produci naturaliter, propter naturalem habitudinem quam habet ad suū principium: per modū vero naturæ produci dicitur, quod producitur ab aliquo principio sic producente, sicut natura producit.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, q̄ naturalis necessitas secundum quam voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur, vt felicitatem, liberat a voluntatis non repugnat vt August. docet in 5. lib. de ciuit. Dei. Libertas enim voluntatis, violentia vel coactioni opponitur. Non est autem violentia vel coactio in hoc, quōd aliquid secundum

12. metaph. 13. & 18. & li. 7. com. 23.

Lib. 2. c. 6. medio m.

Ca. 4. de di. nom. eius principii & c. 11. parum ante mediū.

Vide. 1. 27. art. 3.

Li. 5. ca. 19. tom. 5.



cundum ordinem suae naturae mouetur, sed magis in hoc quod naturalis motus impeditur: sicut cum impeditur graue ne descendat ad medium. vnde voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam. Sic autem & Deus sua voluntate libere amat seipsum, licet de necessitate amet seipsum. Et necessarium est quod tantum amet seipsum, quantum bonus est, sicut tantum intelligit seipsum, quantum est libere ergo spiritus sanctus procedit a patre, non tamen possibiliter: sed ex necessitate. Nec possibile fuit ipsum procedere minore patre: sed necessarium fuit ipsum patri esse equalem, sicut & filium qui est verbum patris.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod creatura non procedit a voluntate diuina naturaliter, neque ex necessitate: licet enim Deus sua voluntate naturaliter & ex necessitate amet suam bonitatem, & talis amor procedens sit spiritus sanctus: nec tamen naturaliter aut ex necessitate vult creaturas produci, sed gratis. Non enim creaturae sunt vltimus finis voluntatis diuinae, neque ab eis dependet bonitas Dei qui est vltimus finis, cum ex creaturis diuinae bonitati nihil accrescat: sicut etiam homo, ex necessitate vult felicitatem: non tamen ea quae ad felicitatem ordinantur.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod licet natura & voluntas in Deo non differant re, sed ratione tantum: tamen ille qui procedit per modum voluntatis, oportet quod realiter differat ab eo qui procedit per modum naturae, & vna processio realiter ab alia differat. Dicitur enim quod processio per modum naturae intelligitur, quando aliquid procedit ab aliquo, sicut illud quod procedit a natura: & similiter per modum voluntatis, quando procedit sicut id quod procedit a voluntate. Semper enim voluntas aliquid producit aliqua processione praesupposita. Non enim voluntas in aliquid tendit, nisi praesistente productione intellectus aliquid concipientis: cum bonum intellectum moueat voluntatem, processio autem quae est a naturali agente, non praesupponit aliam processioem, nisi per accidens, in quantum, scilicet vnum naturale agens dependet ab alio naturali agente: sed tamen hoc non pertinet ad rationem naturae, in quantum natura est. Vnde illa processio per modum naturae intelligitur in diuinis, quae nullam aliam praesupponit: illa vero per modum voluntatis, quae ex praesupposita processione principium sumit. Et sic oportet processioem esse ex processione, & procedentem ex procedente: hoc autem facit reale differentiam in diuinis. Octauum concedimus.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod vtriusque processioem si similitudinem Deus indidit creaturis: sed tamen per processioem quae est per modum naturae, natura in rebus creatis communicari potest: effectus enim est similis agenti in quantum est agens. vnde per actionem, cuius natura est principium, effectus naturam recipere potest: sed per actionem cuius voluntas est principium, effectus non potest recipere, nisi similitudinem eius quod est in voluntate, sicut finis vel formae, ut in artificialibus patet. Quicquid autem est in Deo, est diuina natura, vnde oportet quod per utramque processioem natura communicetur.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod cum dicitur in diuinis processio per modum naturae vel voluntatis: non ponitur in Deo modus qui sit qualitas diuinae substantiae superaddita: sed ostenditur similitudinis cuiusdam comparatio inter processiones diuinas, & processiones quae sunt in rebus creatis.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod in diuinis processio quae

est per modum intellectus, non distinguitur a processione quae est per modum naturae: distinguitur autem ab utraque, processio quae est per modum voluntatis. Et hoc propter tria. Primo quidem quia sicut processio quae est per modum naturae non praerogit aliam processioem, ita nec processio quae est per modum intellectus: processio autem quae est per modum voluntatis, de necessitate praerogit processioem, quae est per modum intellectus. Secundo, quia sicut natura producit aliquid in similitudinem sui, ita & intellectus tam intra quam extra: intra quidem sicut verbum est similitudo rei intellectae, & intellectus intelligentis seipsum: extra autem sicut forma intellecta inducit in artificiatum. Vltimas autem non producit suam similitudinem: nec intrinsece nec extrinsece. Intus quidem non, quia amor qui est intrinseca processio voluntatis, non est similitudo aliqua voluntatis vel voliti: sed quaedam impressio relicta ex voluntate in volito, aut quaedam vnio vnus ad alterum. Extra autem non, quia voluntas imprimit in artificiatum formam intellectam prius quam volitam secundum ordinem rationis. vnde principaliter est similitudo intellectus, licet secundario voluntatis. Tertio, quia processio naturae est tantum ab uno sicut ab agente, si sit perfectum agens. Nec obstat quod in animalibus generatur aliquid ex duobus, scilicet ex patre & matre. Nam solus pater est agens in generatione, mater vero patiens: similiter autem processio intellectus est ab vno solo, sed amicitia quae est amor mutuus procedit ex duobus adinuicem se amantibus.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod licet in diuinis non proprie dicatur genus & species, vel uniuersale & particulare: tamen ut de diuinis secundum quandam similitudinem creaturarum loquamur, pater & filius & spiritus sanctus distinguuntur sicut plura indiuidua vnus speciei, ut etiam Damascenus dicit. Sed attendendum est, quod in aliquo indiuiduo in genere substantiae possumus speciem dupliciter considerare: uno modo specie hypostasis ipsius, alio modo specie proprietatis indiuidualis. Dato enim quod Sortes sit albus, & Plato sit niger, & posito quod albedo & nigredo sint proprietates indiuiduantes Sortem & Platonem, verum erit dicere quod Sortes & Plato sunt vnus specie, sub qua specie hypostases continentur. Conueniunt enim in humanitate, sed distinguuntur secundum speciem proprietatis: albedo enim & nigredo specie differunt, & similiter est in patre & filio. Considerantur enim ut vnus specie, cuius istae hypostases sunt supposita, in quantum conueniunt in vna natura deitatis: sed secundum speciem proprietatis personalem inueniuntur differre. paternitas enim & filiatio sunt relationes secundum speciem diuersae. Sciendum est etiam, quod generatio in rebus creatis per se ordinatur ad speciem: natura enim intendit generare hominem. Vnde & natura speciei, per generationem multiplicatur in rebus creatis: processio autem in diuinis est ad multiplicationem hypostatum, in quibus natura diuina vna numero inuenitur. Vnde processiones in diuinis sunt differentes quasi secundum speciem, propter differentiam proprietatum personalium: licet in procedentibus sit vna natura cois. Et per hoc patet solutio ad 13<sup>m</sup> & ad 14<sup>m</sup>.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod spiritus sanctus procedit a patre & filio in quantum sunt plures, si habeatur respectus ad supposita spirantia. Cum enim spiritus sanctus sit amor mutuus & nexus duorum, oportet quod a duobus spiraretur: sed si habeatur respectus ad id quod spirantes spirant, sic procedit ab eis in quantum sunt vnus.

vnum in natura diuina. Non enim potest ab aliquo procedere Deus, nisi a Deo.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod processio quae condiditur paternitati & filiationi, est proprietatis personalis spiritus sancti. Quae licet sit relatio, quia tamen non est nominata sicut paternitas & filiatio, significatur nomine processioem: actus filiatio esse innominata, & significatur nomine natiuitatis, quod est speciale nomen processioem filij. Processio autem spiritus sancti non habet speciale nomen, eo quod per talem modum processioem, non inuenitur in creaturis aliqua natura communicari, ut iam dictum est. Nomina vero a creaturis in diuina transferimus: vnde non sequitur quod processio communis in diuinis sit vna tantum.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod in creatura quae est accidentium susceptiua, potest aliquid esse quod non est rei natura: non autem in Deo. Et propter hoc in diuinis secundum quemlibet modum processioem communicatur natura, non autem in creaturis: licet enim sint in eis processiones diuersae, tamen natura non communicatur nisi per vnum modum.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod procedere a patre secundum modum coeternitatis competit processioem filij, in quantum est processio diuina, vnde conuenit etiam processioem spiritus sancti: tamen non competit processioem filij secundum quod distinguitur a processioem spiritus sancti.

Ad 19<sup>m</sup> dicendum, quod filius est sufficiens ratio processioem temporalis creaturae, ut verbum & exemplar: sed oportet quod spiritus sanctus sit ratio processioem creaturae, ut amor. Sicut enim dicitur Sapientia 9. quod Deus facit omnia suo verbo, ita dicitur Sapientia 11. quod diligit omnia quae sunt, & nihil odit eorum quae fecit. Et Dionysius dicit in 4. c. de diuino numero, quod diuinus amor non permittit ipsum sine germine esse.

Ad 20<sup>m</sup> dicendum, quod natura perfecta in multis operationes potest, licet ad vnamquamque operationem ei pauca sufficiant.

Ad 21<sup>m</sup> dicendum, quod a patre vno & solo, est vna sola processio, scilicet filij: a patre autem & a filio simul, est alia processio, scilicet spiritus sancti.

Ad 22<sup>m</sup> dicendum, quod processio spiritus sancti est processio amoris: per processioem autem amoris non producit aliquid, ut recipiens formam eius a quo procedit, siue naturam. & ideo processio amoris non habet rationem generationis vel natiuitatis. Sed quod spiritus sanctus naturam & formam Dei patris recipiat sua processioem, hoc habet in quantum est amor Dei, in quo non est aliquid quod non sit de natura ipsius. Et per hoc patet responsio ad 23<sup>m</sup>.

Ad ea etiam quibus ostendebatur, quod sunt in diuinis plures processiones quae duae, respondendum est.

Ad quorum primum dicendum, quod in diuinis vna & eadem est processio quae est per modum intellectus, & quae est per modum naturae, ut supra ostensum est.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod natura humana materialis est, id est, ex materia & forma composita, & ideo in hominibus processio per modum naturae, non potest esse nisi secundum aliquam transmutationem naturalem: processio autem quae est per modum intellectus, semper est immaterialis, secundum quod ipse intellectus immaterialis est. vnde in hominibus non potest esse vna & eadem processio, quae est per modum naturae, & quae est per modum intellectus: in diuinis autem est vna & eadem, eo quod natura diuina immaterialis est.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod aliud est procedere in alterum,

& aliud est procedere ab alio: procedere enim in alterum est suam similitudinem alteri communicare. Et per hunc modum est intelligenda diuinae bonitatis processio in creaturas, secundum Dionysium: procedere autem ab alio est esse ab alio habere. & sic loquimur hic de processione, secundum quem modum constat, quod non conuenit patri procedere.

ARTICVLVS III.

De ordine processioem ad relationem in diuinis.

TERTIO queritur de ordine processioem ad relationem in diuinis. Et videtur quod processioem secundum intellectum sit prior relatione in diuinis. Dicit enim Magister in 27. dist. 1. lib. Sententiarum quod pater semper est pater, quia semper genuit filium. Generatio autem processioem significat, pater autem relationem, ergo processioem secundum intellectum praecedit relationem in diuinis.

2. Prater. Philosophus dicit in 5. Metaphysicae, quod relationes actionibus innascuntur, vel ex quantitibus. Constat autem quod relationes diuinae non innascuntur ex quantitate, ergo secundum modum intelligendi consequuntur ex actione: processiones autem in diuinis personis significantur per modum personalium actionum, ergo processiones in diuinis praecedunt secundum intellectum relationes.

3. Prater. Absolutum est prius relatiuo, sicut vnum est prius quod multa: sed actiones magis ad absoluta accedunt quam relationes, ergo priores sunt secundum intellectum. 4. Prater. Omne relatiuum ad aliud dicitur: non autem potest esse aliud, ubi non est distinctio, ergo relatio distinctioem praesupponit. Distinctio autem in diuinis personis est secundum originem, prout, scilicet vnus procedit ab alio, ergo processiones secundum intellectum praecedunt relationes in diuinis.

5. Prater. Omnis processioem praecedit secundum intellectum processioem terminum: filiatio autem quae est relatio filij, est terminus natiuitatis, quae est eiusdem filij processioem, ergo processioem filij praecedit filiationem: sed filiatio & paternitas sunt simul non solum natura, & tempore, sed etiam intellectu: quia vnum relatiuorum est de intellectu alterius. Natiuitas ergo filij praecedit paternitatem secundum intellectum, & multo magis generatio quae est actus patris. Processiones ergo simpliciter relationes praecedunt secundum intellectum in diuinis.

SEDEO NOTARE, prius secundum intellectum est persona quam actio personalis: relationes autem sunt constitutivae personarum, processiones autem sunt quasi personarum actiones, ergo prius secundum intellectum sunt relationes, quam processiones.

2. Prater. Processioem oportet, quod sit aliquis ab alio: sicut enim nulla res generat seipsam, ut sit, ut Augustinus dicit in 1. de Trinitate, nulla res a seipsa procedit, processioem ergo distinctioem in diuinis requirit. Distinctio autem non est in diuinis, nisi per relationes, ergo processiones in diuinis praesupponunt relationes.

RESPONDEO. Dicendum, quod ordo absque distinctioem non est. Vnde ubi non est distinctio secundum rem, sed solum secundum modum intelligendi, ubi non potest esse ordo: nisi secundum modum intelligendi. Distinctio autem secundum rem in diuinis non est, nisi personarum adinuicem, & oppositarum relationum. vnde in diuinis non est ordo realis, nisi quantum ad personas, inter quas est ordo naturae, secundum Augustinum prout

In corp. ar.

D. 110.

D. 77.

Li. 1. Om. fidei c. 4. in princ.

Ca. 4 par. 1. inter principiu & medium.

In solut. ad 7. & 11. arg.

D. 106.

Locis in argum. citatis.

Li. 1. di. 27.

Li. 5. c. 6. 10. tom. 3.

Li. 1. c. 1. ante medium tom. 3.

Vide. 1. qu. 4. 1. art. 4. & 9. 4. 2. art. 3.





Hilarius in  
li. de syno-  
dis post me-  
diū illius.

non potest dici in diuinis. Oportet ergo quod omnis differentia diuinarum personarum adinuicem, sequatur ex prima radice distinctionis earum. Prima autem radix distinctionis patris & filij, est ex paternitate, & filiatione. Oportet ergo quod omnis differentia, quae est inter patrem & filium, sequatur ex hoc quod ipse est pater, & ille filius. Esse autem principium spiritus sancti non conuenit patri in quantum pater est, ratione paternitatis: sic enim non refertur nisi ad filium. unde sequeretur quod Spiritus sanctus esset filius. Similiter autem nec hoc repugnat rationi filiationis: quia secundum filiationem non refertur ad alium, nisi ad patrem. Non ergo potest esse differentia inter patrem & filium in hoc, quod pater sit principium spiritus sancti: non autem filius. Item, sicut in libro de Synodis dicitur, Creatura propriū est quod uoluntate sua Deus eā produxerit. Quod Hilarius ex hoc probat, quod creatura non est talis, qualis est Deus: sed qualem Deus eā uoluit esse: quia uero filius est talis qualis est pater, dicitur quod pater genuit filium naturaliter. Eadem autem ratione Spiritus sanctus est a patre naturaliter, quia est similis & aequalis patri: natura enim producit sibi simile. Oportet autem quod creatura quae est a patre secundum suā uoluntatem, sit etiam a filio: quia eadem est uoluntas patris & filij, similiter autem & eadem est natura utriusque, oportet ergo quod sicut spiritus sanctus est a patre, ita sit a filio. Nec tamen sequitur, quod filius uel spiritus sanctus sint a spiritu sancto, licet & ipse habeat uiam naturam cum patre: sicut sequitur quod creatura est ab eo, in quantum habet uiam uoluntatem cum patre, propter repugnantiam quae sequeretur, si Spiritus sanctus diceretur esse a seipso, uel si ab eo diceretur esse filius, qui est eius principium. Hoc autem apparet alio modo. non enim potest esse in diuinis personis distinctio, nisi secundum relationes. Ea enim quae absolute dicuntur in diuinis, essentiam significant, & communia sunt, ut bonitas, sapientia, & huiusmodi. Relationes autem diuersae non possunt facere distinctionem, nisi ratione suae oppositionis: diuersae enim relationes possunt esse unius ad idem, pater enim quod idem eiusdem potest esse filius, discipulus, aequalis, & quaecūque aliae relationes, quae oppositionem non includunt. Patet autem quod filius distinguitur a patre per hoc, quod aliqua relatione ad ipsum refertur: & similiter spiritus sanctus a patre distinguitur, propter aliquam relationem. Itae ergo relationes quaecūque, uideantur disparatae, nullo modo poterunt distinguere spiritum sanctum a filio: nisi sint opposita. Oppositio autē alia in diuinis esse non potest, nisi secundum originem, prout, si unus est alio. Nullo ergo modo filius, & spiritus sanctus poterunt esse distincti per hoc, quod uterque diuersimode referatur ad patrem: nisi unus eorum referatur ad alterum, ut ab eo existens. Constat autem quod filius non est a spiritu sancto: de ratione enim filij est, quod non referatur nisi ad patrem, ut ab eo existens. relinquitur ergo de necessitate, quod spiritus sanctus sit a filio. Sed quia potest aliquis dicere, quod ea quae sunt fidei, non sunt solum rationibus, sed auctoritatibus confirmanda: restat ostendere per auctoritates sacrae scripturae, quod spiritus sanctus sit a filio. habetur enim in pluribus sacrae scripturae locis, quod spiritus sanctus sit filij: sicut Rom. 8. Qui spiritum Christi non habet, hic non est eius. & Galat. 4. Misit Deus spiritum filij sui in corda uestra. & Act. 16. Tentabant ire Bithyniam, & non permittit eos spiritus Iesu. Non enim potest intelligi, quod

spiritus sanctus sit spiritus Christi solum secundum humanitatem, quasi ipsum replens: quia spiritus sanctus est alicuius hominis ut habentis, non autem ut dantis. Filij autem est spiritus sanctus ut dantis ipsum, secundum illud 1. Ioan. 4. In hoc cognoscimus quoniam in eo manemus, & ipse in nobis: quia de spiritu suo dedit nobis. Et act. 5. dicitur, quod dedit spiritus sanctum obedientibus sibi. Oportet ergo quod dicatur esse spiritus sanctus filij, in quantum est diuina persona. Aut ergo dicitur esse absolute eius, aut dicitur esse eius, ut spiritus eius: si autem absolute, tunc oportet quod sit aliqua auctoritas filij respectu spiritus sancti. Apud nos enim potest dici aliquis esse alterius secundum quid, qui non habet auctoritatem respectu ipsius, sicut cum dicitur, Petrus est socius Ioannis: sed non potest dici, Petrus esse Ioannis absolute, nisi sit quaedam possessio eius: sicut seruus hoc ipsum quod est, dicitur esse domini. In diuinis autem non potest esse aliquid seruientis, uel subiectum: sed intelligitur ibi auctoritas secundum solam originem. Oportet ergo quod spiritus sanctus habeat originem a filio. & idem sequitur si dicatur spiritus sanctus esse filij, ut spiritus eius: quia spiritus secundum quod est nomen personale, importat relationem originis ad spirantem, sicut filius ad generantem. Similiter etiam iuuenitur in scripturis, quod filius mittit spiritum sanctum, sicut supra dictum est. Semper autem mittens uidetur habere auctoritatem supra missum. auctoritas autem in diuinis, ut dictum est, non est nisi secundum originem. unde sequitur quod spiritus sanctus originem habeat a filio. Habetur autem ex sacra scriptura, quod per spiritum sanctum configuramur filio, secundum illud Romano. 8. Accepistis spiritum adoptionis filiorum, & Galat. 4. Quoniam estis filij Dei, misit Deus spiritum filij sui in corda uestra. Nihil autem configuratur alicui, nisi per eius proprium characterem. In naturis etiam creatis ita est, quod id quod conformatur alicui, est ab eo: sicut semen hominis non assimilatur equo, sed homini a quo est. Spiritus autem sanctus est a filio tamquam proprius character eius. unde dicitur de Christo, 2. ad Corinth. 1. quod signauit nos & unxit nos, & dedit pignus spiritus in cordibus nostris. Expressus autem est quod habetur Ioan. 16. ex persona filij, de Spiritu sancto dicitur, Ille me clarificabit, quia de meo accipiet. Constat autem quod non accipit a filio Spiritus sanctus, quasi prius non habens: quia sic esset mutabilis & indigentis naturae. Constat ergo, quod aeterno accepit a filio: nec potuit accipere aliquid quod non sit eius essentia ab aeterno. ergo accepit Spiritus sanctus essentiam de filio. Rationem autem quare de filio accepit Spiritus sanctus, ipsemet filius subiungit dicens. Omnia quaecūque habet pater, mea sunt, propterea dixi quod de meo accipiet, quasi diceret, quia eadem est essentia patris & mea, non potest Spiritus sanctus esse de essentia patris, quin sit de mea essentia. Traditur etiam in Sacra scriptura, quod filius per Spiritum operatur, sicut habetur Rom. 15. Per me efficit Christus. & miracula & alia bona, dicit Apostolus in Spiritu sancto, id est, per Spiritum sanctum. & Heb. 9. dicitur, quod per Spiritum sanctum obtulit semetipsum. Quandoquocumque autem aliquis per aliquem dicitur operari, oportet quod uel operans det uirtutem operatiuam ei per quem operatur: sicut rex dicitur operari per praepositum uel balliuum: uel e conuerso sicut cū dicitur Balliuus operari per regem. Oportet ergo si filius operatur per Spiritum sanctum, quod uel Spiritus sanctus

In isto autem  
parauit

spiritus sanctus det uirtutem operatiuā filio, uel filius spiritus sancto: & ita quod unus alteri det essentiam, cū uirtus operatiua utriusque non sit aliud, quam eius essentia. constat autem quod spiritus sanctus non dat essentiam filio: cum filius non sit filius, nisi patris. relinquitur ergo quod spiritus sanctus sit a filio. Ex hac ergo ratione per ea quae graeci continentur, potest idē haberi. continentur enim ipsi quod spiritus sanctus est a patre per filium, & quod pater spirat spiritum sanctum per filium. Semper autem illud per quod aliquid producit, est principium eius, quod producit. Oportet ergo quod filius sit principium spiritus sancti. Si autem refugiant confiteri quod Spiritus sanctus sit a filio, quia filius est ab alio, & sic non est prima radix originis spiritus sancti, manifestum est quod uane mouetur. nullus enim refugit dicere lapidem moueri a baculo, licet baculus moueatur a manu: nec Iacob esse ab Isaac, licet Isaac sit ab Abraham. sed adhuc minus est in proposito refugiendum: est enim una uis productiua patris & filij, quod non accidit in mouentibus & agentibus creatis. Unde sicut continentur est quod creaturae sunt a filio, licet filius sit a patre: ita continentur est quod spiritus sanctus sit a filio, licet filius sit a patre. Manifestum est ergo quod dicentes spiritum sanctum esse a patre per filium, non autem a filio, propriam uocem ignorant, sicut Aristoteles de Anaxagora dicit. uolentes enim esse legis doctores, non intelligunt neque de quibus loquuntur, neque de quibus affirmant, ut dicitur 1. ad Tim. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod filius & spiritus sanctus dicuntur flores deigenē diuinitatis. i. pater namque; prout uterque a patre est: sed quantum ad hoc quod spiritus sanctus a filio est, potest dici filius esse radix, & spiritus sanctus flos. Non enim oportet ut similitudo rerum corporalium obseruetur, quantum ad omnia in diuinis.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod filius hoc habet a patre, quod ex se spiritum sanctum emittat. Unde & eodē modo conuenit ei, sicut & patri: sed pater non est principium diuinae personae uno modo tantum, sed duobus. scilicet per generationem & spirationem. Unde non potest concludi, quod filius sit principium spiritus sancti per generationem: sed est fallacia consequentis, & praecipue cum nec etiam pater sit principium spiritus sancti per generationem. & similiter dicendum est ad 3<sup>m</sup>.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod spiritus sanctus non potest dici uerbum proprie: sed communiter, prout omne quod est manifestatiuum alicuius, uerbum ipsius dicitur. Spiritus enim sanctus est manifestatiuus filij, secundum quod de Spiritu sancto filius dicit Ioan. 16. Ille me clarificabit, quia de meo accipiet. Filius autē proprie dicitur uerbum, quasi conceptio intellectus diuini.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod in humana origine dicitur nepos qui eodē modo procedit a filio, sicut filius a patre: Spiritus uero non procedit in diuinis a filio, sicut filius a patre: & ideo ratio non sequitur.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod esse principium non est contrarium ei, quod est esse a principio: nisi intelligatur respectu eiusdem. non enim potest esse aliquid principium eius a quo est, sicut a principio. Unde non sequitur, quod in filio sint contrariae proprietates: si sit a patre sicut a principio, & sit principium spiritus sancti.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod omne quod est in diuinis, est commune uel proprium: sed propriū dupliciter dicitur, uno modo simpliciter & absolute, quod uni soli conuenit, sicut rationale homini. Alio modo dicitur aliquid

proprium, non simpliciter, sed ad aliquid: ut si dicatur quod rationale est proprium homini in comparatione ad equum, licet & alij conueniat. f. angelo. Est ergo in diuinis aliquid commune, quod conuenit tribus personis, ut esse Deū, & huiusmodi aliquid quod est proprium simpliciter, quod conuenit uni personae tantum: & aliquid quod est proprium quo ad aliquid, sicut spirare spiritum sanctum, est proprium patri & filio per respectum ad spiritum sanctum. tale enim proprium oportet in diuinis poni, etiā si spiritus sanctus non sit a filio: quia esse ab alio, adhuc remanet proprium filio, & spiritus sancto in comparatione ad patrem.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod nomen debiti in personis diuinis, si quis recte diiudicare uelit, non omnino recte sonat: quia debitum quandam subiectionem & obligationem importat, quae in diuinis esse non possunt. Richardus tamen de sancto Victor in suo lib. de Trinitate. ubi distinguitur distinctio amoris gratuiti & debiti, nec intelligit per gratuitum nisi quod non est ab alio, per debitum uero quod ab alio est, secundum quem modum nihil prohibet intelligi eundem amorem esse gratuitum, ut est patris, debitum uero ut est filij. Idem est amor quo pater, & quo filius amat: sed hunc amorem filius a patre habet, pater uero a nullo.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod spiritus sanctus est tantum gratuitus amor, secundum quod amor gratuito conuenitur mercenarius amor, quo aliquid non propter seipsum amatur: sed propter aliquem extrinsecum fructum. Secundum uero quod gratuitus amor dicitur, propter hoc quod ab alio sumit originem, non est contra rationem spiritus sancti quod sit gratuitus amor. Nam & ille amor quo per spiritum sanctum Deum diligimus, originem habet ex his, quae nobis a Deo sunt data: & sic nihil prohibet etiam amorem filij, qui ab alio habet quod amat, spiritum sanctum esse.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod spiritus sanctus & a patre procedit in filium, & a filio in patrem: non quidem sicut in recipientem, sed sicut in obiectum amoris. Dicitur. n. spiritus sanctus a patre in filium procedere, in quantum est amor, quo pater amat filium: & similiter potest dici, quod spiritus sanctus est a filio in patrem, in quantum est amor quo filius patrem amat: potest autem intelligi quod procedat a patre in filium, in quantum filius a patre accipit uirtutem spiritus sancti spirandi: sed sic non potest dici quod procedat a filio in patrem, cum a filio nihil accipiat pater.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod hoc uerbum, Diligit, non solum dicit emissionem amoris: sed etiam quandam affectionem uel dispositionem secundum amorem. Ea uero quae in diuinis emissionem dicunt, personali ter tantum accipi possunt, ut generare, spirare, & huiusmodi. Quae uero non important emissionem, sed magis ad informationem eius pertinent de quo dicitur, essentialiter in diuinis dicuntur, ut esse bonum, intelligentem, & huiusmodi. & inde est quod spiritus sanctus dicitur diligere, non quasi amorem emittens: sic enim conuenit tantum patri & filio, sed secundum quod diligere sumitur essentialiter in diuinis.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod hoc regulariter in sacra scriptura inuenitur, quod id quod dicitur de patre, oportet quod de filio intelligatur, & quod dicitur de utroque uel altero eorum, oportet intelligi de spiritu sancto, etiam si dictio exclusiua ponatur, praeter illa tantum quibus personae diuinae abinuicem distinguuntur: sicut quod dicitur Ioan. 16. Haec est uita aeterna, ut cognoscant te solum Deum uerum, & quem misisti

lib. 3. c. 3. &  
lib. 5. ca. 17.  
18.

sti Iesum Christum. Non enim potest dici quod filio non conueniat esse Deum verum, quod ipse filius soli patri attribuit: quia cum pater & filius vnum sint, licet non vnus: oportet quod de patre dicitur, de filio quoque intelligi. Nec etiam negandum est (quia ibi de spiritu sancto mentio non habetur) in cognitione spiritus sancti, vitam aeternam non esse: cum sit vna cognitio trium. Similiter autem non est subtrahenda spiritui sancto patris filijque cognitio, licet Mat. 11. dicatur, Nemo nouit filium nisi pater, neque patrem quis nouit nisi filius. vnde cum hoc, quod est habere ex se spiritum sanctum procedentem: non pertineat ad rationem paternitatis & filiationis, quibus pater & filius distinguuntur, oportet, vt cum dicitur in Euangelio quod spiritus sanctus de patre procedit, in hoc ipso intelligatur quod procedat a filio.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod doctrina catholicae fidei sufficienter tradita fuit in symbolo niceno, vnde sancti patres in sequentibus synodis non intenderunt aliquid addere: sed propter insurgentes haereses, id quod implicite continebatur explicare studuerunt. vnde in determinatione Calcedonenis synodi dicitur, Praesens nunc sancta, & magna atque vniuersalis synodus, praedicationem hanc ab initio inconcussam docens, definitiuit principaliter trecentorum 18. sanctorum patrum, qui. s. in Nicca conuenerunt, fidem manere in inextinguibili. & propter illos quidem qui aduersum spiritum sanctum pugnant, posteriori tempore a patribus apud Constantinopolim centum 50. congregatis, de substantia spiritus traditam doctrinam corroborat, quam illi omnibus notam fecerunt, non quasi quidem aliquid esset minus in praecedentibus inferentes: sed de spiritu sancto intellectum eorum aduersus eos qui dominium eius respuere tentauerunt, scripturarum testimonij declarantes. & per hunc modum dicendum est quod processio spiritus sancti a filio implicite in symbolo Constantinopolitano continetur, in quantum continetur ibi quod procedit a patre: quia quod de patre intelligitur, oportet & de filio intelligi, cum in nullo differant, nisi quia hic est filius, & ille pater: sed propter insurgentes haereses eorum qui spiritum a filio esse negabant, conueniens fuit vt in symbolo poneretur, non quasi aliquid additum: sed explicite interpretatum quod implicite continebatur. Sicut si insurgeret haeresis quae negaret spiritum sanctum esse factorem caeli & terrae, oporteret hoc explicite poni, cum in praedicto symbolo hoc non dicatur, nisi de patre. Sicut autem posterior synodus potestatem habet interpretandi di symbolum a priore symbolo conditum, ac ponendi aliqua ad eius explanationem, vt ex praedictis patet: ita etiam Romanus pontifex hoc sua auctoritate potest, cuius auctoritate sola, synodus congregari potest, & a quo sententia synodi confirmatur, & ad ipsum a synodo appellatur. Quae omnia patent ex gestis Calcedonenis synodi. Nec est necessarium, quod ad eius expositionem faciendam vniuersale concilium congregetur, cum quandoque id fieri prohibeant bellogum dissidia, sicut in septima synodo legitur, quod Constantinus Augustus dixit, quod propter imminuentia bella vniuersaliter Episcopos congregare non potuit: sed tamen illi qui conuenerunt, quaedam dubia in fide exorta, sequentes sententiam Agathonis Papae, determinauerunt. s. in Christo sint duae voluntates, & duae actiones. & similiter Patres in Calcedonenis synodo congregati, secuti sunt sententiam Leonis Papae, qui determinauit Christum esse in duabus naturis post

incarnationem. Attendi tamen debet, quod ex determinatione principalium conciliorum habetur, quod spiritus sanctus procedit a filio. Suscepit enim Calcedonenis synodus, sicut in eius determinatione dicitur, epistolas beati Cyrilli Alexandrinae ecclesiae praesulis synodicas ad Nestorium, & ad alios per orientem. In quarum vna sic legitur, Quoniam ad demonstrationem suae diuinitatis Christus utebatur suo spiritu ad magnas operationes, glorificari se dicebat ab eo, velut si quis praedicat eorum qui secundum nos sunt, in se sibi fortitudine, vel disciplina: vel de quolibet, quia glorificabunt me. Sic enim & est in substantia spiritus specialis, vel certe intelligitur per se, secundum quod spiritus est & non filius: sed tamen non est alienus ab eo. Spiritus enim veritatis nominatur, & est spiritus veritatis, & profuit ab eo, sicut denique & ex Deo patre. Nec obstat quod dicit, profuit & non procedit, quia sicut ex praedictis patet, hoc verbum procedit, est communissimum eorum quae ad originem spectant. vnde quicquid emittitur vel profuit, vel quocumque modo exoritur, ex hoc sequitur quod procedat. habetur etiam in determinatione quinti concilij Constantinopolitani, Sequimur per omnia sanctos patres & doctores ecclesiae, Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium theologum, & Gregorium nicenum, Ambrosium, Augustinum, Theophilum, Ioannem Constantinopolitanum, Gulielmum, Leonem, Proculum, & suscipimus omnia quae de recta fide ad condemnationem haereticorum exposuerunt. patet autem quod a pluribus horum in doctrina fidei traditum est, quod spiritus sanctus procedit a filio: a nullo vero eorum inuenitur esse negatum. vnde non est contra concilia: sed eis consonum quod spiritus sanctus procedere dicatur a filio. AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod licet hoc huius multipliciter dicatur: tamen in diuinis hoc intelligi non potest, nisi secundum habitudinem originis. Circa missionem vero sciendum est, quod in hoc omnes doctores conueniunt, quod persona non mittitur: nisi quae ab alio est, vnde patri qui a nullo est, penitus non conuenit mitti: sed quantum ad personam a qua fit missio, diuersa est doctorum sententia. Athanasius autem & quidam alij dicunt, quod nulla persona mittitur temporaliter, nisi ab illa a qua est aeternaliter: sicut filius mittitur temporaliter a patre, a quo ab aeterno processit: & secundum hoc infallibiliter concludi potest, si spiritus sanctus a filio mittitur, quod aeternaliter ab eo existat. Quod vero dicitur filius a spiritu sancto mitti, intelligendum est de filio secundum humanam naturam, qui a spiritu sancto missus est ad praedicandum. vnde significanter dicitur Ila. 61. Ad Euangelizandum pauperibus misit me. & sic exponit Ambr. in lib. de spiritu sancto: licet Hilarius hoc exponat, vt per spiritum intelligatur pater, secundum quod spiritus aeternaliter sumitur in diuinis. Aug. vero ponit, quod persona procedens temporaliter mittatur ab ea etiam, a qua aeternaliter non procedit. Nam cum missio diuinae personae intelligatur secundum aliquem effectum in creatura, quae est a tota trinitate, persona missa a tota trinitate mittitur, vt in missione non intelligatur auctoritas mittentis ad personam quae mittitur: sed casualitas ad effectum, secundum quem dicitur mitti persona. Non autem excluditur ratio probans spiritum sanctum a filio procedere per distinctionem ipsorum, per hoc quod proprietatibus distinguatur: quia proprietates illae relatiuae sunt, & distinguere non possunt, nisi ad inuicem opponantur, sicut ex dictis patet.

Athanasius in epistola contra eos qui dicunt spiritum sanctum esse creaturam, qui incipit, in rebus sanctis missi a medio idem nunt. Ambrosius li. 1. cap. 1. tom. 2. Hilarius de tri. ante medium lib. In li. de eu. & vniuers. ca. 10. 104

In corp. 8. & 9. 8. 40. & 41.

AD 15<sup>m</sup> dicendum, quod licet spiritus sanctus sit a duobus, non tamen est compositus: quia illi duo, scilicet pater & filius sunt per essentiam vnum. AD 16<sup>m</sup> dicendum, quod Philoso. attribuit principijs non esse ab alio, in quantum sunt prima. principium autem primum (vt ita dixerim) est principium non de principio, quod est pater. AD 17<sup>m</sup> dicendum, quod licet voluntas moueat intellectum ad aliquid intelligendum: non tamen voluntas aliquid velle potest, nisi sit praesentem: vnde cum non sit procedere in infinitum, oportet deuenire ad hoc, quod intellectus aliquid intelligit naturaliter non ex imperio voluntatis. Filius autem procedit a patre naturaliter: unde quomuis procedat per modum intellectus, non sequitur quod sit a spiritu sancto: sed e conuerso. AD 18<sup>m</sup> dicendum, quod spiritus sanctus potest dici quiescere in filio tripliciter. vno modo secundum humanam naturam secundum illud Ila. 11. Egredietur virga de radice Iesse, & flos de radice eius ascendet, & requiescet super eum spiritus Domini. Alio modo, vt intelligatur spiritus in filio requiescere: quia virtus spiritalis a patre datur filio, & vltra non protenditur. Tertio modo secundum quod amor dicitur requiescere in amato, in quo quiescit amantis affectus. Nullo autem istorum modorum excluditur processio spiritus sancti a filio. AD 19<sup>m</sup> dicendum, quod non repugnat simplicitati spiritus sancti, quod procedat a duobus, scilicet patre & filio: cum sint per essentiam vnum. AD 20<sup>m</sup> dicendum, quod eadem est perfectio patris & filij: vnde per hoc quod spiritus sanctus procedit a patre perfecte, non excluditur quin procedat a filio: alioquin sequeretur quod creatura non creetur a filio, cum perfecte creetur a patre. AD 21<sup>m</sup> dicendum, quod vnitas essentiae non inducit confusionem personarum: vnde ex vnitate essentiae non possunt concludi illa, quae repugnant distinctioni relatiuae. & sic ex hoc quod pater & spiritus sanctus sunt vnum, non potest concludi quod filius sit a spiritu sancto, licet filius sit a patre: quia spiritus sanctus est ab eo. & iterum quia sequeretur quod spiritus sanctus esset pater, cum nihil aliud sit esse patrem, quam habere filium de se procedentem. AD 22<sup>m</sup> dicendum, quod splendor est a radio, cum nihil aliud sit quam reuerberatio radij ad corpus clarum: & in splendor filio attribuitur. Heb. 1. Cum sit splendor gloriae. AD 23<sup>m</sup> dicendum, quod calor est a splendore: Nam corpora caelestia in istis inferioribus per suos radios causant calorem. AD 24<sup>m</sup> dicendum, quod positio Nestorianorum fuit quod spiritus sanctus non sit a filio, vnde in quoda symbolo Nestorianorum condemnato in .Ephesi. synodo dicitur sic, Spiritum sanctum, neque filium putamus, neque per filium essentiam accepisse: propter quod Cyrillus contra Nestorium in epistola praedicta posuit spiritum sanctum esse a filio. Theodoricus vero in quadam epistola ad Ioannem Antiochenum sic dicit, Spiritus sanctus non ex filio aut per filium habens substantiam, sed procedens qui de a patre, spiritus vero filij, eo quod & ei consubstantialis sit nominatus. Haec autem verba Theodoricus praedictus imponit Cyrillo, tanquam ab eo sint dicta in epistola qua ad Ioannem Antiochenum scripsit, licet in illa epistola hoc non legatur: sed dicitur ibi sic, Spiritus Dei patris procedit quidem ex ipso, est autem & a filio non alienus secundum vnus essentiae rationem. hanc autem Theodoricus sententiam secutus est postmodum Damas. quis dogmata eiusdem Theodorici sint in quinta. synodo condempnata. vnde in hoc non est standum sententia Damaseni.

Cyrillus li. 1. in Ioan. nec 1. a medio. & li. 1. 2. cap. 16. in principio.

Utrum Spiritus sanctus a filio remaneret distinctus, si ab eo non procederet.

QVINTO queritur vtrum spiritus sanctus a filio remaneret distinctus, si ab eo non procederet. & videtur quod sic. Dicit enim Ric. de sancto Vict. 4. de Tri. quod persona secundum originem differunt, quod vnus originem habet, alter origine caret, vel si originem habet, tamen origo vnus differt ab origine alterius. Sed alia est origo spiritus sancti, alia est origo filij: nam spiritus sanctus procedit quasi spiratus, filius autem quasi genitus. ergo spiritus sanctus personaliter differt a filio, etiam si ab eo non procederet, propter originem diuersam. Item Ansel. dicit in lib. de processione spiritus sancti, habet vtrique a patre esse filius ac spiritus sanctus: sed diuersimode, quia alter nascendo, alter procedendo, vt alij. per hoc sint ab inuicem. & postea subdit. Nam si per aliud non essent plures filius, & spiritus sanctus, per hoc solum essent diuersi, ergo, etsi spiritus sanctus a filio non procederet, tamen remaneret personaliter distinctus a filio propter diuersum originis modum. Item, In diuinis personae distinguuntur propter hoc, quod vna est ab alia secundum aliquem originis modum: sed secundum vnum originis modum, vna persona in diuinis procedit. ergo, si sunt duo modi originis, erunt duae personae procedentes, etiam si vna ab altera non procedat. Constat autem quod secundum alium modum originis procedit filius a patre, & secundum alium spiritus sanctus, ergo filius & spiritus sanctus personaliter ab inuicem distinguuntur, etiam dato quod vnus ab alio non procedat. Item, Impossibile est, quod aliqua hypostasis secundum vnam naturam, pluribus processionibus procedat: quia hypostasis per id quod procedit naturam accipit. vnde filius habet duas natiuitates, secundum duas naturas: sed in diuinis sunt duae processionis, vna quae est per modum natiuitatis, alia quae est per modum spirationis. Impossibile est ergo quod vna eadem persona his duabus processionibus procedat. Nec cessariū est ergo, quod sint duae personae distinctae quae his duabus processionibus procedant, ergo spiritus sanctus remanet personaliter distinctus a filio, et si ab eo non procedat. Item, Relationes aeternae in diuinis non sunt accidentes, neque assistentes: sed subsistentes personae. Illud ergo ad quod sequitur pluralitas relationum in diuinis, sufficit ad personarum distinctionem: sed diuersitas actionum secundum speciem sufficit ad diuersas relationes. Ex hac. n. actione quae est gubernatio, consequitur relatio dominij: ex illa vero actione quae est generatio sequitur alia relatio, quae est paternitas: sicut et ad diuersas quantitates secundum speciem, consequuntur diuersae relationes. Ad binarium. n. consequitur relatio dupli, & ad ternarium relatio tripli: processionis autem in diuinis significatur per modum actionum. Si ergo sunt duae processionis oportet, quod sint duae relationes consequentes, processionis. ergo oportet, quod sint duae personae & sic idem quod prius. Item, Processio perfectius inuenitur in diuinis quam in rebus creatis: vnde Apost. ad Ephesi. 3. dicit quod ex patre caelesti omnis paternitas in caelo & in terra nominatur. In rebus autem creatis processio sufficit ad distinguendum supposita procedentia: nam alia processione siue natiuitate alius homo nascitur, ergo & in diuinis, processionis differentia sufficit ad distinguendum personas diuinas. scilicet filium & spiritum sanctum. Q. dist. 5. Tho. N. § 7 Item

Li. 4. de tri. c. 13. & 15

No longe a principio libri & per totum.

In quibus synodo generali, & est. 2. Constantino. actione. 6. fol. 576. in nouis exemplar. tom. 2. concil. \* Alias corruptibilem.

Loco parū ante citato.

In 6. synodo generali & est. 2. Constantin. in epist. Constantini illi praefixa fo. 899 in nouis exemplar. to. 2. c. 2. & 6. o. 2. concil.



**¶** Item, Non est idē procedere per modum naturæ, & procedere per modum amoris: sed nomine filij designatur persona procedens per modū naturæ: nomine autē Spiritus sancti designat persona procedēs per modū amoris. ergo Spiritus sanctus distinguet a filio, et si ab ipso nō procedat, per solā processionis differētiā.

**¶** Item, In patre inuenitur actiua generatio, & actiua spiratio: sed generare & spirare in diuinis distinguūt personas. ergo sicut filius est a patre vt persona distincta per hoc, quōd a patre generatur: ita Spiritus sanctus est a patre, vt persona distincta per hoc quōd a patre spiratur. Sic ergo sunt tres personæ in diuinis, etiā si Spiritus sanctus a filio non procedat.

**¶** Item, Ansel. in lib. de processione Spiritus sancti dicit, q̄ Spiritus sanctus ita perfecte est a patre, sicut a patre & filio: sed a patre & a filio, ē sicut distinctus ab utroq; . ergo si a patre solo esset, remaneret ab utroq; distinctus.

**¶** Item, Pater est sufficiens & perfectū principū: perfectū autē principū alicuius, nō indiget alio ad perfecte producendū id cuius est principū. ergo pater nō indiget filio ad hoc q̄ producat tertiam personā. s. Spiritum sanctū. ergo dato q̄ Spiritus sanctus non procederet a filio, adhuc essent tres personæ distinctæ in diuinis.

**¶** Item, Remoto posteriori nō remouetur de necessitate prius: sicut remoto homine nō remouetur animal. De personis autē diuinis tria dicuntur. s. processio, communio, & germanitas: ratio autē processionis præcedit rōnem communionis & etiā rationem germanitatis. In diuinis autē nō esset cōmuniō vel germanitas, nisi esset pluralitas personarū, quæ per processionem multiplicant. ergo remota cōmuniōne & germanitate in diuinis, adhuc remanet processio: licet ergo patris & filij nō sit cōmuniō ad spirandū Spiritum sanctū, neque sit germanitas Spiritus sancti ad filium in hoc quōd ab ipso procedat, adhuc remanet processio Spiritus sancti a patre. & ita remanent tres personæ distinctæ, scilicet duæ procedentes, & vna a qua procedit.

**¶** Item, In diuinis dicuntur proprietates, relationes, & notiones. Ratio autē proprietatis prius est q̄ ratio relationis, vel notionis: quia prius est intelligere personas constitutas proprietatibus personalibus, q̄ quōd adinuicem referantur, vel innotescant. Remotis etiam relationibus, adhuc remanent proprietates constituentes personas. ergo quāuis Spiritus sanctus nō referatur ad filiū, vt ab eo existēs: adhuc tamē filius & Spiritus sanctus erūt personæ distinctæ p̄ suas proprietates.

**¶** Item, Filiatio est proprietas filij constituens personam ipsius: processio autē est proprietas Spiritus sancti eius personam constituens. Filiatio autem non est processio, nec ei opponitur relatiue. ergo remota omni relatione Spiritus sancti ad filiū, adhuc remanebunt filius & Spiritus sanctus personæ distinctæ.

**¶** Item, Multi posuerunt Spiritum sanctū a filio nō procedere, qui tamen tres personas in diuinis posuerunt: sicut patet de græcis. ergo quāuis Spiritus sanctus a filio nō procedat, adhuc remanet a filio distinctus.

**¶** Item, Damasc. dicit Spiritum sanctū ex patre dicimus procedere, nō autē ex filio: sed spiritū filij nominamus. ergo quāuis a filio nō procedat, adhuc remanet q̄ sit spiritus filij: & ita remanet q̄ sit ab eo distinctus.

**¶** Item, Sancti græci loquentes de filio & Spiritu sancto p̄ similitudinē corporalium, dicunt eos esse sicut duos radios paternæ claritatis, & sicut duos riuos fontis diuinitatis qui est in patre, & sicut duos flores paternæ naturæ: sed radij, riuus, & flores distinguuntur ab inuicem, etiā si vnus ab altero non sit, ergo & filius

In ca. quod incipit, dicitur gentius declinando ad finem.

Lib. 1. c. 11. non multo remore a fine.

lius & Spiritus sanctus distinguuntur ab inuicem.

**Sed contra.** Boet. in lib. de Trinitate. dicit quōd in diuinis sola relatio multiplicat Trinitatem: sed si Spiritus sanctus nō procedit a filio, nō erit aliqua relatio Spiritus sancti ad filiū. ergo non distinguetur secundum numerum personarū ab eo.

**¶** Item, Ansel. in lib. de Processione Spiritus sancti dicit, q̄ pater & filius in omnibus vnū sunt, nisi in his in quibus distinguit inter eos relationis oppositio, & hoc propter essentia vnitatem: sed similiter est vna essentia filij & Spiritus sancti. ergo in omnibus vnū sunt, nisi in his in quibus diuidit inter eos relationis oppositio: sed si Spiritus sanctus non sit a filio, nullo modo diuidit inter eos relationis oppositio. ergo nullo modo erunt distincti ab inuicem.

**¶** Item, Ric. de sancto Vi. 5. de Trinitate. dicit quōd nō potest esse in trinitate nisi vna sola persona, quæ sit ab vna persona tantum. Si autem Spiritus sanctus non sit a filio: sicut filius est ab vna persona sola. s. a patre, ita & Spiritus sanctus. ergo & filius & Spiritus sanctus erunt vna sola persona.

**¶** Item, In eodem libro dicit, quōd non potest in diuinis esse nisi vnus solus, qui de se procedentem nō habeat. Si autē Spiritus sanctus a filio non procedit, sicut Spiritus sanctus nō habet de se procedere: ita nec filius habebit. ergo filius & Spiritus sanctus erūt vnus solus.

**¶** Item, Vbi cumque personæ per relationes distinguuntur, oportet referri quod personaliter distinguuntur. In diuinis autem, personæ per relationes distinguuntur: non enim possunt per aliquod absolutum distingui. ergo quod non refertur non distinguitur: sed si Spiritus sanctus non procedit a filio, nō refertur ab ipso. ergo non distinguitur personaliter ab eo.

**¶** Item, Vnum oppositorū nō distinguit id cui inest, nisi ab eo in quo est reliquū oppositum: sicut per albedinem nō distinguitur aliquid, nisi ab eo in quo est nigredo. ergo & relatio nō distinguit id in quo est, nisi ab eo in quo est opposita relatio: propria autē relatio Spiritus sancti per quam personaliter distinguitur, est processio. Nō ergo personaliter distinguitur nisi ab eo in quo est opposita relatio, quæ est actiua spiratio, quæ nō est a filio, si Spiritus sanctus nō sit a filio. ergo si Spiritus sanctus nō sit a filio, nō distinguit personaliter ab eo.

**¶** Item, Ad relationem pertinētia in diuinis sunt duo in cōmuni, a quo alius, & qui ab alio: sed a quo alius nō distinguitur personaliter per diuersum modum originis. Nam eadē persona patris est a qua est filius per generationē, & Spiritus sanctus per processionē. ergo nec qui est ab alio per spirationem, scilicet Spiritus sanctus, distinguitur ab eo qui est ab alio per generationem, scilicet a filio.

**¶** Item, Ric. 6. de Tri. assignans differentia inter duas processionēs filij, & Spiritus sancti dicit, Cōmuniō maiestatis fuit, vt sic dicā, causa originis vnus. s. filij: cōmuniō amoris fuit causa originis alterius. s. Spiritus sancti. Non esset autem processio Spiritus sancti ex cōmuniōne amoris, nisi pater & filij mutuo se amaret, & sic Spiritus sanctus ab eis procederet. ergo si Spiritus sanctus a filio nō procederet, nō esset differētia inter processionē Spiritus sancti, & generationem filij: & sic neq; personaliter Spiritus sanctus esset a filio distinctus.

**Respon.** Dicendum, q̄ si quis recte cōsideret dicta græcorum, inueniet quōd a nobis magis differunt in verbis, q̄ in sensu. Non enim concedunt Spiritum sanctum a filio procedere, vel propter ignorantiam, vel propter calumniam, vel propter quamcūque

Nō procedit a filio

In 2. ca. quod incipit. Hic præmissis, non remouetur a principio

Li. 1. c. 11.

Li. 5. ca. 10.

1. de celo com. 95. & sequē. 10. 3.

Li. 6. c. 6. de ca. finem.

D. 954.

aliam causam: cōcedunt tamen Spiritum sanctum esse spiritum filij, & esse a patre per filium, qd nō posset dici si processio Spiritus sancti omnino esset a filio absoluta. vnde datur intelligi, q̄ etiam ipsi græci processio nem Spiritus sancti, alique ordinem ad filium habere intelligunt. Dico autem q̄ si Spiritus sanctus, non sit a filio, nec aliquo modo filius sit principū processionis Spiritus sancti, impossibile est q̄ Spiritus sanctus a filio personaliter distinguatur, & etiā impossibile est q̄ processio Spiritus sancti differat a filij generatione. Quod quidem manifestum est, si quis consideret ea, ex quibus aliqui diuinarum personarum distinctionem manifestant: loquentur enim quidam de distinctione personarum secundum relationes: alij vero secundum modos originis: quidam autem per comparationem ad essentialia attributa. Si ergo cōsideremus modum distinguendi personas per relationes, manifeste apparet q̄ Spiritus sanctus personaliter a filio distingui nō potest, si ab eo non procedat. Primo quidem, quia distinctio aliorum ab inuicem, nō proprie potest esse, nisi vel propter diuisionem materialem seu quantitativam, vel propter diuisionem formalem. Distinctio autem secundum materialem & quantitativam diuisionem, inuenitur in corporalibus rebus, in quibus eiusdem speciei sunt indiuidua plura ex eo, q̄ forma speciei in diuersis partibus materiæ secundum quantitatem diuisionis inuenitur. vnde & si aliquid est indiuiduum, qd constat ex tota materia, in qua possibile est esse formā speciei, impossibile est q̄ illius speciei sint indiuidua plura, sicut probat Aristoteles de mundo; in principio celi & mundi. hunc autem modum distinctionis omnino oportet a diuinis remoueri, cū in eo non sit materia, nec quātitas corporalis. Distinctio autem aliorum habentium vnā naturam: saltem generis, per diuisionem formalem esse non potest, nisi ratione alicuius oppositionis. vnde inuenimus, q̄ cuiuslibet generis differentia sunt opposita. & ideo in natura diuina non potest nec esse nec intelligi aliqua distinctio, cum sit vna, non solum genere: sed numero, nisi per aliquam oppositionem. vnde cum personæ distinguantur in diuinis, oportet q̄ hoc sit per aliquam oppositionem relatiuam, quia alia oppositio in diuinis esse nō potest. & hoc satis manifeste apparet. Nam quantumcumque aliqua diuidantur secundum rationem diuersam, sicut essentialia attributa, nō distinguunt personas: quia adinuicem non opponuntur. Sic etiam plures notiones inueniuntur in vna persona diuina, propter hoc q̄ oppositionem adinuicem non habent: sicut in patre. s. innascibilitas, paternitas, & spiratio actiua. Ibi enim primo inuenitur distinctio, vbi primo occurrit oppositio relatiua, sicut in hoc quōd est esse patrem & filium: vbi ergo nō est oppositio relatiua in diuinis, non potest esse realis distinctio, quæ est distinctio personalis. Si autē Spiritus sanctus non procedit a filio, non erit oppositio aliqua inter filium & Spiritum sanctum, & ita nō distinguetur personaliter Spiritus sanctus a filio. Nec potest dici q̄ ad talem distinctionem faciendam, sufficiat oppositio affirmationis & negationis: quia talis oppositio sequitur distinctionem, non autem distinctionem causat, cum existens ab altero distinguatur per aliquid sibi inherens substantialiter vel accidentaliter: q̄ autem hoc non sit hoc, sequitur ex hoc quōd distincta sunt. Similiter etiam pater, quōd veritas. cuiuslibet negatiue in existentibus, supra veritatem affirmatiue fundatur: sicut veritas huius negatiue, Æthiops non est al-

bus, fundat supra veritatem huius affirmatiue, Æthiops est niger. & ideo oportet omnem differentiam, quæ est per oppositionem affirmationis & negationis, reduci in differentiam alicuius affirmatiue oppositionis. vnde non potest esse prima distinctionis ratio inter filium & Spiritum sanctū ex hoc, quōd filius est genus non spiratus, alius spiratus non genus: nisi præintelligatur distinctio inter generationem & spirationem, & inter filium & Spiritum sanctum, per aliquam oppositionem duarum affirmationum. Secundo, quia secundum Aug. in lib. de Trinitate. in diuinis quod dicitur absolute, est commune tribus personis. vnde relinquatur quōd diuinarum personarū distinctio esse nō possit, nisi secundū id qd ad aliquid dicitur: hæc enim duo prædicamenta sunt in diuinis. Prima autem distinctio quæ in diuinis secundū relationem inuenitur est per hæc duo, a qua alius, & qd a nullo. Si autem alterū eorum subdistinguetur est. s. quod est ab alio, oportet quōd subdistinguetur per ea quæ sunt eiusdem rationis. Vt enim Philoso. docet 8. Metaphys. Si quis in subdiuidendo vtatur his quæ sunt per accidens & nō per se, non rectum diuisionis ordinem sequitur: sicut si diceretur, animalium aliud est rationale, aliud irrationale: irrationale vero aliud album, aliud nigrū, non esset recta diuisio: quia cum ex his quæ sunt per accidens, non fiat vnū simpliciter, vltima species ex differentijs multis constituta non esset vnū simpliciter. Oportet ergo si in diuinis, qui est ab alio distinguatur, vel subdiuidatur, q̄ hoc sit per differētiā eiusdem rationis, vt videlicet eorū quæ sunt ab alio, vnus eorum ab eorum altero sit: & hoc importat differētia processionum, quæ significatur cum dicitur, q̄ vnus procedit per generationem, alius per spirationem. vnde Ric. 5. de Trinitate. hoc modo distinguit procedentem ab alio, q̄ vnus habeat alium de se procedentē, alius vero non. Tertio, quia cum in patre sint duæ relationes. s. paternitas & actiua spiratio, sola paternitas constituit personam patris. vnde dicitur proprietatis, siue relatio personalis: spiratio vero actiua est relatio personæ non personalis, quasi personæ iam constitutæ superueniens. Ex quo patet q̄ generatio actiua siue paternitas, secundum ordinem intelligendi præsupponitur ad spirationem. Oportet ergo q̄ similiter filiatio, quæ paternitati per oppositionem responderet, p̄ aliquem ordinem præsupponatur ad spirationem passiuam, quæ est processio Spiritus sancti. aut ergo ita q̄ spiratio passiuā intelligatur superuenire filiationi in eadem persona, sicut spiratio actiua paternitati, & sic erit in eadē persona spirati & nati, sicut generantis & spirantis: aut oportet q̄ aliquem aliū ordinē habeat filiatio ad spirationem passiuam. Non est autē ordo in diuinis nisi naturæ, secundum q̄ aliquis est ab aliquo, vt dicit Aug. vnde relinquatur q̄ vel sit vna persona filij, & Spiritus sancti spirati, vel q̄ Spiritus sanctus sit a filio. Si quis autem distinctionem diuinarū personarū per ipsam originem consideret, nō per relationes originis, idē sequitur, sicut ex his quæ dicuntur apparebit. Primo quidem, quia si quis proprietate diuinæ naturæ consideret, impossibile est in Deo esse pluralitatem personarū, nisi per hoc q̄ vna ab alia oriatur: nullo autem modo per hoc q̄ duæ oriuntur ab vna. Quod patet, si quis consideret qualiter in diuersis rebus distinctio inuenitur. In rebus enim materialibus, in quibus possibile est fieri multiplicationem per diuisionem materiæ & quantitatis, vt dicitur, est possibile est duo in diuidua vnus speciei ex quo se habere, sicut & duæ partes

Li. 6. cap. 2. tom. 3.

Li. 5. ca. 10. & li. 4. c. 15

In li. de tri. & vnitate c. 13. tom. 3.

In istomet articulo.

partes quantitatis ex aequo se habent. vbi autem inuenitur prima differentia secundum formam, ibi impossibile est quod aliqua duo se habeant ex aequo. Vt enim Philosopho dicit 8. Metaphy. Formae rerum sunt sicut numeri, in quibus variantur species per unitatis additionem vel subtractionem: & formales rerum differentiae consistunt in quodam perfectionis ordine. Nam plantha specie differt a lapide in hoc, quod superaddit vitam: animal vero brutum a planta in hoc, quod superaddit sensum: homo vero a bruto in hoc, quod superaddit rationem. & ideo in rebus immaterialibus in quibus non potest esse multiplicatio secundum diuisionem materiae, impossibile est quod sit pluralitas, nisi cum ordine quodam. In substantijs quidem immaterialibus creatis est ordo perfectionis, secundum quod vnus angelus est perfectioris naturae, quam alius. & quia quidam Philoso. crediderunt, quod omnis natura imperfecta crearetur a perfectiori: ideo dixerunt quod in substantijs separatis non potest esse multiplicatio, nisi per causam & causatum: quod tamen recta fides non tenet, quia credimus ex ordine diuinae sapientiae, differetes ordines substantiarum immaterialium productos esse. Cum autem in diuinis non possit esse ordo perfectionis, vt Arriani posuerunt dicentes patrem filio esse maiorem, & vtrumque Spiritum sancto, relinquitur quod pluralitas in diuinis personis esse non potest nec intelligi: nisi secundum ordinem originis solum, vt. s. filius sit a patre, & Spiritus sanctus a filio. Si enim Spiritus sanctus non esset a filio, ex aequo respiceret patrem quantum ad originem. vnde vel non essent duae personae, vel esset ordo inter eos perfectionis secundum Arrianos, vel esset inter eos materialis diuisio, quod est impossibile. & hanc rationem sequens Hila. in lib. de Synodis dicit, quod ponere in diuinis duos ingentos, id est, non ab aliquo existentes, est ponere duos Deos: quia si non sit multiplicatio per originis ordinem, oportet quod sit per ordinem naturarum. & ideo eadem est ratio si inter filium & Spiritum sanctum originis ordo non ponatur. Secundo quia quod procedit ab vno naturaliter, oportet esse vnum: natura enim semper ad vnum se habet: sed quae procedunt ab aliquo per voluntatem operantem, possunt esse plura, licet sint ab vno, sicut ab vno Deo diuersae creaturae processerunt secundum voluntatem ipsius. Constat autem quod filius procedit a patre naturaliter, & non per voluntatem, vt Arriani dixerunt. & hoc ideo quia Hila. in lib. de Synodis dicit, quod naturaliter procedit ab aliquo, est tale quale est ipsum a quo procedit: quod autem procedit ab aliquo secundum voluntatem agentem, non est tale quale est illud a quo procedit: sed quale vult esse illud. Filius autem talis est qualis est pater: creatura vero sunt tales, quales Deus voluit eas esse. Vnde filius est a patre naturaliter, creaturae autem ab eo per voluntatem. Similiter autem & Spiritus sanctus, talis est qualis est pater: non enim est creatura, vt Arrianus & Macedo. dixerunt. vnde oportet quod naturaliter a patre procedat, propter quod dicitur ab Athanasio & alijs sanctis, esse naturalis Spiritus patris & filij. Impossibile est ergo, quod filius & Spiritus sanctus procedant a patre, nisi hoc modo, quod a solo patre procedit vnus solus, s. filius, & a patre & filio in quantum vnus sunt, vnus Spiritus sanctus. Tertio quia sicut Ric. in 3. de Trinitate probat, impossibile est quod in diuinis sit mediata processio. Cum enim qualibet persona sit in alia, oportet quod qualibet diuina persona immediate ad aliam ordinetur. Si autem filius & Spiritus sanctus essent a

patre abque hoc, quod Spiritus sanctus esset a filio, Spiritus sancti ad filium non esset immediatus ordo. Non enim ordinantur adinuicem, nisi mediante vno a quo existerent: sicut duo fratres ab vno patre geniti. vnde impossibile est, quod filius & Spiritus sanctus hoc modo sint a patre: sicut duae personae distinctae, quod vnus eorum non sit ab alio. Si vero aliquis consideret distinctionem personarum per ordinem ad attributa essentialia, patet etiam quod idem sequitur. primo quidem, quia secundum hoc dicitur, quod filius procedit per modum naturae: Spiritus autem sanctus per modum voluntatis. Na semper processio naturae est principium, & origo cuiuslibet alterius processio: omnia enim quae per artem & voluntatem, vel intellectum fiunt, procedunt ab his quae secundum naturam sunt. & ideo Ric. dicit 6. de Trinitate. quod inter omnes procedendi modos constat primum locum tenere, & ceteris principaliorum esse illum modum procedendi, qui est filij a patre. Nam nisi iste praecesserit, ceterorum nullum existendi locum habebit omnino. Secundo manifestum est si dicatur, quod filius procedit processione intellectuali vt verbum: Spiritus autem sanctus processione voluntatis vt amor. Non enim potest esse nec intelligi, quod amor sit alicui, quod non est in intellectu praconceptum: vnde quilibet amor est ab aliquo verbo, loquendo de amore in intellectuali natura. Tertio idem apparet, si Spiritum sanctum dicamus esse viuificum quoddam spiram diuinitatis, vt dicit Athanasius. Omnis enim motus & actio vitae ordinatur per intellectum, nisi ex imperfectione naturae contrarij accidat. vnde ex omnibus supradictis dat intelligi, quod nec Spiritus sanctus esset alius a filio, si ab eo non procederet, nec spiratio esset aliud a generatione.

Ad primum ergo dicendum, quod Spiritus sanctus distinguitur substantialiter a filio in hoc, quod origo vnus differt ab origine alterius: sed ipsa differentia originis est per hoc quod filius est a patre solo, Spiritus autem sanctus a patre & filio. Quod patet per Ric. de sancto Viatorum in 2. de Trinitate. dicit, Notandum quod huiusmodi differentia proprietatum in solo consistit numero producentium. Nam prima earum habet esse a nulla alia, altera ab vna sola: tertia vero a gemina.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod id quod dicit Anselm. quod filius & Spiritus sanctus per hoc solum adinuicem distinguntur, quod diuerso modo procedunt, est omnino verum: sed sicut ostensum est, diuerso modo procedere non possent, nisi Spiritus sanctus a filio esset. vnde remoto quod Spiritus sanctus non sit a filio, omnino distinctio Spiritus sancti remouetur a filio. Est autem intentio Anselmi in lib. de Processione Spiritus sancti, prius ponere ea in quibus nos conuenimus cum negantibus Spiritum sanctum a filio esse: qui tamen Spiritum sanctum a filio dicunt distingui. vnde verba praedicta Anselmi inducta sunt magis, vt disputatiua suppositio quam veritatis definitio.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod bene sequitur si sunt duo modi originis in diuinis, quod sunt duae personae procedentes: sed duo modi originis esse non possunt, nisi per hoc quod Spiritus sanctus procedit a filio, vt ostensum est, & similiter dicendum ad 4<sup>m</sup>.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod non oportet quod tot sint personae subsistentes in diuinis, quot sunt relationes. Nam in vna persona patris sunt duae relationes. Paternitas per quam refertur ad filium, & communis spiratio per quam refertur ad Spiritum sanctum, paternitatis enim relatio constituit personam subsistentem: sed relatio communis spirationis non est proprietatis

Li. 3. ca. 10. non. 3.

Post mediū per. 6. pag.

Li. 2. de tri. & li. 7. non multū ante sanē. & in li. de Synodis a medio illius.

Athanasius ex epistola eius qui dicitur Spiritus sanctū esse creaturā, circa mediū & parum post. Li. 5. cap. 9.

Li. 6. ca. 17. inter prima & mediū.

Li. 5. de tri. ca. 10. a medio id inuenit.

In corp. ar.

In corp. ar.

In corp. ar.

In corp. ar.

Ar. praec. in princ. corp.

prietas personam constituens: sed relatio personae subsistenti inherens. vnde non sequitur si ex generatione & processione consequuntur duae relationes, quod propter hoc sint tantum duae personae subsistentes: potest etiam responderi, quod non sunt duae processiones: nisi vnus procedentium sit ab alio, vt dictum est. & per hoc patet solutio ad 6<sup>m</sup>.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod procedit per modum amoris, oportet quod procedat ab eo quod procedit per modum naturae, vt ex dictis patet.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod spiratio distinguit spiritum sanctum a spirante, sicut generatio generatum a generante: non tamen ex hoc sequitur quod spiratus a generato distinguitur, cum & spirans & generans sint idē, nec propter hoc quod idem non potest duabus processioibus diuersis procedere: sed processiones in diuinis non possunt esse diuersae, nisi per hoc quod vnus procedentium est ab alio, vt ostensum est.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod Spiritus sanctus ita perfecte est a patre, sicut a patre & filio: non tamen propter hoc quod est a patre, a filio distinguitur: sed propter hoc quod est a filio.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod pater est sufficiens principium spiritus sancti, nec indiget alio principio ad spirationem spiritus sancti. Filius enim non est aliud principium spiritus sancti a patre: sed vnum principium cum ipso.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod licet processio sit prius per intellectum quam communio, sicut commune quam proprium: tamen talis processio, s. spiritus sancti qui procedit quasi amor, & communio, & nexus patris & filij, non est prius secundum intellectum quam communio. vnde non oportet quod remota communione remaneat processio: sicut animal est prius secundum rationem quam homo, non autem animal rationale.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod eadem secundum rem in diuinis sunt proprietates, & relationes, & notiones, nisi quod proprietates sunt solum tres, s. paternitas, filiationis, & processio. Relationes autem sunt quatuor, addita praedictis proprietatibus tribus communis spiratione, quae relatio quidem est, non tamen proprietatis, quia non vni personae conuenit: sed duabus. Notiones vero sunt quinque, addita innascibilitate quae non est relatio: sed notio, quia per eam pater innoscit. Est etiam proprietatis, quia conuenit soli patri: non tamen proprietatis personae, quia non constituit personam patris. Quantum ergo ad rem, ordinem habere non possunt proprietates, relationes, & notiones, cum idem sub tribus contineatur. Si autem eorum ordo quantum ad proprias rationes requiratur, tunc notio prior est relatione secundum ordinem, quo aliquid dicitur prius quo ad nos: relatio autem & proprietatis, secundum ordinem quo aliquid prius est secundum rem. Si autem relationis & proprietatis ordinem requiramus, in rebus creatis non est eorum ordinem assignare. Nam aliqua proprietatis est relatio, sed non omnis: similiter & aliqua relatio est proprietatis: sed non omnis. Si tamen proprietatis ab aliquo absoluto sumatur, sic proprietatis primum est, eo ordine quo absolutum est prius relatio. In diuinis autem personis oportet, quod relationis ratio rationem proprietatis praecedat. Nam cum propriū sit quod vni soli conuenit, ratio proprietatis distinctionem praesupponit. In diuinis autem non potest esse aliquid distinctum, nisi per hoc quod est ad aliquid. vnde relatio quae est distinctionis principium in diuinis, secundum rationem prior est proprietate. Sciendum tamen est, quod neque proprietatis, neque relatio in quod hmoi, habent ra-

tionem constituendi personam. Na cum persona sit rationalis naturae indiuidua substantia, id quod est extra substantiam, personam constituere non potest. vnde in rebus creatis, proprietates & relationes non sunt constituentes: sed magis aduenientes constitutis personis. In diuinis autem ipsa relatio quae est etiam proprietatis, est diuina essentia: & ex hoc habet quod id quod per eam constitutum est sit persona: nisi enim paternitas esset diuina essentia, nullatenus hoc nomen pater significaret personam: sed solum accidens relatiuum personae, sicut patet in personis humanis. paternitas ergo in quantum est diuina essentia, constituit hypostasim subsistentem in diuina natura: in quantum vero est relatio, distinguitur, in quantum vero est proprietatis, conuenit vni personae & non alij, in quantum vero est notio, est principium innotescendi personam. Sic ergo secundum ordinem intellectus, primum est quod sit personam constituens: secundum quod sit distinguens: tertium quod sit proprietatis: quartum quod sit notio.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod licet filiationis non opponatur relatiue processioni, tamen procedens opponitur relatiue filio, & per hoc processio a filiatione distinguitur.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod licet graeci non constentur Spiritum sanctum a filio procedere: constitunt tamen filium esse aliquo modo principium originis spiritus sancti, quod patet ex hoc, quod dicitur Spiritum sanctum a patre esse per filium, & spiritum sanctum esse filij. Nichilominus tamen aliquid implicite contradictionem implicat, quod nihil prohibet ab alio explicite nescire concedi. & sic aliquis non intelligens potest dicere, spiritum sanctum non esse a filio, licet a filio sit distinctus.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod in hoc quod Damasc. Spiritum sanctum esse filij constituitur, dat intelligere quod ordo spiritus sancti aliquo modo sit a filio.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod Spiritus sanctus & filius dicuntur esse duo triui, in quantum procedunt ambo a patre: dicitur tamen & a graecorum doctoribus, quod filius sit fons spiritus sancti: sed quod spiritus sanctus non est a filio, & idem potest dici de alijs similitudinibus.

Finis quaestionum de potentia Dei.

QVAESTIONES DISPVTATE.

S. THOMAE AQUINATIS DE MALO.

QVAESTIO I.

De malo in communi.

Et Habet quinque articulos:

- ¶ Primo Enim quaeritur vtrum malum sit aliquid.
- ¶ Secundo, Vtrum malum sit in bono.
- ¶ Tertio, Vtrum bonum sit causa mali.
- ¶ Quarto, Vtrum malum conuenienter diuidatur per culpam & poenam.
- ¶ Quinto, Quid plus habeat de ratione mali, vtrum culpa an poena.

ARTICVLVS PRIMVS.

**Q**VAESTIO est de malo. & primo quaeritur, an malū sit aliquid. & videtur quod sic. Omne enim creatum aliquid est: sed malū est aliquid creatum, secundum illud Isa. 41. Ego dominus facies pacem, & creans malum. ergo malum est aliquid. Qd. dif. S. Tho. N 3 ¶ 2 Prae.



¶ 2 Præ. Vtrumque contrariorum est aliquid in natura, quia contraria sunt in eodem genere posita: sed malum est contrarium bono, secundum illud Eccle. 3. 3. contra bonum malum. ergo malum est aliquid. Sed dicendum quod malum in abstracto acceptum non est contrarium, sed priuatio: sed aliquid malum in concreto acceptum est contrarium, & est aliquid.

¶ 3 Sed contra, nihil est contrarium alteri nisi id in quo eodem conuenit, nigrum enim non contrariatur albo nisi in eo quod est color: sed in id quod subternitur ipsi malo, conuenit malum cum bono. ergo in illud malum non contrariatur bono: sed secundum hoc ipsum quod est malum, malum ergo in quantum est malum est aliquid.

¶ 4 Præ. Oppositio formæ, & priuationis inuenitur et in rebus naturalibus: sed non dicitur quod in rebus naturalibus malum contrariatur bono, sed solum in moralibus, quia malum & bonum sunt contraria continent sub se virtutem & vitium. ergo contrarietas mali & boni non intelligitur nisi oppositione priuationis & habitus:

¶ 5 Præ. Dionys. & Damasc. dicunt, quod malum est sicut tenebra: tenebra autem contrariatur lumini, ut dicitur. 2. de Anima. ergo & malum contrariatur bono, & non solum est eius priuatio.

¶ 6 Præ. Aug. dicit quod illud quod semel est, nunquam totaliter cedit in non esse. Si ergo aer illuminatur a Sole, illud lumen creatum in aere non totaliter definit esse: nec potest dici quod recolligatur in suo principio. ergo remanet in subiecto aliquid eius, quod est sicut dispositio imperfecta, & hoc vocatur tenebra. ergo tenebra est aliquid contrarium lumini, & non priuatio sola: & eadem ratio est de malo & bono. ergo malum non est sola priuatio boni: sed contrarium.

¶ 7 Præ. Inter priuationem, & habitum non est medium in susceptibili: sed inter bonum & malum est aliquid medium, nec omnia sunt bona & mala, ut dicitur in Prædicamentis. ergo bonum & malum non opponuntur, ut priuatione opposita: sed ut contraria inter quæ potest esse medium. & sic malum aliquid est.

¶ 8 Præ. Omne quod corrumpit, agit: sed malum in quantum malum, corrumpit, ut Dionys. dicit. 4. c. de Di. no. ergo malum, in quantum malum, agit. Sed nihil agit, nisi in quantum est aliquid. ergo malum in quantum malum, est aliquid. Sed dicendum, quod corrumpere non est agere: sed defectus actionis.

¶ 9 Sed contra, corruptio est motus vel mutatio. ergo corrumpere est mouere: sed mouere est agere. ergo corrumpere est agere.

¶ 10 Præ. Inuenitur corruptio naturalis, sicut & generatio, ut dicit Philoso. in 5. Physi. sed in omni motu naturali est aliquid per se intentum a natura mouentis. ergo in corruptione est aliquid per se intentum a natura corruptoris: corrumpere autem est proprium mali, ut Dionys. dicit. ergo malum habet aliquam naturam intendentem aliquid finem.

¶ 11 Præ. Quod non est aliquid non potest esse genus, quia non entis non sunt species, ut dicit Philoso. sed malum est genus: dicitur enim in Prædicamentis, quod bonum & malum non sunt in genere: sed sunt genera aliorum. ergo malum est aliquid.

¶ 12 Præ. Quod non est aliquid non potest esse differentia constitutiva alicuius, quia omnis differentia est unum & ens, ut dicitur in 3. Meta. sed bonum & malum sunt differentie constitutivæ virtutis & vitij. ergo malum est aliquid.

¶ 13 Præ. Illud quod non est aliquid, non potest intendi & remitti: sed malum intenditur & remittitur. maius enim malum est homicidium quam adulterium. Nec potest dici, quod dicitur maius malum in quantum corrumpit plus de bono, quia corruptio boni est effectus mali: causa autem non intenditur & remittitur propter effectum: sed e converso. ergo malum est aliquid.

¶ 14 Præ. Omne quod habet esse per positionem in loco, est aliquid: sed malum est homini. dicit enim August. quod malum suo loco positum eminentius commendat bonum. Nec potest dici, hoc esse intelligendum de malo ex parte boni in quo est: quia malum commendat bonum secundum oppositionem quam habet ad ipsum, secundum quod opposita iuxta se posita magis elucescunt. ergo malum in quantum est malum est aliquid.

¶ 15 Præ. Philoso. in 5. Physi. dicit, quod omnis mutatio est ex subiecto in subiectum, vel ex subiecto in non subiectum, vel ex non subiecto in subiectum, & non minatur subiectum quod affirmatione monstratur. Cum autem aliquis mutatur de bono in malum, non mutatur de subiecto in non subiectum, neque de non subiecto in subiectum, quia hæc mutationes sunt generatio & corruptio. ergo mutatur de subiecto in subiectum: & ita videtur quod malum sit aliquid affirmatiue existens.

¶ 16 Præ. Philoso. dicit in 1. de Genera. quod corruptio unius est generatio alterius: sed malum in quantum malum, est corruptiuum secundum Dionys. 4. capite de Diu. nom. ergo malum in quantum malum, est generatiuum alicuius: & ita oportet quod sit aliquid, quia omne quod generatur, generatur ex aliquo.

¶ 17 Præ. Bonum habet rationem appetibilis, quia bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in 1. Eth. & eadem rationem malum habet rationem fugibilis: sed contingit quod aliquid negativè significat appetitur naturaliter, & aliquid affirmatiue significat appetitur naturaliter, sicut ovis naturaliter fugit presentiam lupi, & appetit eius absentiam. ergo non magis bonum est aliquid, quam malum.

¶ 18 Præ. Pœna in quantum pœna, est iusta, & quod iustum est, bonum est. ergo pœna in quantum pœna, est aliquid bonum: sed pœna in quantum pœna, est aliquid malum, diuiditur enim in malum per pœnam & culpam. ergo aliquid malum in quantum malum, est bonum: sed omne bonum est aliquid. ergo malum in quantum malum est malum, est aliquid.

¶ 19 Præ. Si bonitas non esset aliquid, nihil esset bonum. ergo similiter si malitia non est aliquid, nihil est malum: sed constat multa mala esse. ergo malitia aliquid est. Sed dicendum, quod malum non est ens naturæ aut moris: sed ens rationis.

¶ 20 Sed contra est, quod Philoso. dicit 6. Meta. quod bonum & malum sunt in rebus: sed verum & falsum sunt in intellectu. ergo malum non est ens rationis tantum: sed est aliquid in rebus naturalibus.

Sed contra est, quod August. dicit. 1. 1. de ciui. Dei, quod malum non est natura aliqua: sed defectus boni hoc nomen accepit.

¶ 2 Præ. Ioan. 1. dicitur, Omnia per ipsum facta sunt: sed malum non est factum per verbum, ut August. dicit. ergo malum non est aliquid.

¶ 3 Præ. Ibidem subditur, Sine ipso factum est nihil, id est, peccatum: quia peccatum nihil est, & nihil sunt homines cum peccant, ut dicit gloss. ibidem: & eadem ratione quod libet aliud malum nihil est. ergo malum non est aliquid.

Respon. Dicendum, quod sicut album, ita & malum dupliciter dicitur. uno modo cum dicitur album, potest intelligi quod est albedini subiectum. alio modo album dicitur id, quod est album in quantum est album, scilicet ipsum accidens. & similiter malum uno modo potest intelligi id, quod est subiectum mali, & hoc aliquid est. alio modo potest intelligi ipsum malum, & hoc non est aliquid.

Dionys. de di. no. p. 4. a med. Damasc. lib. 2. cap. 4. Li. 2. c. 6. 70 tom. 2. Ex li. 83. q. qu. 2. 1. 10. 4.

In post prædicament. c. de oppositis a med. to. 1.

Cap. 4. p. 4. non remote a principio.

Li. 5. com. 7. tom. 2.

4. de Di. no. p. 4. non longe a principio.

4. physi. c. 67. tom. 2. In cap. de oppositis in fi.

Li. 3. c. 6. 10. tom. 3.

Enchirid. ca. 11. 10.

Li. 1. c. 6. tom. 1.

Li. 1. c. 6. tom. 2.

Cap. 4. p. 4. non remote a principio.

1. Ethic. in principio tom. 3.

Li. 6. c. 6. tom. 3.

Li. 11. c. 9. in fine 10.

Veraque est August. tracta. 1. in Ioannem medio 10.

1. p. q. 4. 1. 1. & d. 4. art. 3. Bo. dist. 34. q. 1. art. 2. & 3. d. 7. 8. 9.

quid: sed est ipsa priuatio alicuius particularis boni. Ad cuius euidenciam sciendum est, quod bonum proprie est aliquid, in quantum est appetibile, nam secundum Philosophum in 1. Ethic. optime definiuntur bona dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt: malum autem dicitur id, quod opponitur bono. unde oportet malum esse id, quod opponitur appetibili in quantum homo: hoc autem impossibile est esse aliquid, quod triplici ratione apparet. Primo quidem, quia appetibile habet rationem finis: ordo autem finium est, sicut & ordo agentium. Quanto enim aliquid agens est superius & vniuersalius, tanto & finis propter quem agit, est vniuersalius bonum: nam omne agens agit propter finem, & propter aliquod bonum. & hoc manifeste apparet in rebus humanis. Nam rector ciuitatis intendit bonum aliquod particulare, quod est ciuitatis bonum: rex autem, qui est illo superior intendit bonum vniuersale. scilicet totius regni pacem. Cum ergo in causis agentibus, non sit procedere in infinitum: sed oporteat deuenire ad vnum primum, quod est vniuersale causa essendi, oportet quod etiam sit aliquod vniuersale bonum, in quod omnia bona reducatur. & hoc non potest esse aliud, quam hoc ipsum quod est primum & vniuersale agens: quia cum appetibile moueat appetitum, primum autem mouens oportet esse non motum, necesse est primum & vniuersale appetibile esse primum & vniuersale bonum, quod omnia operatur propter appetitum sui ipsius. Sicut ergo quicquid est in rebus, oportet quod proveniat a prima & vniuersali causa essendi: ita quicquid est in rebus, oportet quod proveniat a primo & vniuersali bono. Quod autem provenit a primo & vniuersali bono, non potest esse nisi bonum particulare tantum: sicut quod provenit a prima & vniuersali causa essendi, est aliquod particulare ens. Omne ergo quod est aliquid in rebus, oportet quod sit aliquod particulare bonum. unde non potest secundum id quod est bono opponi. unde relinquatur quod malum secundum quod est malum, non est aliquid in rebus: sed est alicuius particularis boni priuatio, alicui particulari bono inherens. secundo hoc idem apparet, quia quicquid est in rebus habet aliquam inclinationem & appetitum alicuius sibi conuenientis. Quod autem habet rationem appetibilis, habet rationem boni. quicquid ergo est in rebus habet conuenientiam cum aliquo bono: malum autem in quantum malum, non conuenit cum bono: sed opponitur ei. Malum ergo non est aliquid in rebus: sed si malum esset aliqua res, nihil appeteret, nec ab aliquo appeteretur, & per consequens non haberet aliquam actionem, nec aliquem motum: quia nihil agit vel mouetur, nisi propter appetitum finis. tertio idem apparet ex hoc quod ipsum esse, maxime habet rationem appetibilis. unde videmus quod vnumquodque naturaliter appetit conservare suum esse, & refugit destructivam sui esse & eis pro posse resistit. Sic ergo ipsum esse in quantum est appetibile, est bonum. Oportet ergo quod malum, quod vniuersaliter opponitur bono, opponatur etiam ei, quod est esse. Quod autem est oppositum ei quod est esse, non potest esse aliquid: unde dico quod id quod est malum, non est aliquid: sed id cui accidit esse malum est aliquid, in quantum malum priuatur non nisi aliquod particulare bonum: sicut & hoc ipsum quod est cecum esse, non est aliquid: sed id cui accidit cecum esse, est aliquid.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur esse malum dupliciter. Vno quidem modo simpliciter, alio vero modo secundum quod. Illud autem dicitur simpliciter malum, quod est secundum se malum, hoc autem est quod est priuatio alicuius particularis boni. autem est quod priuatur aliquo particulari bono, quod est ex debito suæ perfectionis: sicut agrotudo est malum animalis, quia priuatur æqualitatem humorum quæ requiritur ad perfectum esse animalis: sed secundum quod dicitur esse malum quod non est malum secundum se: sed alicuius, quia non priuatur aliquo bono quod sit de debito suæ perfectionis: sed quod est de debito perfectionis alterius rei, sicut in igne est priuatio formæ aquæ, quæ non est de debito perfectionis ignis: sed de debito perfectionis aquæ. unde ignis non est secundum se malus: sed est malus aquæ. Similiter autem ordo iustitiæ habet adiunctam priuationem particularis boni alicuius peccantis, in quantum ordo iustitiæ hoc requirit, ut aliquis peccans priuetur bono quod appetit. Sic ergo pœna ipsa est bona simpliciter: sed est mala huic. & hoc malum dicitur Deus creare: pacem autem facere, quia ad pœnam non cooperatur appetitus peccantis, ad pacem autem cooperatur appetitus pacem recipientes. Creare autem est aliquid facere nullo præsupposito, & sic patet quod malum dicitur esse creatum, non in quantum est malum: sed in quantum est simpliciter bonum, & secundum quod malum.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod bonum & malum proprie opponuntur ut priuatio & habitus: quia ut Simplicius dicit in commento Prædicamentorum, illa proprie dicuntur contraria, quorum vtrumque est aliquid secundum naturam, sicut calidum & frigidum, album & nigrum: sed illa quorum vnum est secundum naturam, & aliud recessus a natura, non opponuntur proprie ut contraria: sed ut priuatio & habitus. sed duplex est priuatio, vna quidem quæ est in priuari, ut agrotudo, quæ est via in mortem, & ophthalmia quæ est via in cæcitatem. & huiusmodi priuationes, interdum dicuntur contraria, in quantum adhuc retinent aliquid de eo quod priuatur. & hoc modo malum dicitur contrarium, quia non priuatur totum bonum: sed aliquid de bono remouetur.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod nisi nigrum aliquid retineret de natura coloris, non posset esse contrarium albo: quia contraria oportet esse in eodem genere. licet ergo hoc in quo conuenit album cum nigro non sufficiat ad rationem contrarietatis: tamen sine hoc contrarietatis esse non potest. & similiter licet id, in quo conuenit malum cum bono, non sufficiat ad rationem contrarietatis: tamen sine hoc contrarietatis esse non posset.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod ideo in moralibus magis quam in naturalibus malum contrarium bono dicitur, quia moralia ex voluntate dependent, voluntatis autem obiectum est bonum & malum. Omnis autem actus denominatur & speciem respicit ab obiecto. Sic ergo actus voluntatis in quantum fertur in malum, recipit rationem & nomen mali, & hoc malum contrariatur proprie bono. & hæc contrarietas ex actibus in habitus transit, in quantum actus & habitus simulantur.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod tenebra non est contrarium luminis, sed priuatio: sed Aristoteles frequenter videtur nomine contrarij priuationem, quia ipse dicit quod priuatio quodammodo est contrarium, & quod priuatio contrarietas est priuatio & forma.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod adueniente tenebra nihil remanet de lumine: sed remanet solum potentia ad lumen, quæ non est aliquid tenebræ: sed subiectum eius. Sic enim & antequam illuminaretur aer, erat solum in potentia ad lumen. Nec proprie loquendo lumen est, aut fit, aut corrumpitur: sed aer illuminatur esse, aut fieri, aut corrumpi dicitur secundum lumen.

autem est quod priuatur aliquo particulari bono, quod est ex debito suæ perfectionis: sicut agrotudo est malum animalis, quia priuatur æqualitatem humorum quæ requiritur ad perfectum esse animalis: sed secundum quod dicitur esse malum quod non est malum secundum se: sed alicuius, quia non priuatur aliquo bono quod sit de debito suæ perfectionis: sed quod est de debito perfectionis alterius rei, sicut in igne est priuatio formæ aquæ, quæ non est de debito perfectionis ignis: sed de debito perfectionis aquæ. unde ignis non est secundum se malus: sed est malus aquæ. Similiter autem ordo iustitiæ habet adiunctam priuationem particularis boni alicuius peccantis, in quantum ordo iustitiæ hoc requirit, ut aliquis peccans priuetur bono quod appetit. Sic ergo pœna ipsa est bona simpliciter: sed est mala huic. & hoc malum dicitur Deus creare: pacem autem facere, quia ad pœnam non cooperatur appetitus peccantis, ad pacem autem cooperatur appetitus pacem recipientes. Creare autem est aliquid facere nullo præsupposito, & sic patet quod malum dicitur esse creatum, non in quantum est malum: sed in quantum est simpliciter bonum, & secundum quod malum.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod bonum & malum proprie opponuntur ut priuatio & habitus: quia ut Simplicius dicit in commento Prædicamentorum, illa proprie dicuntur contraria, quorum vtrumque est aliquid secundum naturam, sicut calidum & frigidum, album & nigrum: sed illa quorum vnum est secundum naturam, & aliud recessus a natura, non opponuntur proprie ut contraria: sed ut priuatio & habitus. sed duplex est priuatio, vna quidem quæ est in priuari, ut agrotudo, quæ est via in mortem, & ophthalmia quæ est via in cæcitatem. & huiusmodi priuationes, interdum dicuntur contraria, in quantum adhuc retinent aliquid de eo quod priuatur. & hoc modo malum dicitur contrarium, quia non priuatur totum bonum: sed aliquid de bono remouetur.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod nisi nigrum aliquid retineret de natura coloris, non posset esse contrarium albo: quia contraria oportet esse in eodem genere. licet ergo hoc in quo conuenit album cum nigro non sufficiat ad rationem contrarietatis: tamen sine hoc contrarietatis esse non potest. & similiter licet id, in quo conuenit malum cum bono, non sufficiat ad rationem contrarietatis: tamen sine hoc contrarietatis esse non posset.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod ideo in moralibus magis quam in naturalibus malum contrarium bono dicitur, quia moralia ex voluntate dependent, voluntatis autem obiectum est bonum & malum. Omnis autem actus denominatur & speciem respicit ab obiecto. Sic ergo actus voluntatis in quantum fertur in malum, recipit rationem & nomen mali, & hoc malum contrariatur proprie bono. & hæc contrarietas ex actibus in habitus transit, in quantum actus & habitus simulantur.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod tenebra non est contrarium luminis, sed priuatio: sed Aristoteles frequenter videtur nomine contrarij priuationem, quia ipse dicit quod priuatio quodammodo est contrarium, & quod priuatio contrarietas est priuatio & forma.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod adueniente tenebra nihil remanet de lumine: sed remanet solum potentia ad lumen, quæ non est aliquid tenebræ: sed subiectum eius. Sic enim & antequam illuminaretur aer, erat solum in potentia ad lumen. Nec proprie loquendo lumen est, aut fit, aut corrumpitur: sed aer illuminatur esse, aut fieri, aut corrumpi dicitur secundum lumen.

Vide prædicament. qualitatis & in post prædicament. cap. de oppositis.

Vide post predicamē. in ca. de op. positis.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, q̄ sicut Simplicius dicit in commento predicamentorum, inter malum & bonum, secundum quod in moribus accipitur, inuenitur aliquid medium: sicut actus indifferens est medium inter actum vitiosum & virtuosum.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, q̄ malum abstracte accipiendo, id est, hoc ipsum quod est malum dicitur corrumpere, non quidem actiue, sed formaliter, in quantum. s. est ipsa corruptio boni, sicut & cecitas dicitur corrumpere visum, in quantum est ipsa visus corruptio seu priuatio: sed id quod est malum, si sit quidem malum simpliciter, id est, secundum seipsum, sic quidem corrumpit, id est, corruptum ducit in actum & effectum, non agendo: sed deagendo, id est, per defectum actiue virtutis: sicut semen indigestum deficit in generando, & producit parum monstruosum, qui est corruptio naturalis ordinis. Sed id quod non est simpliciter & secundum se malum, secundum virtutem actiue, perfectam corruptionem facit, non simpliciter: sed alicuius.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, q̄ corrumpere formaliter non est mouere, nec agere, sed corruptum esse: corrumpere autē actiue est mouere & agere, ita tamen q̄ quicquid est ibi de actione vel motione pertinet ad virtutē boni, quod autem est ibi de defectu pertinet ad malum quod litercumque accipitur. Sicut quicquid est in claudicatione de motu, est ex virtute gressiua, defectus autē rectitudinis est ex tibiue curuitate. & ignis generat ignem in quantum habet talē formam: corrumpit in aqua, in quantum huius formae adiungitur talis priuatio.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, q̄ corruptio, quae est ab eo quod est malū simpliciter, & s. m seipsum, non potest esse naturalis, sed magis est casus a natura: sed corruptio quae est ab eo quod est malū alicui, potest esse s. m naturā, sicut q̄ ignis corrumpat aquā, & tunc id quod intendit est bonum simpliciter, s. forma ignis. Quod autem intenditur principaliter est esse ignis generati, & secundario non esse aquae, in quantum ad esse ignis requiritur.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, q̄ verbum illud Philoso. difficultatem habet: quia si malum, & bonum non sunt in genere, sed sunt genera, cassatur. 10. predicamentorum distinctio. & ideo vt Simplicius dicit in commento predicamentorum, quidam soluentes dixerunt quod verbum Philoso. sic est intelligendum, q̄ bonū & malum sunt genera contrariorum. s. virtutis & vitij, non tamen sunt in genere contrario: sed in qualitate. Sed expositio hęc non videtur conueniens, quia istud tertium membrum nō differt a primo quod ponit. s. q̄ quaedam cōtraria sunt in vno genere. vnde Porphyrius dixit q̄ contrariorum quaedam sunt vniuoca, & ista sunt vel in vno genere proximo, vt album & nigrū, in genere coloris, quod est primum membrum diuisionis ab Aristot. positum: vel in cōtrarijs generibus proximis, sicut castitas & impudicitia quae sunt sub virtute & vitio, quod est s. m membrum: quaedam vero sunt æquiuoca, sicut bonū quod circūit oīa genera, sicut & ens, & similiter malum. & ideo bonum & malū dixit non esse nec in vno genere, nec in pluribus: sed ipsa esse genera, prout genus dici potest id quod genera transcendit, sicut ens & vnū. Simplicius vero ponit duas alias solutiones: quarū vna est, q̄ bonum & malum dicuntur genera contrariorum, in quantum vnū contrariorū est defectuum respectu alterius, sicut nigrū respectu albi, & amarum respectu dulcis: & sic omnia cōtraria quodammodo referuntur ad bonū & malum, prout omnis defectus pertinet ad rationem mali, vnde & in 1. Physic. dicitur quod semper contraria comparantur

Vide post predicamē. in ca. de op. positis.

In postpō. dica. cap. de oppositis.

Li. 1. cō. 35. tom. 2.

ad inuicem, vt melius & peius. Alia solutio est quod Aristot. dixit hoc secundum opinionem Pythagorae, qui posuit duos ordines rerum: quorum vnus comprehenditur sub bono, & alius sub malo. multoties etiā in logica vitur exemplis, non ueris secundum opinionē propriam: sed probabilibus secundum aliorum opinionem, & sic patet secundum prædicta, quod non oportet ponere quod malum sit aliquid.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, q̄ bonum & malum non sunt differentia, nisi in moralibus in quibus malū positue aliquid dicitur, secundum quod ipse actus voluntatis denominatur malus a uolito: licet & ipsum malum non possit esse uolito nisi sub ratione boni.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, q̄ vnūquodque est magis malum altero, nō per accessum ad aliquid summe malū, vel per participationem diuersam alicuius formae, sicut dicitur aliquid magis vel minus album secundum diuersam participationem albedinis: sed dicitur aliquid magis vel minus malum secundum quod magis vel minus priuatur de bono, non quidem effectiue: sed formaliter. homicidium enim dicitur maius peccatum quam adulterium, non quia magis corrumpat bonum naturale animae: sed quia magis remouet bonitatem ipsius actus. plus autem contrariatur charitatis bono, quo debet informari actus virtuosus, homicidium, quam adulterium.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, q̄ nihil prohibet malum habere loci positionem secundum id, quod in eo de bono retinetur, & quod commendat bonum sua oppositione in quantum est malum.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, q̄ subiectum quod est affirmatione monstratum, non solum est contrarium: sed etiam priuatio. Dicit enim Philoso. ibidem, quod aliqua priuatio affirmatiue monstratur, vt nudum. & præterea nihil prohibet dicere mutationem de bono in malum: quaedam corruptionem esse, ut sic possit dici mutatio de subiecto in non subiectum: cum tamen homo de bonitate virtutis in malitiam mutatur, est motus de qualitate in qualitate, vt patet per præmissa.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod sicut Dionys. soluit, malum est corruptiue in quantum est malum, generatiue autem non est in quantum malum: sed in quantum retinet aliquid de bono.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum q̄ non esse nūquā appetitū, nisi in quantum per aliquod non esse conseruatur proprium esse: sicut ouis absentiam lupi appetit propter conseruationem propriæ uitæ. Nec presentiam lupi refugit, nisi in quantum est suæ uitæ corruptiua. Ex quo patet q̄ ens appetitur per seipsum, fugitur autem per accidens: non ens autem fugitur per se & appetitur per accidens. & ideo bonum in quantum bonum, est aliquid: malum autem in quantum malum, est priuatio.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, q̄ pœna in quantum est pœna, est malum alicuius: in quantum est iusta, est bonum simpliciter. Nihil autem prohibet id quod est bonum simpliciter, esse malum alicuius: sicut forma ignis est bonum simpliciter, sed est malum aquae.

Ad 19<sup>m</sup> dicendum, quod ens dicitur dupliciter. Vno modo secundum quod significat naturam, 10. generum, & sic neque malum, neque aliqua priuatio est ens, neque aliquid. Alio modo secundum quod respondetur ad questionem an est, & sic malum est, sicut & cecitas est: non tamen malum est aliquid, quia esse aliquid non solum significat, quod respondetur ad questionem an est: sed etiam quod respondetur ad questionem quid est.

Ad

Cap. 4. p. 4. non multū remote ante medium.

Ca. 4. de diuin. nomin. parte 4.

In solut. ad 10. argum. loco citato in argum.

Enchir. 1. 3. in principio tom. 3.

Ad 20<sup>m</sup> dicendum, q̄ malum quidem est in rebus: sed vt priuatio, non autem vt aliquid reale: sed in ratione est vt aliquid intellectum. & ideo potest dici, q̄ malū est ens rationis, & nō rei, quia in intellectu est aliquid non autem in re. & hoc ipsum quod est esse intellectū secundum quod aliquid dicitur ens rationis, est bonum. bonum enim est aliquid intelligi.

ARTICVLVS II. Vtrum malum sit in bono.

Secundo queritur vtrum malum sit in bono. & videtur q̄ non. Dicit enim Dionys. 4. c. de Diu. no. q̄ malum neque est existens neque in existentibus. & hoc probat per hoc, q̄ omne existens est bonum. Malū autem non est in bono, ergo non est in existente. & sic videtur quodam manifesto vt, q̄ malum non sit in bono. Sed dicendum, quod malum est in existente, & in bono non in quantum est existens vel bonum: sed in quantum est deficiens.

¶ 2 Sed contra, omnis defectus pertinet ad rationem mali. si ergo malum est in existente in quantum est deficiens, malum est in existente in quantum existens est malum. Malum ergo aliquod præsupponitur in existente ad hoc, q̄ possit esse subiectum mali: & redibit questio de illo malo quod sit eius subiectū. & si existens in quantum est deficiens est eis subiectū, oportebit præsupponere aliquod aliud malum, & sic in infinitum procedere. Standum est ergo in primo, vt. s. si malū est in existente, sit in eo non in quantum est deficiens: sed in quantum est existens, quod est contra Dionys.

¶ 3 Præ. Malum & bonum sunt opposita: sed vnū oppositorum non est in alio, sicut frigidum non est in igne. ergo malum non est in bono. Sed dicendum, q̄ malum non est in bono sibi opposito: sed in alio.

¶ 4 Sed contra, omne illud quod conuenit multis, cōuenit eis per vnā naturā: sed bonum conuenit multis, similiter & malum. ergo per vnā naturā communem bonum conuenit omnibus bonis, & malum omnibus malis: sed malum communiter acceptum, oppositum est bono. ergo malū quodlibet opponitur cuiuslibet bono. & sic si aliquod malum est in aliquo bono, sequitur quod oppositum sit in suo opposito.

¶ 5 Præ. Aug dicit in Enchi. quod in hoc quod malum est in bono, fallit dialecticorum regula, quae dicit q̄ contraria simul esse nō possunt: non aut falleret. si malū non esset in bono sibi opposito. ergo ex hoc q̄ malum est in bono, sequitur q̄ oppositū sit in opposito, quod omnino esse non potest: quia omnia opposita includunt in se cōtradictionem, cōtradictoria autē simul esse non possunt. Non ergo malum est in bono.

¶ 6 Præ. Omne quod inest alicui, aut causatur ex subiecto, sicut accidens naturale, vt calor ex igne: aut ex aliquo exteriori agente, sicut calor aquae ex igne, qui est accidens innaturale. Si ergo malū sit in bono, aut causatur ex bono, aut ab aliquo alio: sed non ex bono, quia bonum non potest esse causa mali, s. m illud Matthæi 7. Non potest arbor bona fructus malos facere. Nec iterum causatur ab aliquo alio, quia & hoc vel est malum, vel est commune principium mali & boni: sed non potest esse malum non causatum ex bono causa mali quod est in bono, quia sic sequeretur quod non omnis binarius haberet ante se vnitatem. Nec iterum potest esse, quod sit vnū commune principium boni & mali quia idem secundum idē non facit diuersa & difformia. ergo nullo modo malū potest esse in bono.

¶ 7 Præ. Nullum accidens diminuit, vel corrumpit subiectum in quo est: sed malum diminuit, vel corrumpit bonum. ergo malum non est in bono.

¶ 8 Præ. Sicut bonum respicit actum, ita malū econtrario respicit potentiam: vnde malum nō inuenitur, nisi in his quae sunt in potentia, vt dicitur in 9. Meta. sed malum est in potentia, sicut & quaelibet priuatio. non ergo malum est in bono: sed in malo.

¶ 9 Præ. Bonum & finis sunt idem, vt dicitur in 5. Metaphy. & in 2. Physic. Forma autem & finis incidit in idem, vt dicitur in 2. Physic. sed priuatio forme substantialis excludit formam a materia. ergo nō relinquit aliquid bonū. Cum ergo priuatio sit in materia & habeat rationem mali, videtur q̄ non esse malū sit in bono.

¶ 10 Præ. Quanto aliquod subiectum perfectius est, tanto & accidens magis in eo inuenitur: sicut quanto ignis perfectior est, tanto magis est calidus. si ergo malum sit in bono sicut in subiecto, sequeretur quod quanto bonum perfectius est, tanto magis sit ibi malum, quod est impossibile.

¶ 11 Præ. Omne subiectum est conseruatiuum accidentis: sed malum non conseruatur a bono, sicut in subiecto, sed magis destruit. ergo malum non est in bono sicut in subiecto.

¶ 12 Præ. Omne accidens denominat suum subiectū. si ergo malum sit in bono, denominabit bonum: & ita sequeretur quod bonum sit malum, quod est contra id quod dicitur Isa. 5. Vbi qui dicunt bonū malum.

¶ 13 Præ. Quod non est ens, non est in alio: sed malum non est ens. ergo non est in bono.

¶ 14 Præ. Sicut defectus est de ratione mali, ita perfectio est de ratione boni: sed malum non est in aliquo perfecto, cū sit corruptio. ergo malū non est in bono.

¶ 15 Præ. Bonum est quod omnia appetunt: sed id quod est subiectum malo, non est appetibile, viuere enim in miserijs nullus appetit, vt dicitur 9. Ethicor. ergo id quod est subiectum mali non est bonum.

¶ 16 Præ. Nihil nocet nisi suo opposito. si ergo malū non sit in bono sibi opposito, sed in quodā alio bono, nō noceret ei, & sic nō haberet rationē mali: quia inquantū nocet bono, vt Aug. dicit in Enchi. & in lib. de Natura boni. In malo autē sibi opposito esse non potest. ergo in nullo bono est malum.

Sed contra est, quod August. dicit in Enchi. quod malum, nisi in bono esse non potest.

¶ 2 Præ. Malum est priuatio boni, vt Aug. dicit: sed priuatio determinat sibi subiectū, est. n. negatio i subiecto, vt dicitur in 4. Meta. ergo malū determinat sibi subiectū: sed omne subiectū cū sit existens est bonū, quia bonū & ens cōuertuntur. ergo malū est in bono.

RESPON. Dicendum, q̄ malum non potest esse nisi in bono: Ad cuius euidentiam sciendum est, q̄ de bono dupliciter contingit loqui, vno modo de bono absolute: alio modo secundum quod dicitur bonum hoc, vt bonus homo, aut bonus oculus. Loquedo ergo de bono absolute, bonum habet amplissimam extensionem, etiam amplioem q̄ ens, vt Platonici placuit. Cū enim bonum sit id quod est appetibile, id quod est secundum se appetibile, est secundum se bonum, hoc autē est finis: sed quia ex hoc quod appetimus finē, sequitur quod appetamus ea quae in finem ordinantur, cōsequens est vt ea quae ordinantur in finem ex hoc ipso, quod in finem vel bonum ordinantur, boni rationem obtineant. vnde vtilia sub diuisione boni comprehenduntur. Omne autem quod est in potentia ad bonum, ex hoc ipso quod est in potentia ad bonum

Lib. 9. com. 22. tom. 2.

5. Metaph. cō. 3. to. 3. 2. 1. physic. cō. 3. 1. to. 2. Lib. 2. com. 70. tom. 2.

Enchi. cap. 12. tom. 3. De natura boni cap. 6. tom. 6. 2. enchir. ca. 14. tom. 3. Enchi. cap. 11. tom. 3. Lib. 4. com. 4. tom. 3.

Vide. 1. q. 48. a. 3. & 2. d. 34. art. 4. & 3. contra c. 1.





vt in paucioribus, sed malū prouenit vt in pluribus: quia vt dicitur Eccl. 1. Stultorum infinitus est numerus, ergo malū habet causam per se & nō per accidēs. ¶ 18 Præt. Natura est causa per se corū que naturaliter fiunt, vt dicitur 2. Phy. sed aliqua mala fiunt naturaliter. s. corrumpi & fenescere, vt dicitur 5. Phy. ergo nō est dicendum quōd bonū sit causa mali per accidens. ¶ 19 Præt. Bonū est actus & potentia: sed neutrum est causa mali. Nā forma que est actus priuatur per malū, bonū aut, quōd est potentia, se habet ad vtrūque. s. ad bonū & ad malum, ergo nullum bonū est causa mali. SED CONTRA est, quōd August. dicit in Enchi. quōd malum nō potest oriri nisi ex bono. ¶ 2 Præt. Diony. dicit 4. c. de Diu. no. quōd omnium malorum principium & finis est bonum. RESPON. Dicendum, q. causa mali est bonum, eo modo quo malum causam habere potest. Sciendum est enim quōd malum causam per se habere nō potest. Quōd quidem tripliciter apparet. Primo quidem quia illud, quod per se causam habet, est intentū a sua causa: quod enim prouenit præter intentionem agentis, nō est effectus per se, sed per accidens: sicut effusio sepulchri per accidens est causa inuentionis thesauri cum prouenit præter intentionē fodientis sepulchrū. Malum autem in quantum huiusmodi, nō potest esse intentum, nec aliquo modo volitum, vel desideratū: quia omne appetibile habet rationem boni, cui opponitur malum in quantum huiusmodi. vnde videmus quōd nullus facit aliquod malum nisi intendens aliquod bonum, vt sibi videtur, sicut adultero bonum videtur quōd delectatione: sensibili fruatur, & propter hoc adulterium cōmittit. Vnde relinquitur quōd malum nō habeat causam per se. Secundo idem apparet quōd omnis effectus per se habet aliquam similitudinem suæ causæ, vel secundum eandem rationem, sicut in agentibus vniuersis, vel secundum deficientem rationem, sicut in agentibus æquiuocis: omnis enim causa agens agit secundum quōd actū est, quod pertinet ad rationem boni. Vnde malum secundum quōd huiusmodi, nō assimilatur causæ agentis secundum id quod est agens. Relinquitur ergo quōd malum nō habeat causam per se: Tertio idem apparet ex hoc, q. omnis causa per se, habet certum & determinatum ordinem ad suum effectum: quod autem sit secundum ordinem nō est malum, sed malum accidit in prætermittendo ordinem. Vnde malum secundum quod huiusmodi, nō habet causam per se: oportet tamen quōd malum aliquo modo causam habeat. Manifestum est enim quōd cum malum nō sit aliquid per se existēs, sed sit aliquid inhærens, vt priuatio (quæ quidem est defectus eius quod est natū inesse & non inesse) quōd esse malum nō naturaliter inest ei cui inest. Si enim aliquis defectus est alicui rei naturaliter, nō potest dici quōd sit malum eius: sicut nō est malum homini nō habere alas, nec lapidi nō habere visum, quia est secundum naturam. Omne autem ens quod nō naturaliter inest alicui, oportet habere aliquam causam: nō enim aqua esset calida nisi ab aliqua causa. Vnde relinquitur quōd omne malum habeat aliquam causam: sed per accidens, ex quo per se causam habere nō potest. Omne autem quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se: si autem malum nō habeat causam per se, vt ostensum est, relinquitur quōd solum bonum habeat causam per se. Nec potest per se causa boni esse nisi bonum, cum causa per se causat sibi simile. Relinquitur ergo quōd cuiuslibet mali, bonum sit

Lib. 2. com. 3. & sequē. tom. 2.

Cap. 14. & 15. tom. 3.

Cap. 4. p. 4. circa finem.

Vide. 1. p. 9. 49. a. 1. & 2. Et 12. q. 75. ar. 1. Et 2. d. 1. q. 1. & 2. cōtra gē. cap. 46.

D. 1200

In istomert art.

F causa per accidens. Contingit autem & malum quod est defectuum bonum, esse causam mali: sed tamen oportet deuenire ad hoc quōd prima causa mali nō sit malum: sed bonū. Est ergo duplex modus quo malum causatur ex bono, uno modo bonū est causa mali in quantum est deficiens: alio modo in quantum est per accidens agens. Quod quidem in rebus naturalibus, de facili apparet: huius enim mali quod est corruptio aquæ, causa est virtus ignis actiua. Quæ quidem nō principaliter intendit, & per se, nō esse aquæ: sed principaliter intendit formam ignis inducere in materiam, cui coniungitur ex necessitate nō esse aquæ. & sic per accidens est quōd ignis faciat aquam nō esse. Huius vero mali, quod est monstruositas partus, causa est virtus deficiens in semine: sed si quaratur causa huius defectus quod est malū seminis, erit deuenire in aliquod bonum quod est causa mali per accidens, & nō in quantum est deficiens. Huius enim defectus qui est in semine, causa est aliquod principium alterans, quod inducit qualitatem contrariam qualitati quæ requiritur ad bonam dispositionem seminis. Cuius alterantis virtus quanto fuerit perfectior, tanto hanc qualitatem contrariam magis inducit. & per consequens defectum seminis consequentem. Vnde malum seminis nō causatur ex bono, in quantum est deficiens: sed causatur ex bono in quantum est perfectū, sed per accidens. In voluntarijs autem, quodammodo similiter se habet: sed nō quantum ad omnia. Manifestum est enim quōd delectabile secundum sensum, mouet voluntatem adulteri, & afficit eam ad delectandum tali delectatione, quæ excludit ordinem rationis & legis diuinæ, quod est malum morale. Si ergo ita esset quōd voluntas ex necessitate reciperet impressionem delectabilis allicientis, sicut ex necessitate corpus naturale recipit impressionem agentis, omnino idem esset in voluntarijs & naturalibus. Nō est autem sic: quia quantumcumque exterius sensibile alliciat, in potestate tamen voluntatis est recipere vel nō recipere. vnde mali quōd accidit ex hoc quōd recipitur nō est causa ipsum delectabile mouens: sed magis ipsa voluntas. Quæ quidem est causa mali secundum vtrumque prædictorum modorum: s. & per accidens, & in quantum est bonum deficiens: per accidens quidem in quantum voluntas fertur in aliquid quod est bonum secundum quid: sed habet coniunctum quod est simpliciter malum, sed vt bonum deficiens, in quantum in voluntate oportet præconsiderare aliquem defectum ante ipsam electionem deficientem, per quam eligit secundum quid bonum, quod est simpliciter malum, quod sic patet. In omnibus enim quorū vnus debet esse regula & mensura alterius, bonum in regulato & mensurato est ex hoc, quōd regulatur & conformatur regulæ & mensuræ: malum vero ex hoc quod est nō regulari vel mensurari. Si ergo sit aliquis artifex, qui debeat aliquod lignum recte incidere secundum aliquam regulam, si nō directe incidat, quod est malè incidere, hæc mala incisio causabitur ex hoc defectu quōd artifex erat sine regula & mensura. Similiter delectatio, & quodlibet aliud in rebus humanis est mensurandum & regulandum secundum regulam rationis, & legis diuinæ: præintelligitur in voluntate ante inordinatam electionem. Huiusmodi autem quod est nō vt regula prædicta, nō oportet aliquam causam quærere: quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis per quam potest agere vel nō agere. & hoc ipsum

Lib. 12. c. 6. & 7. & li. 14. cap. 13. ante mediū to. 5.

Enchi. cap. 15. tom. 3.

In corp. art.

Alia litera, a bono deficiente.

In corp. art.

Lib. 8. c. 8. tom. 2. Ca. 4. de di. nom. par. 4.

In corp. art.

In corp. art.

sum quod est nō attendere actu ad talem regulam in se consideratam, nō est malum, nec culpa, nec pœna: quia anima nō tenetur, nec potest attendere ad huiusmodi regulam semper in actu: sed ex hoc accipit primo rationem culpæ, quōd sine actuali consideratione regulæ procedit ad huiusmodi electionem. Sicut artifex nō peccat in eo, quōd nō semper tenet mensuram: sed ex hoc, quōd nō tenens mensuram procedit ad incidendum. & similiter culpa voluntatis nō est in hoc, q. actu nō attendit ad regulam rationis vel legis diuinæ: sed ex hoc quōd nō habens regulam vel mensuram huiusmodi, procedit ad eligendum. & inde est quōd Aug. dicit in 12. de ciui. Dei, quōd voluntas est causa peccati in quantum est deficiens: sed illum defectum comparat silentio vel tenebris, quia scilicet defectus ille est negatio sola. AD PRIMVM ergo dicendum, q. sicut Aug. soluit in Enchi. per arborem intelligitur voluntas, per fructum intelligitur opus exterius. Sic ergo intelligendum est quōd arbor bona nō potest fructus malos facere, quia ex bona voluntate nō procedit opus malum, sicut nec ex mala voluntate procedit opus bonū: sed tamen & ipsa mala voluntas est ex aliquo bono, sicut & ipsa mala arbor causatur ex terra bona. Sicut. n. supra dictum est, si aliquis effectus malus causetur ex causa mala, quæ est bonum deficiens: tamē oportet deuenire ad hoc q. malum causetur per accidens a bono nō deficiente. AD 2<sup>m</sup> dicendum, quōd obiecto illa procedit de causa per se: in tali enim causa præexistit simili modo effectus. Sic autem bonum nō est causa mali, vt dictum est: sed per accidens. AD 3<sup>m</sup> dicendum, quōd etiam illa ratio procedit de causa & effectu per se: causa. n. quæ substantialiter præbet quod est in effectu: est causa per se. AD 4<sup>m</sup> dicendum, q. oppositum nō est causa sui oppositi per se: sed per accidens nihil prohibet. Frigidum. n. est causa calidi, conuersum quodammodo & ambians, vt dicitur in 8. Phis. AD 5<sup>m</sup> dicendum, q. Diony. ibi intelligit q. malum nō sit ex bono, sicut ex causa per se: sed postea in eo dem capite ostendit q. malum sit ex bono per accidēs. AD 6<sup>m</sup> dicendum, q. aliquod bonum est causa mali in quantum est deficiens: nō tamen hoc solummodo bonum est causa mali, sed etiam quodammodo bonū nō in quantum est deficiens, est causa mali per accidēs: sed in voluntarijs causa mali quod est peccatum, est voluntas deficiens: sed ille defectus nō habet rationem nec culpæ nec pœnæ, secundum q. præintelligitur peccato, sicut expositum est. Nec huiusmodi defectus oportet aliam causam quærere: vnde nō oportet procedere in infinitum. Cum ergo dicitur q. bonū in quantum est deficiens, est causa mali, si in quantum designet aliquid præexistens, sic nō est vniuersaliter verum: si autem designet concomitantiam, sic verum est vniuersaliter: quia omne quod causat malum est deficiens, id est defectuum causans: sicut si diceretur, q. omne calefaciens calefacit in quantum est calefaciens. AD 7<sup>m</sup> dicendum, q. bonum in quantum habet aptitudinem ad deficientem, nō est sufficiens causa q. sit malum in actu: sed in quantum habet aliquem defectum in actu: sicut etiam in voluntate expositum est. Quamuis etiam nō sit necessarium, q. habeat qualemcūque defectum ad hoc quōd sit causa mali: quia etiam si nō sit deficiens potest esse per accidens causa mali. & per hoc etiam patet responsio ad 8<sup>m</sup>.

A AD 9<sup>m</sup> dicendum, q. bonum ex hoc q. est creatum, aliquo modo potest deficere illo defectu, ex quo malū voluntarium procedit: quia ex hoc ipso q. est creatū, sequitur q. ipsum sit subiectum alteri, sicut regula & mensura. Si autem ipsum esset sua regula, & mensura nō posset sine regula ad opus procedere. Propter hoc Deus qui est sua regula, peccare nō potest: sicut nec artifex peccare posset in incisione ligni, si sua manus regula esset incisionis. AD 10<sup>m</sup> dicendum, q. sicut iam dictū est, nō oportet q. bonum quod est causa mali per accidēs, sit bonum deficiens. Sic autē Deus est causa mali pœnæ: nō. n. in puniēdo intendit malum eius quod punitur: sed ordinē suæ iustitiæ imprimere rebus, ad quod sequitur malū huius quod punitur, sicut ad formam ignis sequitur priuatio formæ aquæ. AD 11<sup>m</sup> dicendum, q. fides nō est meritoria ex hoc, q. est cognitio enigmatica: sed ex hoc q. tali cognitio nō voluntas bene vritur, assentiendo. s. his que nō videt propter Deum. Nihil autem prohibet, q. etiam aliquis benevendo malo mereatur: sicut e contrario aliquis male vrendo bono demeretur. AD 12<sup>m</sup> dicendum, q. defectus ipse voluntatis est culpa, sicut defectus intellectus est ignorantia: & sicut defectus potentie exequenti est infirmitas. Sic ergo defectus voluntatis nō excusat a culpa, sicut nec defectus intellectus excludit ignorantiam, neque defectus potentie excludit infirmitatem. AD 13<sup>m</sup> dicendum, q. defectus qui præintelligitur in voluntate ante peccatum: nō est culpa neque pœna, sed negatio pura: sed accipit rationem culpæ ex hoc ipso, q. cum tali negatione se applicat ad opus. Ex ipsa. n. applicatione ad opus fit debitū illud bonū, quo caret. s. attendere actu ad regulam rationis & legis diuinæ. AD 14<sup>m</sup> dicendum, q. causa per accidens dicitur aliquid alicuius dupliciter. uno modo ex parte causæ, sicut causa domus per se est edificator qui accidit esse mullum, & sic mullus quod accidit causæ per se, dicitur per accidens causa domus. alio modo ex parte effectus, vt si dicatur q. edificator est causa domus per se: causa autē alicuius quod accidit domui est per accidens, sicut q. domus sit fortunata vel infortunata: hoc est quōd alicui in domo facta accidat bene vel male. Cū ergo dicitur quōd bonum est causa mali per accidēs, intelligendum est secundum accidens quod accidit effectui, in quantum. s. bonum est causa alicuius boni, cui accidit quædam priuatio que dicitur malum: licet autem aliquando actio causæ pertingat ad ipsum effectum qui est per accidens, sicut effodiens sepulchrum per suam effossionem inuenit thesaurum: nō tamen hoc est semper verum. Operatio. n. edificatoris nō pertingit ad hoc, quōd habitati in domo bene vel male accidat. & sic dico, quōd actio boni nō pertingit ad malum causatum: propter quōd Diony. dicit 4. c. de diu. no. quōd malum nō solum est præter intentionem: sed etiam præter viam, quia motus per se nō terminatur ad malum. AD 15<sup>m</sup> dicendum, q. aliquando accidens alicuius effectus coniungitur ei, vt in paucioribus & raro: & tunc agens dum intendit effectum per se, nō oportet quōd aliquo modo intendat effectum per accidēs. Aliquando vero huiusmodi accidens concomitatur effectum principaliter intentionem semper: vel vt in pluribus: & tunc accidens nō separatur ab intentione agentis. Si ergo bono quod voluntas intendit, adiungitur aliquod malum, vt in paucioribus, potest excusari a peccato

In solut. ad 6. argum.

Cap. 4. p. 4. aliquantum ante finē.





culpa formaliter sed effectus eius qui est poena. Malum autem culpe formaliter est privatio modi, speciei & ordinis in ipso actu voluntatis.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, qd corruptio boni in actione in quantum huiusmodi, non est poena agentis p se loquedo: sed est poena actiois, si actioni puniri cōpeteret: sed ex hac corruptione, vel privatione actionis, cōsequitur aliqua corruptio vel privatio i agere, q̄ habet rōne pēnæ.

Ad 5<sup>m</sup> dicendū, quod poena secundum quod comparatur ad subiectum est malum, in quantum privatur illud aliquo modo: sed secundum quod comparatur ad agens qui infert poenam, sic interdum habet rationem boni, quando puniens propter iustitiam punit.

In corp. art.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, qd ista divisio, sicut dictum est, non est mali cōmuniter accepti: sed mali fm quod in rationali creatura inuenitur, in qua nō pōt esse aliqd malum quod non sit culpa vel poena, vt dictum est. Intellegendum tamen est, quod non omnis defectus habet rationem mali: sed defectus boni quod natum est haberi. Vnde non est defectus homini qui non potest volare, & per consequens nec culpa est, nec poena.

In corp. art.

Ad 11<sup>m</sup> dicendū, qd in cōmoda vel dāna q̄ quis negligens patitur, licet nō sint contra voluntatē actualē: sunt tū cōtra voluntatē naturālē, v̄ habitūālē, vt dictū ē.

In corp. art.

Ad 12<sup>m</sup> dicendū, qd bonū vtile ordinatur in delectabile & honestū, sicut finē. & sic duo sunt principalia bona, s. honestū & delectabile, quibus opponuntur duo mala, culpa quidē honesto, poena vero delectabili.

In corp. art.

Ad 13<sup>m</sup> dicendū, qd de singulis horū triū bonorū, s. nature, gratiæ, & gloriæ, est cōsiderare formā & actū, fm quā differētiā culpa a pēna distinguit, vt dictū est.

ARTICVLVS V.

Vtrum plus habeat de ratione mali, an poena vel culpa.

Quæritur quid habeat plus de ratione mali, vtrū poena vel culpa. & videtur quod poena. Sicut, n. se habet meritum ad præmium, ita se habet culpa ad pēnā: sed præmiū est maius bonū q̄ meritum, ergo poena est magis malum quā culpa.

¶ 1<sup>a</sup> Præ. Illud est magis malum quod opponitur magis bono: sed poena opponitur bono agentis, culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agere q̄ actio, videtur quod peius sit poena quā culpa. Sed dicendū quod culpa est magis malum quā poena, in quantum separata summo bono.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Illud est magis malum quod opponitur magis bono: sed poena opponitur bono agentis, culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agere q̄ actio, videtur quod peius sit poena quā culpa. Sed dicendū quod culpa est magis malum quā poena, in quantum separata summo bono.

¶ 3<sup>a</sup> Præ. Illud est magis malum quod opponitur magis bono: sed poena opponitur bono agentis, culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agere q̄ actio, videtur quod peius sit poena quā culpa. Sed dicendū quod culpa est magis malum quā poena, in quantum separata summo bono.

¶ 4<sup>a</sup> Præ. Illud est magis malum quod opponitur magis bono: sed poena opponitur bono agentis, culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agere q̄ actio, videtur quod peius sit poena quā culpa. Sed dicendū quod culpa est magis malum quā poena, in quantum separata summo bono.

¶ 5<sup>a</sup> Præ. Illud est magis malum quod opponitur magis bono: sed poena opponitur bono agentis, culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agere q̄ actio, videtur quod peius sit poena quā culpa. Sed dicendū quod culpa est magis malum quā poena, in quantum separata summo bono.

¶ 6<sup>a</sup> Præ. Illud est magis malum quod opponitur magis bono: sed poena opponitur bono agentis, culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agere q̄ actio, videtur quod peius sit poena quā culpa. Sed dicendū quod culpa est magis malum quā poena, in quantum separata summo bono.

¶ 7<sup>a</sup> Præ. Illud est magis malum quod opponitur magis bono: sed poena opponitur bono agentis, culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agere q̄ actio, videtur quod peius sit poena quā culpa. Sed dicendū quod culpa est magis malum quā poena, in quantum separata summo bono.

¶ 8<sup>a</sup> Præ. Illud est magis malum quod opponitur magis bono: sed poena opponitur bono agentis, culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agere q̄ actio, videtur quod peius sit poena quā culpa. Sed dicendū quod culpa est magis malum quā poena, in quantum separata summo bono.

¶ 9<sup>a</sup> Præ. Illud est magis malum quod opponitur magis bono: sed poena opponitur bono agentis, culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agere q̄ actio, videtur quod peius sit poena quā culpa. Sed dicendū quod culpa est magis malum quā poena, in quantum separata summo bono.

¶ 10<sup>a</sup> Præ. Illud est magis malum quod opponitur magis bono: sed poena opponitur bono agentis, culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agere q̄ actio, videtur quod peius sit poena quā culpa. Sed dicendū quod culpa est magis malum quā poena, in quantum separata summo bono.

¶ 11<sup>a</sup> Præ. Illud est magis malum quod opponitur magis bono: sed poena opponitur bono agentis, culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agere q̄ actio, videtur quod peius sit poena quā culpa. Sed dicendū quod culpa est magis malum quā poena, in quantum separata summo bono.

¶ 12<sup>a</sup> Præ. Illud est magis malum quod opponitur magis bono: sed poena opponitur bono agentis, culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agere q̄ actio, videtur quod peius sit poena quā culpa. Sed dicendū quod culpa est magis malum quā poena, in quantum separata summo bono.

¶ 13<sup>a</sup> Præ. Illud est magis malum quod opponitur magis bono: sed poena opponitur bono agentis, culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agere q̄ actio, videtur quod peius sit poena quā culpa. Sed dicendū quod culpa est magis malum quā poena, in quantum separata summo bono.

¶ 14<sup>a</sup> Præ. Illud est magis malum quod opponitur magis bono: sed poena opponitur bono agentis, culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agere q̄ actio, videtur quod peius sit poena quā culpa. Sed dicendū quod culpa est magis malum quā poena, in quantum separata summo bono.

¶ 1<sup>a</sup> Præ. Quando aliquid secundum analogiam dicitur de pluribus, de illo videtur prius dici, quod magis est famosum tale: sed magis est famosū, q̄ poena sit malū q̄ culpa, quia plures reputat poenā p malo q̄ culpā, ergo malū per prius dicitur de poena, q̄ de culpa.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Fomes est ex quo omnia peccata oriuntur, & sic est prius quā aliquid peccatum: sed fomes est quædam poena, ergo poena est magis malū, quā culpa.

¶ 3<sup>a</sup> Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 4<sup>a</sup> Præ. Quod dicitur de aliquo causaliter, sicut verius dicitur sanum animal q̄ medicina. Si ergo malitia culpa attenditur secundum hoc quod est causa poenæ, sequitur quod magis malū sit poena q̄ culpa: quia malū dicitur de culpa causaliter, de poena vero formaliter. Sed dicendū, qd malum dicitur etiam de culpa formaliter.

¶ 5<sup>a</sup> Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 6<sup>a</sup> Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 7<sup>a</sup> Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 8<sup>a</sup> Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 9<sup>a</sup> Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 10<sup>a</sup> Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 11<sup>a</sup> Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 12<sup>a</sup> Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 13<sup>a</sup> Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 14<sup>a</sup> Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 15<sup>a</sup> Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 16<sup>a</sup> Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

Li. 3. ex ca. 1. tom. 5.

Ca. 4. 36. et. 37. tom. 6.

1. q. 48. ar. 6. 2. q. 19. ar. 1. cor. et q. 76. artic. 4. co. Et 2. dif. 37. q. 3. ar. 2.

Cap. 4. ar. 1. no. 10. 2. ar. 1. no. 10. 2. ar. 1. no. 10.

Ar. 10.

Cap. 4. parte. 4. circa medium illius.

Li. 2. ar. 6. c. 6. tom. 6.

¶ 19 Præ. Quando aliquid secundum analogiam dicitur de pluribus, de illo videtur prius dici, quod magis est famosum tale: sed magis est famosū, q̄ poena sit malū q̄ culpa, quia plures reputat poenā p malo q̄ culpā, ergo malū per prius dicitur de poena, q̄ de culpa.

¶ 20 Præ. Fomes est ex quo omnia peccata oriuntur, & sic est prius quā aliquid peccatum: sed fomes est quædam poena, ergo poena est magis malū, quā culpa.

¶ 21 Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 22 Præ. Quod dicitur de aliquo causaliter, sicut verius dicitur sanum animal q̄ medicina. Si ergo malitia culpa attenditur secundum hoc quod est causa poenæ, sequitur quod magis malū sit poena q̄ culpa: quia malū dicitur de culpa causaliter, de poena vero formaliter. Sed dicendū, qd malum dicitur etiam de culpa formaliter.

¶ 23 Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 24 Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 25 Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 26 Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 27 Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 28 Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 29 Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 30 Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 31 Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 32 Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 33 Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 34 Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 35 Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

A sicut gubernatoria ars imperat manufacturæ, & militaris equestris. Non enim ex hoc ipso, quod aliquis habet habitum gramaticæ bene loquitur, potest enim habens habitum non vti habitu, aut contra habitum agere, sicut cum gramaticus scienter solœcisum facit: sed tunc recte operatur secundum artem, quando vult. Et ideo homo qui habet bonam voluntatem, dicitur simpliciter bonus homo, quasi per actum bonæ voluntatis oibus, q̄ habet bene vtatur. Et hoc vero, q̄ habet habitum gramaticæ, non dicitur bonus homo, sed bon<sup>o</sup> gramatic<sup>o</sup>: & similiter est de malo. Quia ergo malum culpæ est malum in actu voluntatis, malum autem poenæ est privatio eius, quo voluntas potest vti quocumque modo ad bonam operationem. inde est quod malum culpæ facit hominem simpliciter malum, non autem malum poenæ. Secunda ratio est, quia cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, quanto aliquid magis est alienum a Deo, tanto magis rationem mali: magis autem alienum est a Deo culpa quā poena. Nam Deus est actor poenæ, non autem actor culpæ. ex hoc ergo apparet, quod culpa est magis malum, quā poena. Causa autem quare Deus est actor poenæ, non autem culpæ, hinc sumitur: malum enim culpæ, quod est in actu voluntatis opponitur directe actui charitatis, q̄ est prima perfectio & principalis voluntatis. charitas autem ordinat actum voluntatis in Deo, non autem solum sic, quod homo bono diuino fruatur, hoc enim pertinet ad amorem, qui dicitur concupiscentiæ: sed secundum quod bonum diuinum est in ipso Deo, quod ad amorem amicitiae pertinet. hoc autem nō potest esse a Deo, quod bonum diuinum secundum quod in se ipso est quis non velit, cum e contrario Deus omnem voluntatem inclinet ad volendum quod ipse vult: vult autē summum bonū secundū q̄ in se ipso est. Vnde malum culpæ nō potest esse a Deo: potest autem Deus velle, quod ipsum bonū diuinū, vel quodcūq; aliud bonum sub eo subtrahat alicui, q̄ ad hoc opportunitatē nō habet. hoc. n. bonū ordinis exigit, vt nihil habeat id quo dignū nō est. Ipsa autē subtractio boni increati, vel cuiuscūq; alteri<sup>o</sup> boni ab eo qui indignus est, rationē poenæ habet. Deus ergo est actor poenæ: sed actor culpæ esse nō pōt. Tertia ratio est, quia illud malū, qd sapiēs artifex inducit ad vitandū aliud malū, minus habet de ratione mali, q̄ illud malū, ad qd vitandū inducitur. sicut si medicus sapiens præcidat manū ne pereat corpus, manifestū est qd minus malū est præcisio manus, quā destructio corporis. Manifestū est autē, qd Dei sapientia poenā inducit ad hoc, quod vitetur culpa, vel ab eo qui punitur, vel saltem ab alijs, secundū illud Iob. 19. Fugite a facie iniquitatis, quoniam vltor iniquitatis est gladius. Sic ergo patet, quod maius malū est culpa, ad cuius euitacionem inducitur poena, quā ipsa poena. Quarta ratio est, quia malū culpæ consistit in operari malū autē poenæ i hoc qd est pati, sicut supra dictū est. Quod autē habet operationē malā, ostēdit iā esse malū: quod autē patitur alicui, non per hoc ostēdit malū esse, sed esse quāsi in via ad malū: quia quod patitur aliquid, mouetur ad illud. sicut ex ipsa claudicatione ostēditur, quod tibia iā subiaceat malo, ex hoc vero qd infert ei passio, nō dū subiacer defectui: sed est in via ad deficientiū. Sicut enim operatio quæ est existētis in actu, est melior quā motus ad actum & perfectionem: ita & malum operationis in se consideratū plus habet de ratione mali, quā malū passionis. Et ideo culpa habet plus de ratione mali, quā poena.

¶ 36 Præ. Quando aliquid secundum analogiam dicitur de pluribus, de illo videtur prius dici, quod magis est famosum tale: sed magis est famosū, q̄ poena sit malū q̄ culpa, quia plures reputat poenā p malo q̄ culpā, ergo malū per prius dicitur de poena, q̄ de culpa.

¶ 37 Præ. Fomes est ex quo omnia peccata oriuntur, & sic est prius quā aliquid peccatum: sed fomes est quædam poena, ergo poena est magis malū, quā culpa.

¶ 38 Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 39 Præ. Quod dicitur de aliquo causaliter, sicut verius dicitur sanum animal q̄ medicina. Si ergo malitia culpa attenditur secundum hoc quod est causa poenæ, sequitur quod magis malū sit poena q̄ culpa: quia malū dicitur de culpa causaliter, de poena vero formaliter. Sed dicendū, qd malum dicitur etiam de culpa formaliter.

¶ 40 Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 41 Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 42 Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 43 Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 44 Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 45 Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 46 Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 47 Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 48 Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 49 Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 50 Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

¶ 51 Præ. Si culpa habet rationem mali, quia est causa poenæ: ergo malitia culpa est propter malitiam poenæ: sed propter quod vnum quodq; & illud magis, ergo poena erit magis malum quā culpa.

Art. præc. in fine. cor.



AD PRIMVM ergo dicendum, quod si compa...

AD 2m dicendum, quod bonu agentis est non solum...

AD 3m dicendum quod culpa separat a Deo sepa...

AD 4m dicendum, quod separatio ordinis ad fine...

AD 5m dicendum, quod priuatio ipsius habitus g... e...

AD 6m dicendum, quod culpa quamuis sit per...

AD 7m dicendum, quod non ideo culpa est malum...

In corp. ar.

AD 10m dicendum, quod non est iudicandum de...

AD 11m dicendum, quod virtuosus est fugere cul...

In lib. epist. ad Quintiu incipit. Ne perconteris a medio. In corp. art.

AD 12m dicendum, quod sequens priuatio est pe...

AD 13m dicendum quod culpa & poena pertinet...

AD 14m dicendum, quod Loth non praelegit culpam...

AD 15m dicendum, quod licet culpa sit tempora...

AD 16m dicendum, quod esse in pluribus accidit...

AD 17m dicendum, quod poena est finis culpa...

AD 18m dicendum, quod ideo a poena inferni no...

AD 19m dicendum, quod aliquod nomen dicitur...

AD 20m dicendum, quod fomes est principiu cul...

QV AESTIO II. De peccatis.

In duodecim articulos diuisa.

- ¶ Primo Enim queritur, Vtrum in omni peccato sit...

ARTI

ARTICVLVS PRIMVS.

QV AESTIO est de peccatis. Et primo queritur...

Lib. 22. con tra Faustū ca. 27. to. 6.

1. retract. ca. 9. et. 13. tom. 1.

Tract. 1. in Ioan. to. 9.

Ca. 14. et 15

In solut. d. 7. argum.

q. 24. in si ac tom. 4.

Dm

Li. 2. ca. 24.

Glos. inter 1. sup illud, quod in ha bitat in me peccatum.

Lib. 9. tom. 3.

Lib. 2. com. 2. tom. 2.

¶ 2 Præ. August. dicit, quod peccatum est adeo volu...

¶ 3 Præ. Contraria sunt in eodem genere: sed meritū...

¶ 4 Præ. Peccatū priuatio quædam est, quia sicut dicit...

¶ 5 Præ. August. dicit in Enchi. quod malum nisi in...

¶ 6 Præ. August. dicit in lib. 83. Quæstionum, quod...

¶ 7 Præ. Damasc. dicit quod laus & vituperium se...

¶ 8 Præ. Glo. dicit Rom. 7. quod omne peccatum in...

¶ 9 Præ. Si aliquid peccatum est absque actu, maxi...

¶ 10 Præ. Omissio non est peccatum, nisi in quantum...

¶ 11 Præ. Si peccatum omissionis consistit in sola ne...

¶ 12 Præ. Secūdu Philo. in 2. Physic. peccatum inuenit...

¶ 1 Præ. Poena non iuste infligitur, nisi pro peccato...

¶ 2 Præ. Poena non iuste infligitur, nisi pro peccato...

¶ 3 Præ. Secundum Philo. in secundo Physic. pecca...

Lib. 2. com. 82. tom. 2.

¶ 4 Præ. Contingit voluntatē in neutra partē contradi...

Lib. 5. com. 53. 54. et 55 tom. 2.

¶ 5 Sed contra, illud aliud in quod fertur, per accidēs...

¶ 6 Præ. Etiam in peccato transgressionis cōtingit ali...

¶ 7 Præ. Sicut sunt aliqui actus, qui nō possunt bene fie...

¶ 8 Præ. In peccato originali non est aliquis actus. er...

¶ 9 Præ. August. dicit in lib. 83. Quæstionū. Alia sunt...

In li. 83. q. 2. et 4.

¶ 10 Præ. Si peccatum omissionis consistit in sola ne...

¶ 11 Præ. Si peccatum omissionis consistit in sola ne...

¶ 12 Præ. Secūdu Philo. in 2. Physic. peccatum inuenit...

¶ 1 Præ. Poena non iuste infligitur, nisi pro peccato...

¶ 2 Præ. Poena non iuste infligitur, nisi pro peccato...

¶ 3 Præ. Poena non iuste infligitur, nisi pro peccato...

¶ 4 Præ. Poena non iuste infligitur, nisi pro peccato...

¶ 5 Præ. Poena non iuste infligitur, nisi pro peccato...

1. p. qd. 63. cor. Et 1. 2. q. 21. art. 1. cor. Et 2. 2. q. 16. art. 2. cor.

Lib. 22. con tra Faustū cap. 27. in principio.

Qd. dif. S. Tho. O 2 ponunt

Loco nunc dicto,

Glo. ordin. super illud. Quod enim operor non intelligo. Lib. 5. cap. 6. et 7. 10m. 31

Lib. 2. c. 8. tom. 2.

pōnūt dictum Aug. dicens, quod peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum, per hoc quod concupiscere & non concupiscere, dicere & non dicere, facere & non facere pro eodem accipiuntur, quantum ad rationem peccati. Vnde in Glo. dicitur Rom. 7. q. operor & non operor sunt partes eius quod est operor. Et hoc videtur rationabiliter dici, quia affirmatio, & negatio ad idē genus referuntur, vnde Aug. dicit in lib. de Trin. quod ingentum pertinet ad genus relationis, sicut & genitum. Vtraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. Si enim consideretur id, quod requiritur ad peccatum, sicut de essentia peccati existens, sic ad peccatum omissionis non requiritur actus; sed per se loquendo peccatum omissionis in ipsa cessatione ab actu consistit, & hoc patet si rationem peccati attendamus. Peccatum enim, vt Philof. dicit in 2. Physic. contingit, & in his quæ sunt secundum naturam, & in his quæ sunt secundum artē, quando non consequitur finem naturæ vel ars, propter quæ operatur. Quod autem finem non consequatur operans per artē, vel per naturam, contingit ex hoc quod declinat a mensura, vel regula debite operationis; quæ quidē in naturalibus est ipsa naturæ inclinatio, consequens aliquam formam: in artificialibus vero est ipsa regula artis. Sic ergo in peccato duo possunt attendi, scilicet recessus a regula vel a mensura, & recessus a fine. Contingit autem quandoque recedere a fine, & non recedere a regula vel a mensura, quæ quis operatur propter finem, & in natura & in arte. In natura quidem, sicut si in stomacho ponatur aliquid non digestibile, vt ferrum vel lapis, defectus digestiōis absque peccato naturæ contingit. Similiter si medicus secundum artē dat potionem, & infirmus non sanetur, vel quia habet morbum incurabilem, vel quia aliquid contra suam sanationem agit: medicus quidē non peccat, licet finem non consequatur. Si autē e converso finem consequeretur, sed tamen a regula artis diuerneret: nihilominus peccare diceretur. Ex quo patet quod magis est de ratione peccati præterire regulam actionis, quæ etiā deficere ab actionis fine. hoc est ergo per se de ratione peccati, siue in natura, siue in arte, siue in moribus, quod opponitur regulæ actionis. Regula autem actionis, quia constituit medium inter superfluum & diminutum, necesse est quædam recedat & quædam statuatur. Vnde & in ratione naturali, & etiam in lege diuina, ex quibus nostri actus regulari debent, quædam præcepta negatiua, quædam affirmatiua continentur. Sicut autem negationi opponitur affirmatio, ita affirmationi opponitur negatio. vnde sicut agere imputatur homini ad peccatum, quia opponitur præcepto legis negatiuo: ita & ipsum non agere, quia opponitur præcepto affirmatiuo. Sic ergo per se loquendo potest esse aliquod peccatum, ad quod non requiritur aliquid, actus qui sit de essentia peccati, et secundum hoc habet veritatem secunda opinio. Si autem consideretur id, quod requiritur ad peccatum vt causa peccati, sic oportet quod ad quodlibet peccatum, & omissionis, aliquid actus requiratur, quod sic patet vt enim Philof. dicit in 8. Physic. si aliquid quandoque mouetur, quandoque non mouetur, oportet assignare aliquam causam quæ mouet. Vnde enim quod eodem modo se habente mobili & mouente, non mouetur, aliquid mouetur vel non mouetur. Eadem autem ratione si aliquid non agit quod agere debet, oportet huius esse aliquam causam. Si autem causa fuerit totaliter extrinseca, talis ommissio non habet rationem peccati. Sicut enim

quis a lapide cadente læsus, impediatur ne ad ecclesiam vadat, aut si aliquo furante impediatur, ne elemosinam det, Tunc ergo solum ommissio imputatur ad peccatum, cum habet causam intrinsecam, non quancumque, sed voluntariam: quia si etiā impediatur ex causa intrinseca non voluntaria, puta febre, eadem ratio esset, sicut & de causa extrinseca. Ad hoc ergo quod ommissio sit peccatum, requiritur quod ommissio causeatur ex aliquo actu voluntario: sed voluntas est causa alicuius, quandoque quidem per se, quandoque autē per accidens: per se quidem, sicut quando per intentionem agit ad talem effectum, puta si aliquis volens inuenire thesaurum fodiens inueniat: per accidens autem, sicut quando præter intentionem, puta si aliquis volens fodere sepulchrum fodiendo inueniat thesaurum. Sic ergo actus voluntarius, quandoque est per se causa omissionis; non tamen ita quæritur voluntas directe feratur i omissionem, quia non ens & malum est præter intentionem & voluntatem, vt Dionys. dicit 4. capite de Diu. nomi. Voluntatis autem obiectum est ens & bonum: sed indirecte feratur in aliquid posituum cum præuisione omissionis consequenti s. Sicut cum aliquis vult ludere, sciens quod ad hoc concomitatur non ire ad ecclesiam: sicut & intransgressionibus dicimus, quod fur vult aurum non refugit iniustitiæ deformitatem. Quandoque vero actus voluntarius, est causa per accidens omissionis: sicut cum aliqui occupato circa aliquem actum non venit in mentem id quod facere tenetur. Et non differt quantum ad hoc, vt actus voluntarius, qui est causa omissionis per se vel per accidens, simul sit cum ipsa omissione, vel etiam præcedat: sicut dictum est de eo qui nimia occupatione tarde incipiendo dormire, impedit se ne surgeret matutinarum hora. Sic ergo quantum ad hoc prima opinio vera est, quod ad omissionem requiritur actus voluntarius vt causa. Quia ergo vtraque opinio aliquo modo vera est, ad vtraque rationes respondere oportet. Ad primam ergo dicendum, quod in illa definitione peccati accipiendū est pro eodem, dictum & non dictum, factum & non factum, vt supra dictum est. Ad 2am dicendum, quod aliquid dicitur esse voluntarium, non solum quia cadit sub voluntatis actu: sed quia cadit sub potestate voluntatis. Sic enim & ipsum non velle, dicitur voluntarium: quia in potestate voluntatis est velle & non velle, & similiter facere, & non facere. Ad 3am dicendum, quod plura requiruntur ad bonum quam ad malum, quia vt dicit Dionys. 4. capite. de Diu. nomi. Bonum est ex causa vna & integra, malum autem ex particularibus defectibus. Ad hoc ergo quod sit meritum, requiritur quod sit actus voluntarius: sed ad hoc quod sit demeritum, sufficit hoc solum, quod non velit bonum quando debet, nec oportet, quod semper velit malum. Ad 4am dicendum, quod in peccato transgressionis, non est verum quod peccatum sit priuatio: sed quod peccatum est actus priuatus debito ordine, sicut furtum vel adulterium est quidam actus inordinatus. eo enim modo peccatum nihil est, quo nihil sunt homines cum peccant: non quidem ita quod sint ipsum nihil, sed quia in quantum peccant priuantur quodam bono, & ipsa priuatio est non ens in subiecto. Et similiter peccatum est actus priuatus ordine debito, & secundum ipsam priuationem dicitur velle, sed in peccato omissionis per se loquendo verum est, quod est in priuatio

D. 784.

Cap. 4. pm. 4. n. 6. multi remota a 6. ne.

In primis corp. 216

In corp. 216

Cap. 4. pm. 4. a medio illius.

D. 971

In corp. art.

In postp. dicamentis cap. de op. posit.

In corp. art.

la priuatio. Subiectum autem priuationis non est habitus, sed potentia: sicut subiectum cecitatis non est visio, sed id quod est aptum natum videre. Omissionis ergo subiectum est, non quidem actus aliquis: sed potestas voluntatis. Et sic patet solutio ad quintū quod obijcitur de malo. Ad 6m dicendum, quod in illa auctoritate subfata cere includitur etiam non facere, sicut dictum est. Ad 7m dicendum, quod laus & vituperium non solum debentur actibus voluntariis: sed etiam cessantibus ab actu. Ad 8m dicendum, quod illa ratio concludit, quod actus requiratur ad omissionem sicut causa: quamuis possit dici, quod fomes de quo ibi loquitur Glo. non est actualis concupiscentia: sed habitualis. Ad 9m dicendum, quod non omnis negatio fundatur super affirmationem realem, quia vt Philof. dicit in prædicamentis, non sedere vere dici potest, & de eo quod est, & de eo quod non est: sed tamē omnis negatio fundatur in aliqua affirmatione intellecta vel imaginata. Necesse est enim esse apprehensum id, de quo aliquid negatur. Sic ergo non est necessarium, quod ommissio fundetur in actu reali existente. Si tamen omnis negatio in aliqua affirmatione reali fundaretur, vt sic negatio pro priuatione poneretur, non oportet quod ommissio quæ est negatio actus fundaretur in actu, sed quod fundaretur in potentia voluntatis. Ad 10m dicendum, quod non solum in omissione, sed nec etiam in transgressionem semper est necessarium, quod sit actualis contemptus, sed contemptus quidam habitualis vel etiam interpretatus: quia scilicet interpretatur aliquem contemnere qui non facit, quod iubetur: vel facit quod prohibetur. Ad 11m dicendum, quod ommissio opponitur præcepto affirmatiuo: quod licet obliget semper, non tamen obligat ad semper. Non enim obligatur homo ad hoc, quod semper in iustis parentibus honorandis: sed tamen semper obligatur homo, vt parentes honoret, tempore debito. Tam diu ergo durat actu peccatum, omissionis, quam diu durat tempus ad quod obligat præceptum affirmatiuum, quo transeunte transit actu, & manet reatu: & iterum redeunte tali tempore iteratur ommissio. Ad 12m dicendum, quod sicut aliquis deficit a fine male agendo: ita desistendo a debito actu. Ad primam ergo, quod in contrarium obiicitur dicendum, quod ex illa auctoritate habetur quod ipsum non facere bonum sit peccatum: non autem remouetur quin huiusmodi, quod est non facere bonum, non sit aliquis actus. Ad 2m dicendum, quod pena datur pro omissione actus sicut pro culpa: sed tamen culpam contingit causari ab aliquo actu, qui quandoque est culpa (sicut cū peccatum est causa peccati) quandoque vero non culpa. Ad 3m dicendum, quod etiam quies innaturalis ex aliquo actu precedente causeatur. Ad 4m dicendum, quod Deus neque vult mala fieri neque vult mala non fieri: sed tamē hoc ipsum vult quod est se non velle mala fieri, & non velle mala non fieri. Ad 5m dicendum, quod actus qui requiritur ad omissionem, non semper se habet per accidens ad ipsum: sed quandoque est causa per se, vt dictum est. Et similiter dicendum est ad 6m de transgressionem. Ad 7m dicendum, quod omnis actus per rationem regulari debet, vnde omnis actus pot non bene fieri, si non sit debite regulatus, vt scilicet fiat quando de-

bet, & propter quod debet, & sic de aliis, quæ sunt in actibus obseruanda. vnde etiam hoc ipsum quod est diligere Deum, potest male fieri, puta si quis diligat Deum propter temporalia. Et hoc ipsum quod est laudare Deum ore, potest male fieri, si hoc faciat quando non debet, quæ scilicet alia facere tenetur: sed si actus accipitur regulatus sicut significatur cum dicitur, temperanter agere, vel iuste agere, sic non potest male fieri. Si tamen daretur quod aliquis actus non posset male fieri, non esset in conueniens, si esset causa per accidens omissionis: quia bonum potest esse per accidens causa mali. Ad 8m dicendum, quod etiam peccati originalis causa est aliquis actus, scilicet peccatum actuale primi parentis. Ad 9m dicendum, quod sicut ex parte virtutum est actus, & habitus, ita ex parte vitiorum: habitus in pñt dicitur virtutes vel vitia, sed soli actus dicuntur merita vel peccata. ARTICVLVS II. Vtrum peccatum consistat in actu voluntatis tantum. SECUNDO queritur vtrum peccatum consistat in actu voluntatis tantum. Et videtur quod sic. Dicit enim August. in lib. Retractionū quod non nisi voluntate peccatur, ergo peccatum in solo actu voluntatis consistit. 2. Præter. August. dicit in libro de duabus Animabus, Peccatum est voluntas retinēdi, vel acquirendi quod iustitia vetat: voluntas autem hic accipitur pro actu voluntatis, ergo peccatum in solo actu voluntatis consistit. 3. Præter. August. dicit quod continentia est habitus mentis: sed peccatum exteriorē manifestatur, ergo & e contrario incontinentia, & omne peccatum in sola voluntate consistit. Actus enim exteriores solummodo manifestant peccatum. 4. Præter. Chrysof. dicit super Matth. quod voluntas est quæ aut remuneratur pro bono, aut condemnatur pro malo. Opera autē testimonia sunt voluntatis. Non ergo querit Deus opera propter se, vt sciat quomodo iudicet: sed propter alios vt omnes intelligat, quia iustus est Deus. Id autem solum pro quo Deus punit est peccatum, ergo peccatum in solo actu voluntatis consistit. 5. Præter. Id quo posito vel remoto nihilominus peccatum manet, accidentaliter se habet ad peccatum: sed posito vel remoto exteriori actu, nihilominus peccatum in sola voluntate manet, ergo exteriores actus accidentaliter se habent ad peccatum. Non ergo in eis peccatum consistit: sed in solo interiori actu voluntatis. 6. Præter. Nullus actus imputatur alicui ad peccatum, qui nullo modo est in potestate eius. vnde si aliquis accipiat manum alicuius hominis contra eius voluntatem, & cum ea interficiat hominem, peccatum homicidii non imputatur homini cuius manus percutit: sed ei qui vitur manu. Exteriora autem membra, nullo modo possunt resistere imperio voluntatis. Non ergo in actibus exterioribus membrorum, consistit peccatum: sed in actu voluntatis quæ vitur membris. 7. Præter. August. dicit in libro de Vera religione, quod si aliquis videat remum fractum in aqua, non est hoc vitium visus qui nuntiat, quod accepit vt nuntiare, sed etiam est vitium virtutis quæ debet iudicare: sed exteriora corporis membra hunc ordinem acceperunt a Deo, vt faciant quod voluntas imperat, ergo vitium vel peccatum non est in actibus eorum, sed in actu voluntatis. 8. Præter. Si peccatum consistit in actu voluntatis, & iterum in actu exteriori, maius erit peccatum peccare simul voluntate, & exteriori actu, quam peccare in solo actu interiori. Q. d. S. Tho. O 3 re interiori

Lib. 1. ca. 9 circa mediū tom. 1.

De bono cogit. cap. 21. tom. 6.

Homil. 19. in Matth. alt. quātulum 2. princ. to. 2.

cap. 33. to. 1.



QVAEST. II. DE PECCATIS ART. II.

re interiori actu tantum: quia sicut quantum additum quanto maius facit quantum ita peccatum additum peccato videtur facere maius peccatum. sed hoc non est verum dicitur. n. in Glo. Matth. 12. Quantum intendis tantum facis. Et sic non est maius peccatum interioris voluntatis, & exterioris actus, quam exteriori actu, sed solum in interiori.

¶ 9 Præ. Si sint duo aliqui habentes æqualem voluntatē idem peccatum committendi, puta fornicationē, & vnus habet opportunitatē, & implet voluntatē suā & alius non habet, sed vellet habere, manifestum est quod inter istos duos non est differentia quantum ad aliquid, quod sit in potestate eorum: sed secundum id quod non est in potestate alicuius non attenditur peccatum, & per consequens neque peccati augmentum, ergo vnus eorum non magis peccat quā alius, & ita videtur in solo actu voluntatis peccatum consistere.

¶ 10 Præ. Peccatum corrumpit bonum gratiæ, quæ non est sicut in subiecto in aliqua inferiorum virtutum, sed in voluntate: opposita autē sunt circa idem. ergo peccatum in sola voluntate consistit.

¶ 11 Præ. Actus interior est causa exterioris actus: idē autem non est causa sui ipsius. Cum ergo peccatum sit vnus & idem, videtur quod si consistat in actu voluntatis, non possit consistere in actu exteriori.

¶ 12 Præ. Idem accidens non potest esse in duobus subiectis: sed deformitas comparatur ad actum deformem, sicut accidens ad subiectum. Cum ergo vnus peccatus sit vna deformitas, non potest vnus peccatus consistere in duobus actibus, scilicet interiori & exteriori. Manifestum est autem quod peccatum est in interiori actu voluntatis, ergo nullo modo in exteriori.

¶ 13 Præ. Ansel. dicit in lib. de Conceptu virginali, de actibus exterioribus loquens, In horum essentia, nulla consistit iustitia, ergo eadem ratione neque iniustitia. Et sic peccatum in actu exteriori non consistit.

¶ 14 Præ. August. dicit, quod peccatum transit actus & manet reatu: hoc autem non esset si ipse actus exterior esset peccatus. ergo ipse actus exterior non est peccatus.

SED CONTRA, Omne illud, quod prohibetur lege Dei, est peccatum: quia peccatum est dictū, vel factū, vel concupitum contra legem Dei: sed actus exterior lege Dei prohibetur Exo. 20. cum dicitur. Non occides, non mœchaberis, non furtum facies. Et seorsum prohibet actus interior, cū dicitur. Nō concupisces. ergo nō solum actus voluntatis est peccatum: sed etiā actus exterior.

RESPON. Dicendū, quod circa hoc fuit triplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod nullus actus, neque interior, neque exterior secundum se est peccatus: sed sola priuatio habet rationem peccati, propter hoc quod August. dicit, quod peccatum nihil est. Alii vero dixerunt quod peccatum consistit, in solo interiori actu voluntatis, Quidam vero dixerunt quod peccatum consistit, & interiori actu voluntatis, & in exteriori actu. Et quamuis hæc opinio, magis contineat veritatem: tamen omnes aliquantulum veræ sunt, sed considerandum est quod hæc tria, malū, peccatum, & culpa, se habent adinuicem, ut communius & minus commune. Nam malum communius est: in quocūque enim siue in subiecto, siue in actu sit priuatio formæ, aut ordinis, aut mensuræ debitæ, mali rationem habet: sed peccatum dicitur aliquis actus debito ordine, aut forma, siue mensura carens. vnde potest dici, quod tibiā curua, sit mala tibiā: non tamen potest dici, quod sit peccatum, nisi forte eo modo loquendi quo peccatus

dicitur effectus peccati: sed ipsa claudicatio peccati dicitur. Quilibet enim actus inordinatus potest dici peccatum, vel natura, vel artis, vel moris: sed ratione culpæ non habet peccatum, nisi ex eo quod est voluntarium. nulli enim imputatur ad culpam aliquis inordinatus actus, nisi ex eo quod est in eius potestate. Et sic patet quod peccatum est in plus, quam culpa: licet secundū communem vsū loquendi apud theologos pro eodem sumantur peccatum & culpa. Qui ergo considerauerunt in peccato solum rationem mali, dixerunt quod substantia actus non est peccatum: sed deformitas actus. Qui vero considerauerunt in peccato solum id, vnde habet rationem culpæ, dixerunt peccatum in sola voluntate consistere. Sed oportet in peccato considerare non solum ipsam deformitatem, sed etiam actum deformitati substratum: quia peccatum non est deformitas, sed actus deformis. Deformitas autem actus est per hoc, quod discordat a debita regula rationis, vel legis Dei. Quæ quidem deformitas inuenitur non solum in actu interiori sed exteriori: sed tamen hoc ipsum quod actus exterior deformis imputatur homini ad culpam, est a voluntate. Et sic patet quod si totum id, quod est in peccato consideras volumus, peccatum non solum consistit in priuatione, neque solum in actu interiori, sed etiā in actu exteriori. Et quod dicimus de actu in peccato transgressionis, est etiam intelligendum de remotione actus in peccato omissionis, vt in superiori questione habitum est.

AD PRIMUM. ergo dicendum, quod voluntate producit, non solum actus interior quem voluntas elicit: sed etiam actus exterior quem voluntas imperat, & ita etiam hoc ipsum quod exteriori actu peccatur, voluntate peccatur.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum dicitur esse voluntas, nō quia tota essentia peccati sit in actu voluntatis: sed quia totū peccatum consistit in voluntate, sicut in radice.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod ex voluntate est quod aliquis actus sit laudabilis, seu meritorius, & virtuosus, vel culpabilis, & demeritorius, & vitiosus. Et ideo quilibet virtus, & vitium dicitur esse habitus mentis & voluntatis, non quin ad actum virtutis & vitii pertineat & exterioris actus: sed quia nō sunt actus virtutis & vitii, nisi in actu voluntatis imperatur.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod sola voluntas dicitur remunerari, vel condemnari, quia nihil condempnatur vel remuneratur, nisi per hoc quod est a voluntate.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod in actibus animæ illud quo posito vel remoto nihilominus alterum manet, non semper se habet accidentaliter: sed materialiter quandoque. Semper enim illud quod est ratio alterius, se habet ad illud sicut formale ad materiale: puta in actu sensus color videtur per lumen, & se habet ut materiale ad lumen; quod potest videri etiam sine colore: licet color non possit videri sine lumine. Et similiter in actu voluntatis finis est ratio volendi id, quod est ad finem. vnde finis est appetibilis etiam sine eo, quod est ad finem: & tamen id quod est ad finem, nō accidentaliter se habet ad appetibile, sed materialiter. Et similiter est intelligendum de principio, & conclusione: quia principium potest intelligi sine conclusione, sed non e conuerso. Quia ergo actus voluntatis est ratio quare actus exterior sit culpabilis, quantum ad hoc quod est esse peccatum culpabile, actus voluntatis se habet, vt formale ad actum exteriorem, & actus exterior se habet non accidentaliter, sed materialiter ad tale peccatum.

AD 6<sup>m</sup>

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod illius actus cuius manus aliquis vteretur ad occidendum, esset quidem actus inordinatus: sed non haberet rationem culpæ, nisi per comparisonem ad illum qui vtitur alterius manu. Et similiter actus exterior membri habet deformitatem, sed non habet rationem culpæ: nisi per hoc quod est a voluntate. vnde si essent duæ personæ voluntas & manus, manus non peccaret: sed voluntas peccaret non solum per actum proprium qui est velle: sed etiam per actum manus qua vtitur. Nūc autem vnus homo est cuius est vterque actus, & pro vtroque puniatur. Et per hoc patet solutio AD 7<sup>m</sup>.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod si queratur vtrum tantū peccet, qui sola voluntate peccat, quantum, qui peccat voluntate & actu, dicendum est quod hoc potest contingere dupliciter, vno modo ita quod sit æqualitas ex parte voluntatis: alio modo ita quod non sit æqualitas. Contingit autem inæqualitatem voluntatis esse tripliciter. Vno modo secundum naturam, puta si aliquis vno motu voluntatis vult peccare, & cum non habeat opportunitatem transit voluntatis motus. In alio autem qui primo habet motum voluntatis, postmodum opportunitatem habens iteratur voluntatis actus. Et sic est in eo duplex mala voluntas, vna sine actu, & alia cum actu. Alio modo potest attendi inæqualitas quantum ad modum, puta si vnus habens voluntatem peccandi, sciens se non habere opportunitatem, desistit a tali motu voluntatis: alius autem sciens se habere facultatem peccandi continuat volūtatis motum quousque ad actum. perueniat. Tertio modo contingit inæqualitatem voluntatis esse quantum ad intentionem: sunt enim aliqui actus peccati delectabiles, in quibus voluntas augetur quasi remoto fræno rationis, quæ ante actum aliquantulum remurmurabat. Qualitercumque autem sit inæqualitas voluntatis, est inæqualitas peccati. Si autem sit omnino æqualitas ex parte voluntatis, sic distinguendum videtur in peccato sicut in merito. Qui enim voluntatem dadi elemosynam & non dat, quia non habet facultatem tantundem meretur, quantum si daret per comparisonem ad præmiū essentiale, quod est gaudiū de Deo, hoc enim præmiū respondet charitati quæ ad voluntatem pertinet, sed per comparisonem ad præmiū accidentale, quod est gaudiū de quocūque bono creato, magis meretur qui non solum vult dare: sed dat. Gaudebit enim nō solum, quia dare voluit: sed quia dedit, & ex omnibus bonis quæ ex illa datione peruenerunt. Et similiter si consideretur quantitas demeriti per comparisonem ad pœnā essentiale, quæ consistit in separatione a Deo & dolore exinde proueniēte, nō minus demeret qui sola voluntate qui voluntate & actu peccat, quia hæc pœna est contemptus Dei, qui respicit voluntatem: sed quantum ad pœnam secundariā quæ est dolor de quocumque alio malo, sic magis demeretur qui actu & voluntate peccat, habebit enim dolorē non solum de eo quod male voluit: sed etiam de eo quod male fecit, & de omnibus malis quæ de eius maleficio puenerunt. Vnde & pœnitens qui pœnā futurā penitendo præuenit, de omnibus talibus doler. Quod ergo dicitur quod quantum additū quāto, facit maius, intelligendū est vbi vtrumque dicitur quantum secundū eandem rationem: sed vbi vnū est ratio alterius quod sit quantum, hoc non oportet: sicut si lignum est longū, erit linea longa, nec oportet quod lignū cū linea sit longius quā linea, quia linea est ratio longitudinis ligno, sicut etiam dictum est quod actus exterior habet rationem culpæ ab actu voluntatis. Quod

vero dicitur quantum intendis tantū facis, habet locū in malis: quia si aliquis intendat peccare mortaliter, etiā si committat actū qui de genere suo est peccatū veniale vel nullū, mortaliter peccat, quia conscientia erronea ligat. Si vero aliquis intendat opus meritorium facere, committens aliquid quod de genere suo est peccatū mortale, nō meretur, quia conscientia erronea nō excusat. Si tamē sub intentione comprehendat, nō solum intentionis finis: sed voluntas operis, sic verum est in bono & in malo, quod quantum intendit tantū facit. Qui enim vult occidere sanctos, vt obsequium præstet Deo, aut qui vult facere furtum, vt det elemosynā vti quidem habere intentionē bonā: sed voluntatē malam. Et propter hoc si sub intentione etiam voluntas comprehendat, vt totū intentio nominetur, erit etiam intentio mala.

AD 9<sup>m</sup> dicendū, quod nullus meretur, nec demeretur pro habitu: sed pro actu. vnde contingit quod aliquis est sic fragilis quod si tentatio sibi superueniret, peccaret, qui tamen si tentatio non superueniat, actu non peccat. Nec propter hoc demeretur, quia ut August. dicit, non puniatur aliquis a Deo pro eo quod facturus esset, sed pro eo quod facit. licet ergo opportunitatem peccati habere vel non habere, non sit in potestate peccatis, tamen vti opportunitate habita vel nō vti, est in potestate ipsius. Et ex hoc peccat & peccatū eius augetur.

AD 10<sup>m</sup> dicendū, quod omne peccatum non est in aliis actibus, nisi in quantum sunt a voluntate, propter peccatum principaliter, priuatur id quod est in voluntate.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod omne quod comparatur ad alterum vt ratio eius, se habet ad ipsum sicut forma ad materiam: vnde ex duobus fit vnum, licet ex materia & forma. Et propter hoc color & lumen sunt vnū visibile, quia color est visibilis propter lumen. Et similiter cum actus exterior habeat rationem peccati ab actu voluntatis, idem peccatum est actus voluntatis, & actus exterior coniunctus: sed si aliquis primo velit tantum, & postea volens faciat, sunt duo peccata: quia iteratur voluntatis actus. Quando autem ex duobus fit vnum, nihil prohibet illorum duorum vnum alterius causam esse. Et sic actus voluntatis, est actus exterioris causa: sicut & actus superioris virtutis est causa actus inferioris, & semper formaliter se habet ad ipsū.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod in vtroque actu interiori, & exteriori consistit deformitas peccati: sed tamen vna deformitas est vtriusque, quod idem est, quia in vno eorum causatur deformitas ex alio.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod in essentia actuum exteriorum dicitur nulla consistere iniustitia: quia actus exteriores non pertinent ad genus moris, nisi secundū quod sunt voluntarii.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod reatus, id est obligatio ad pœnam est quidam effectus consequens ad peccatum. vnde cum dicitur quod peccatum transit actu, & manet reatu, idem est ac si diceretur quod transit per suam essentiam, & manet in effectu.

ARTICVLVS III.

Vtrum peccatum principaliter consistat in actu voluntatis.

TERCIO, queritur vtrum peccatum principaliter consistat in actu voluntatis. Et videtur quod non. Denominatio enim sit a principali, vt dicitur secundo de Anima. Sed peccatum denominatur ab exteriori actu, vt cum dicitur furtum vel homicidium. Nō ergo peccatum principaliter consistit in actu voluntatis. Qd. dif. S. Tho. Q. 4. ¶ 2. Præ.

Glo. inrer linearis. super illud, bonus homo de bono.

Cap. 4. ante medium illius.

Lib. 1. de nu ptis, et con cup. ca. 26. tom. 6.

1. 2. q. 74. a. 1. & 2. & q. 75. 4.

Tractatu. 1. in Ioan. super illud. si ne ipse factum est nihil tom. 9.

In arce cedenti corp.

D. 311

D. 319

In corp. ar.

D. 879.

In li. de pre dest. sancto rō ca. 12. & de bono per seuerantie ca. 10. in princip. tom. 7.

D. 815

Lib. 2. tom. 49. tom. 6.

¶ Præ. Actus voluntatis non potest esse malus, quia ipsa potentia voluntatis bona est, nec potest arbor bona fructus malos facere, ut dicitur Matth. 7. ergo peccatum non consistit principaliter in actu voluntatis. ¶ 3 Præ. Ansel dicit in libro de Casu diaboli. Non est malum motus voluntatis, sed voluntas vel motus voluntatem. Motus autem voluntatis est actus ipsius, ergo peccatum non consistit principaliter in actu voluntatis. ¶ 4 Præ. Quæ necessitate fiunt, non fiunt voluntate: sed Aug. dicit quod quædam necessitate facta, sunt improbanda, & ita sunt peccata. Non ergo principaliter peccatum in voluntate consistit. ¶ 5 Præ. Romanorum 7. dicit Glo. q. omne peccatum est ex concupiscentia, quæ quidem non est in voluntate: sed in vi concupiscentiæ. Non ergo peccatum principaliter consistit in voluntate. ¶ 6 Præ. Infectio potentiarum animæ non est, nisi per peccatum: sed dicitur q. concupiscentiæ inter alias vires est maxime infecta. ergo in ea principaliter consistit peccatum non ergo in voluntate. ¶ 7 Præ. Potentiæ appetitiuæ, consequenter se habent ad apprehensiuas: sed apprehensiuæ intellectiuæ partem accipiunt ab apprehensiuis partem sensitiuæ. ergo & appetitiuæ superiores ab appetitiuis inferioribus: & sic peccatum per prius videtur consistere in actu appetitiuæ in inferioribus, quæ est irascibilis, & concupiscentiæ, quàm in actu voluntatis. ¶ 8 Præ. Propter quod vnumquodque & illud magis ut dicitur in primo Posteriorum: sed actus voluntatis est malus, quia actus exterior est malus. Ideo enim velle furari est malum, quia furari malum est. Non ergo per prius est peccatum in actu voluntatis. ¶ 9 Præ. Voluntas tendit in bonum sicut in suum obiectum. vnde semper est vel veri boni, & tunc non est peccatum: vel apparentis boni non existentis, & tunc est peccatum: sed quod appareat aliquid bonum non existens, est ex vitio intellectus, vel alterius apprehensiuæ virtutis. Non ergo principaliter consistit peccatum in voluntate.

Ex cap. 7. & 19.

Lib. 1. de li. arbit. cap. 3. tom. 1. Glo. interli. nearis super illud: quod inhabitat in me peccat.

Lib. 1. com. 5. no lege sine tom. 6.

Lib. 1. ca. 3. circa finem tom. 1.

Idem. 1. 2. q. 2. art. 1.

iectum, prout est volitus. Sicut autem actus sunt prout potentiis, ita & obiecta actibus: unde primordialiter inuenitur ratio mali & peccati in actu exteriori sic considerato, quàm in actu voluntatis: sed ratio culpæ & moralis mali completur secundum quod accedit actus voluntatis, & sic completiue malum culpa est in actu voluntatis: sed si accipiatur actus peccati secundum quod est in executione operis, sic primordialiter & per prius est culpa in voluntate. Ideo autem diximus per prius esse malum in actu exteriori, quàm in voluntate, si actus exterior in apprehensione consideretur: e conuerso autem si consideretur in executione operis, quia actus exterior comparatur ad actum voluntatis, ut obiectum quod habet rationem finis. Finis autem est posterior in esse: sed prior in intentione.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod actus habet speciem ab obiecto. Et propter hoc peccatum denominatur ab actu exteriori secundum quod comparatur ad ipsum ut obiectum.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod voluntas secundum suam naturam est bona, vnde & actus eius naturalis semper est bonus, & dico actum naturalem voluntatis, puta homo vult felicitatem naturalem, esse, viuere, & beatitudinem. Si autem loquamur de bono morali, sic voluntas secundum se considerata nec est bona, nec mala: sed se habet in potentia ad bonum vel malum.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod Ansel loquitur quando actus exterior est secundum se malus: tunc enim motus voluntatis accipit rationem mali ex mouente, id est, ex ipso actu in quantum est obiectum.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod necessitas coactionis absolute repugnat voluntario, & talis necessitas omnino excludit culpam. Est tamen quædam necessitas mixta voluntario, puta cum naua cogitur merces in mare proicere, ut vitet submersione nauis. Et ea quæ ex tali necessitate fiunt, possunt habere rationem culpæ, in quantum habent aliquid de voluntario. Sunt enim huiusmodi facta magis voluntaria, quàm inuoluntaria, ut Philos. dicit in 3. Ethico.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod quandoque sub inordinata concupiscentia etiam voluntas includitur: sed si accipiatur concupiscentia etiam secundum quod pertinet ad vim concupiscentiæ, peccatum dicitur oriri ex concupiscentia, non quod in ipsa concupiscentia sit principaliter peccatum: sed quia est incitamentum ad peccatum. Principaliter autem est peccatum in voluntate, secundum quod male concupiscentia consentit.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod concupiscentiæ dicitur esse maxime infecta, quantum ad transfusionem peccati originalis a parentibus in posteros: sed hæc ipsa infectio processit ab inordinata voluntate primi parentis.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod actus apprehensionis in nobis qui scientiam a rebus accipimus, est secundum motum a rebus ad animam, viciniore autem sunt rebus sensibilibus sensus, quàm intellectus. Et ideo sequitur quod sicut sensus recipit a rebus sensibilibus, ita intellectus a sensibus. Actus autem appetitiuæ virtutis est secundum motum ab anima ad res: & ideo e conuerso naturaliter ab appetitu superiori procedit motus ad appetitum inferiorem, ut dicitur in tertio de Anima.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod actus interior dicitur esse malus propter actum exteriorem, sicut propter obiectum: tamen culpa completur in actu interiori.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod id quod non est vere bonum, apparet bonum dupliciter: quandoque quidem ex vitio intellectus, sicut cum habet falsam opinionem aliquis

Lib. 3. di. tom. 5.

Lib. 3. com. 54. & 55. tom. 2.

aliquis de aliquo agendo, ut patet in eo qui putat fornicationem non esse peccatum, vel etiam in eo qui non habet usum rationis. Et talis defectus ex parte intellectus proueniens dimittit culpam, vel totaliter excusat. Aliquando autem non est defectus ex parte ipsius intellectus, sed magis ex parte voluntatis. Qualis n. est vnusquisque; talis & finis vsus ei, ut dicitur 3. Ethico. Experimento. n. cognoscimus quod aliter videtur nobis bonum aliquid, vel malum circa ea quæ amamus, & ea quæ odimus. Et ideo cum aliquis est inordinate affectus ad aliquid, impedit iudicium intellectus in particulari eligibili ex inordinata affectione. Et sic principaliter vitium est, non in cognitione: sed in affectione. Et ideo qui sic peccat non dicitur ex ignorantia peccare, sed ignorans, ut dicitur in tertio Ethic.

Li. 3. ca. 5. a medio. to. 5.

Li. 3. ca. 1. a medio. to. 5.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum omnis actus sit indifferens.

QUARTO quaeritur vtrum omnis actus sit indifferens. Et videtur quod sic. Dicit enim Ansel. in lib. de Conceptu virginali. In horum, id est, actuum essentia nulla est iniustitia, & eadem ratione nulla iniustitia: Sed ille actus dicitur indifferens in quo neque est iniustitia neque iniustitia. ergo omnes actus sunt indifferentes.

Cap. 4. ante medium. illius.

¶ 2 Præ. quod est secundum se bonum, non potest esse malum: quia quod per se inest alicui, inest ei ex necessitate: sed non est aliquid actus qui non possit male fieri, etiam hoc ipsum quod est Deum diligere, ut patet in eo qui diligit Deum propter temporalia. ergo nullus actus est secundum se bonus, & pari ratione neque secundum se malus. Omnis ergo actus secundum se est indifferens.

¶ 3 Præ. Cum bonum & ens conuertantur, ab eodem habebit aliquid quod sit bonum, & quod sit ens: sed actus habet esse morale a voluntate, si enim non sit voluntarius non est actus moralis. ergo & bonitate moralem & malitiam habet a voluntate. ergo secundum se neque est bonus neque malus, sed indifferens. Sed dicendum quod licet actus habeat quod sit moralis in quantum est voluntarius, quod est quoddam commune: tamen hoc speciale, quod est esse bonum vel esse malum, habet secundum se.

¶ 4 Sed contra, bonum & malum sunt differentie actuum moralium: sed differentie per se diuidunt genus. & sic oportet quod non ad aliud referantur differentie quæ genus. Si ergo hoc commune quod est esse morale habet actus a voluntate, ab eadem etiam voluntate habebit, quod sit bonus vel malus: & sic secundum se est indifferens.

¶ 5 Præ. Actus moralis dicitur bonus, in quantum est debitis circumstantiis vestitus, malus autem in quantum vestitus indebitis circumstantiis: sed circumstantiæ cum sint accidentia actus sunt præter speciem ipsius, cum ergo illud dicatur alicui secundum se conuenire, quod conuenit ei secundum suam speciem, videtur quod actus secundum se nec sit bonus nec malus: sed indifferens.

¶ 6 Præ. Sicut album & nigrum inuenitur in eadem specie hominis, ita bonum & malum in eadem specie actus. Non enim differt specie accedere ad suam, & non ad suam, quod ex effectu apparet, utrobique enim nascitur homo: & tamen vnum eorum est bonum, aliud malum: sed album & nigrum non per se conueniunt homini, ergo neque bonum & malum per se conueniunt actui, & ita omnis actus secundum se consideratus est indifferens.

¶ 7 Præ. Ea que per se insunt, non variantur circa aliquid idem numero, sicut non est idem numerus par & impar: sed vnum & eundem actum numero contingit esse bonum & malum. est enim vnus numero actus qui est continuus. In actu autem continuo contingit primo bonum, & postea malum inueniri, aut e conuerso: puta si aliquis incipiat ire ad ecclesiam ex mala intentione, & in processu itineris conuertatur eius intentio in bonum, ergo bonum & malum non per se conueniunt actui, & ita quilibet actus de se est indifferens.

¶ 8 Præ. malum in quantum malum, est non ens: sed non ens non potest esse de substantia alicuius entis. ergo cum actus sit quoddam ens, non potest aliquid actus secundum se esse malus, & per consequens nec bonus: quia bonus actus malo contrariatur, contraria autem sunt vni generis. ergo idem quod prius.

¶ 9 Præ. Actus bonus dicitur vel malus, ex ordine ad finem: sed actus non accipit speciem a fine, quia sic quoscumque actus contingeret esse eiuusdem speciei, cum diuersos actus ad vnum finem ordinari contingat, ergo malum & bonum non pertinent ad speciem actus, & sic actus se considerati nec sunt boni nec mali: sed indifferentes.

¶ 10 Præ. Bonum & malum non solum in actibus inueniuntur: sed etiam in aliis rebus: in aliis autem non diuersificantur speciebus, ergo neque in actibus, & sic actus secundum se non sunt boni nec mali.

¶ 11 Præ. Actus morales boni, dicuntur actus virtuosus, actus autem mali, actus vitiosus: virtus autem & vitium sunt in genere habitus. ergo quod actus sit bonus vel malus, habet ex alio genere, & non secundum se ipsum. ¶ 12 Præ. Prius non dependet a proprietatibus posterioribus, sed actus est prior naturaliter, quam moralis, quia omnis actus moralis est actus, sed non conuertitur. Cum ergo bonum & malum sint proprietates morales, non secundum se conueniunt actui in quantum est actus. ¶ 13 Præ. Quod naturaliter est tale, semper & vbique tale est, sed iusta & bona non semper & vbique talia sunt: quædam enim iustum est fieri in vno loco ac tempore, quod non est iustum fieri in alio. Nihil est ergo naturaliter iustum aut bonum, & per consequens neque iniustum aut malum, ergo omnis actus secundum se est indifferens.

SED CONTRA est quod Aug. dicit in libro de Sermone Domini in monte, quod quædam sunt quæ non possunt bono animo fieri, sicut sunt stupra, blasphemias, & huiusmodi, de quibus nobis iudicare permittitur. Non ergo omnes actus sunt indifferentes.

RESPO. Dicendum, quod circa hoc apud antiquos doctores fuit diuersa opinio. Quidam enim dixerunt omnes actus de se esse indifferentes, quod alii negauerunt dicentes, quosdam actus esse per se bonos, & quosdam per se malos. Ad huius autem veritatis inuestigationem considerandum est, quod bonum importat quædam perfectionem, cuius perfectionis privatio malum est, ut tamur large nomine perfectionis, secundum quod in se comprehendit conuenientem mensuram, & formam & ordinem. vnde Aug. in libro de Natura boni constituit rationem boni in modo, specie, & ordine, & in horum priuatione rationem mali. Manifestum est autem quod non est eadem perfectio propria omnium, sed diuersa diuersorum, siue accipiatur diuersitas quæ est inter diuersas species, ut inter equum & bouem, quorum est diuersa perfectio: siue inter genus & speciem, ut inter animal & hominem. aliquid n. pertinet ad perfectionem hominis, quod non pertinet ad perfectionem animalis. vnde aliter oportet accipere bonum animalis, & bonum hominis, equi & bouis: & idem dicendum est de malo. Manifestum est n. quod non habere manus in homine est malum, non autem in equo aut boue, aut etiam in animali in quantum est animal, & similiter dicendum est in actibus de bono & malo. Nam

Lib. 2. ca. 18. par. a principio. tom. 4.

Cap. 26. et 27. com. 6.



alia est consideratio boni & mali in actu secundum quod est actus, & in diuersis specialibus actibus. Na si consideremus actum in quantum est actus, bonitas eius est, vt sit quedam emanatio secundum virtutem agentis. Et ideo secundum diuersitatem agentium, diuersimode accipitur bonum & malum in actibus. In rebus autem naturalibus, actus bonus est qui est secundum conuenientiam naturae agentis: malus autem qui non conuenit naturae agentis. Et sic contingit de vno, & eodem actu diuersimode iudicari, secundum comparationem ad diuersa agentia. Nam hoc quod est inoueri sursum, si comparatur ad ignem est bonus actus, quia est ei naturalis: si autem comparatur ad terram est malus actus, quia est contra naturam eius: si vero comparatur ad corpus mobile in communi non habet rationem nec boni nec mali. Loquimur autem nunc de actibus hominis, vnde bonum & malum in actibus secundum quod nunc loquimur, est accipiendum secundum id, quod est proprium hominis in quantum est homo. haec autem est ratio, vnde bonum & malum in actibus humanis consideratur, secundum quod actus concordat rationi informate lege diuina, vel naturaliter, vel p doctrinam, vel p infuisionem. vnde Dion. ait. 4. cap. de di. no. quod animae malum est praeter rationem esse: corpori praeter naturam. Sic ergo, si esse secundum vel praeter rationem pertinet ad speciem actus humani, oportet dicere quod aliqui actus humani sunt secundum se boni, & aliqui secundum se mali. Dicimus enim per se conuenire alicui, non solum quod conuenit ei ratione sui generis, sed etiam quod conuenit ei ratione suae speciei: sicut rationale & irrationale per se infunt animalibus ratione suarum specierum: licet no ratione huius generis quod est animal: non enim animal in quantum est animal, est rationale vel irrationale. Si vero esse praeter rationem, vel secundum rationem non pertinet ad speciem actus humani, sequitur quod actus humani per se nec boni nec mali sunt, sed indifferentes, sicut homines per se nec albi nec nigri sunt. hoc est ergo ex quo veritas huius questionis dependet. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod cum actus recipiat speciem ab obiecto secundum aliquam rationem obiecti, specificabitur actus comparatus ad vnu actiuu principium, secundum quam rationem non specificabitur comparatus ad aliud. Cognoscere enim colore, & cognoscere sonum sunt diuersi actus secundum speciem, si ad sensum referantur, quia haec secundum se sensibilia sunt, no autem si referantur ad intellectum: quia ab intellectu comprehenduntur sub vna communi ratione obiecti. scilicet aut veri. Et similiter sentire album & nigrum differt specie, si referatur ad visum, no si referatur ad gustum. Ex quo pot accipi q actus cuiuslibet potentiae specificatur secundum id, qd per se pertinet ad illa potentiam, non autem secundum id quod pertinet ad ea solum per accidens. si ergo obiecta humanorum actiuu considerentur quae habeant differentias fm aliquid per se ad rationem pertinens, erunt actus specie differentes, fm quod sunt actus rationis, licet no sint specie differentes, fm q sunt actus alicuius alterius potentiae: sicut cognoscere mulierem suam, & cognoscere mulierem non suam, sunt actus habentes obiecta differentia secundum aliquid ad rationem pertinens, nam suum & non suum determinantur fm regulam rationis: q tamen differentiae per accidens se habent, si comparantur ad vim generatiuam, vel etiam ad vim concupiscibilem. Et ideo cognoscere suam, & cognoscere non suam, spe-

Cap. 4. par. 4. no remota a fine.

cie differunt secundum q sunt actus rationis: non autem fm q sunt actus generatiuae, aut concupiscibilis. In tantum autem sunt actus humani, in quantum sunt actus rationis. Sic ergo patet quod differunt specie, in quantum sunt actus humani, patet ergo q actus humani ex specie sua habent, q sint boni vel mali. Et ideo simpliciter dicendum est, actus aliquos humanos esse secundum se bonos vel malos, & non omnes esse indifferentes: nisi forte secundum quod considerantur in suo genere tantum. Sicut enim dicitur quod animal in quantum est animal, neque rationale neq; irrationale est: ita potest dici q actus humanus in quantum est actus, nondum habet rationem boni vel mali moralis, nisi aliquid addatur ad speciem contrahens: licet etiam ex hoc ipso q est actus humanus, & vltimus ex hoc q est ens, habeat aliquam rationem boni, sed no huius boni moralis, qd est secundum rationem esse, de quo nunc agimus.

Ad 1<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod consequitur speciem alicuius semper inest ei. Cum ergo actus hominis speciem consequatur ex ratione obiecti, secundum quam est bonus vel malus, actus sic specificatus in bono, numquam potest esse malus, nec specificatus in malo vniquam potest esse bonus. Contingit tamen actui secundum se bono, adiungi aliquem alium actum malum secundum aliquem ordinem. Et secundum illud actum malum bonus aliquando dicitur maleficari, non quod in se ipso sit malus. Sicut dare elemosynam pauperi, vel diligere Deum est actus secundum se bonus, sed referre actum huiusmodi ad finem aliquem inordinatum, scilicet cupiditatis, aut inanis gloriae est quidam alius actus malus: qui tamen duo actus quodam ordine in vnum rediguntur. Bonum autem vt Diony. dicit, est ex tota & integra causa: malum autem ex singularibus defectibus. Et ideo quicquid horum si malum, siue actus, siue inordinatio actus in fine, totum iudicatur malum. No autem totum iudicatur bonum, nisi vtriusq; fuerit bonum: sicut nec iudicatur homo pulcher nisi omnia eius membra fuerint decora, turpis autem iudicatur, etiam si vnum eius membrum fuerit deforme. Et inde est quod actus malus non potest bene fieri. Ex quo enim actus malus est, non potest esse integrum bonum: sed actus bonus potest male fieri, quia non requiritur quod sit integrum malum: sed sufficit quod sit particulariter malum.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, q esse voluntarium pertinet ad rationem actus humani, in quantum est actus humanus. vnde quod inest ei in quantum est voluntarium, siue secundum genus siue secundum differentiam, non inest ei p accidens, sed per se. Per quod patet solutio ad 4<sup>m</sup>.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod circumstantiae se habent ad actus morales, sicut accidentia quae sunt praeter rationem speciei ad res naturales. Actus autem moralis, sicut dictum est, recipit speciem ab obiecto secundum quod comparatur ad rationem. Et ideo dicitur communiter, quod actus quidam sunt boni vel mali ex genere, & quod actus bonus ex genere est actus cadens supra debitam materiam, sicut pascere esurientem: actus autem malus ex genere est qui cadit supra debitam materiam, sicut subtrahere aliena, materia enim actus dicitur obiectum ipsius: sed supra hanc bonitatem vel malitiam, potest superuenire alia bonitas vel malitia ex aliquo extrinseco, qd vocatur circumstantia, sicut ex loco vel tempore, aut conditione agentis aut huius-

4. de diu. nomi. 2. 4. a. m. d. e.

In corp. 11.

In corp. art.

Lib. 2. ca. 4. tom. 1.

huiusmodi, puta si subtrahat no sua ex loco sacro, vel propter indigentiam, aut aliquid huiusmodi. Et licet huiusmodi bonitas, vel malitia, non per se conueniat actui morali secundum quod in sua specie considera- tur: aliqua tamen bonitas vel malitia conuenit ei secundum suam speciem, quia sicut supra dictum est, secundum diuersas perfectioes est diuersa ratio bonitatis. Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod in eadem specie actus moralis potest esse bonum, & malum ex circumstantia: sicut in eadem specie hominis potest esse album, & nigrum: sed tamen actus qui secundum se sunt boni, differunt specie ab actibus qui sunt secundum se mali, prout sunt actus morales, licet forte non differant specie prout sunt actus naturales, vt patet de his duobus actibus, cognoscere suam, & cognoscere non suam.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse idem numero secundum vnum genus, quod tamen secundum aliud genus non solum numero: sed specie differt. sicut si sit aliquod corpus continuum in vna parte album, & in alia parte nigrum, est vnum numero in quantum est continuum: sed differt non solum numero, sed specie in quantum est coloratum. Et similiter si in aliquo actu continuo, primo feratur intentio ad bonum, postea ad malum, sequitur quod sit vnus actus numero secundum suam naturam: sed tamen differt specie, secundum quod est in genere moris. licet etiam dici possit, quod ille actus semper dicitur ad bonum, vel malitiam quam habet ex sua specie: licet possit circa eundem actum variari intentionis actus secundum diuersos fines.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod sicut in naturalibus priuatio consequitur aliquam formam, sicut ad formam aquae consequitur priuatio formae ignis: ita in moralibus ad positionem alicuius modi, vel speciei, vel ordinis, sequitur priuatio debiti modi, aut speciei, vel ordinis. Et ita ex eo quod positum in actu inuenitur, recipit actus speciem: sed ex priuatione consequente dicitur malus. Et sicut per se conuenit aquae, non esse ignem: ita per se conuenit tali actui, & secundum suam speciem esse malum.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod duplex est finis, proximus & remotus. Finis proximus actus, idem est quod obiectum, & ab hoc recipit speciem: ex fine autem remoto non habet speciem, sed ordo ad talem finem est circumstantia actus.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod bonum habet rationem finis, vnde finis in quantum huiusmodi est obiectum voluntatis. Et quia moralia a voluntate dependent, inde est quod bonum & malum in moralibus specie differunt: non autem sic est in aliis.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod aliqui actus dicuntur virtuosii vel vitiosii, non solum ex hoc quod procedunt ex habitu virtutis vel vitii: sed quia sunt similes illis actibus qui a talibus habitibus procedunt. Vnde etiam aliquis antequam habeat virtutem, operatur actum virtuosum: aliter tamen postquam habet virtutem. Na antequam habeat virtutem operatur quidem iusta, sed non iuste, & casta, sed non caste: sed postquam habet virtutem operatur iusta iuste, & casta caste vt patet per Philos. 2. Ethic. Sic ergo patet quod triplex est gradus bonitatis & malitiae in actibus moralibus. primo quidem secundum suum genus & speciem, per comparationem ad obiectum siue materiam: secundo ex circumstantia, tertio vero ex habitu informante.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit de actu secundum rationem generis, ex qua non habet boni-

nitatem, vel malitiam moralem: habet tamen secundum speciem, sicut dictum est.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum quod iusta & bona possunt dupliciter considerari. uno modo formaliter, & sic semper & ubique sunt eadem: quia principia iuris quae sunt in naturali ratione non mutantur. alio modo materialiter, & sic non sunt eadem iusta & bona ubique & apud omnes: sed oportet ea lege determinari. Et hoc contingit propter mutabilitatem naturae humanae, & diuersas conditiones hominum & rerum, secundum diuersitatem locorum & temporum: sicut hoc semper est iustum quod in emptione & venditione fiat commutatio secundum aequiualens: sed pro mensura frumenti iustum est, vt in tali loco vel tempore tantum detur, & in alio loco vel tempore non tantum, sed plus vel minus.

ARTICVLVS V.

Vtrum aliqui actus sint indifferentes.

Quintus queritur vtrum aliqui actus sint indifferentes. Et videtur quod non. Ens enim in quantum est ens, est bonum. enti autem opponitur non ens, bono vero malum: sed inter ens & non ens nihil est medium. ergo nec inter bonum & malum. Necesse est ergo omnes actus esse bonos vel malos, & nullum in differentem. Sed dicendum, quod ens & bonum non conuertuntur in genere moris: sed in genere naturae. Et sic non oportet, quod bonum & malum in genere moris sint immediata.

¶ 1 Sed contra, maius bonum est bonum moris, quam bonum naturae. ergo maiorem habet oppositionem ad malum. Si ergo bonum naturae immediate opponitur malo, multo magis bonum moris.

¶ 2 Praet. malum non opponitur bono contrarie, quia malum nihil ponit, sed opponitur ei priuatiue. priuatiue autem opposita non habent medium circa proprium susceptibile: proprium autem susceptibile boni & mali moralis est actus humanus. ergo omnis actus humanus est bonus vel malus, & nullus indifferens.

¶ 3 Praet. Actus humanus est a voluntate deliberata: voluntas autem deliberata, semper agit pro fine. ergo omnis actus humanus est pro fine. Finis autem omnis est bonus, aut malus: qui autem est ad bonum est bonus, qui vero ad malum est malus. ergo omnis actus humanus vel est bonus vel malus, & nullus indifferens.

¶ 4 Praet. Omnis operatio humana vel est vti vel frui. Quicumque autem vtitur, aut recte vtitur aut peruerse, qd est abuti. Et similiter quicumque fruatur, aut Deo fruatur, qd est bonum, aut creatura, qd est malum. ergo omnis actus humanus, vel est bonus, vel malus.

¶ 5 Praet. vt Augustinus dicit in libro 83. Questionum, In natura nullus actus est casualis: habet enim quilibet actus causas occultas, licet nobis ignotas. sed sicut est casuale in natura, ita videtur esse indifferens in moralibus, quod est praeter intentionem boni vel mali. ergo nullus actus moralis est indifferens.

¶ 6 Praet. Omnis actus procedens a voluntate informata charitate est meritorius: omnis vero actus procedens a voluntate non informata charitate est demeritorius, quia omnes tenentur ad conformandum voluntatem suam voluntati diuinae, praecipue quantum ad modum volendi, vt ex charitate velit quae vult, sicut & Deus, quod non potest obseruari qui charitate non habet: ergo quilibet actus demeritorius vel demeritorius, & nullus est indifferens.

In corp. art.

q. 46. to. 4.

¶ 8 Praet.

§ 8 Præf. Nullus damnatur nisi pro culpa: sed aliquis damnatur propter hoc, quod non habet charitatem, ut patet Matth. 22. de illo qui exclusus est a nuptiis, propter hoc quod non habuit vestem nuptialem, per quam charitas significatur, ergo non habere charitatem est peccatum: & quicquid sit a non habente charitatem est demeritorium, & sic idem quod prius.

Lib. 9. ex ca. 3. tom. 3.

§ 9 Præf. Philos. dicit in 7. Ethic. quod actiones in moralibus sunt, sicut conclusiones in syllogisticis, in quibus est verum & falsum, sicut & in moralibus bonum & malum: sed omnis conclusio est vera vel falsa, ergo omnis actus moralis est vel bonus vel malus, & nullus indifferentis.

Lib. 6. ca. 12 in nouis exemplaribus in principio illius.

§ 10 Præf. Grego. 6. Moralium dicit, quod mali inde, Dei voluntatem peragunt, unde contrarie nituntur, multo ergo magis illi qui non contrarie nituntur, Dei voluntatem peragunt, peragere autem Dei voluntatem est bonum, ergo sequitur quod omnis actus sit bonus, & nullus actus sit indifferentis.

§ 11 Præf. Ad hoc quod aliquis sit actus meritorius in habente charitatem, non requiritur quod actu referatur in Deum: sed sufficit quod actu referatur in aliquid quem conveniētem, qui habitu refertur in Deum. Sicut si aliquis volens peregrinari propter Deum emat equum, nihil actu de Deo cogitans, sed solum de via quam iam in Deum ordinaverat, hoc est enim meritum: sed constat quod ille qui habet charitatem, se & omnia sua ordinavit in Deum cui inhaeret ut vltimo fini: ergo quicquid ordinat vel ad se vel ad quodcumque aliud sui, meritorie agit etiam si actu de Deo non cogitet, nisi impediatur per aliquam inordinationem actus, qui non sit referibilis in Deum: sed hoc non potest esse quin sit peccatum saltem veniale, ergo omnis actus habentis charitatem, vel est meritorius, vel est peccatum, & nullus indifferentis. & eadem ratio videtur de alijs. Sed dicendum quod potest actus non esse meritorius, nec inordinatus ex hoc solo, quod aliquis negligenter, & ex quadam subreptione non prope refert in finem convenientem.

Aug. de fide & operibus cap. 6. ante medium, tom. 4.

§ 12 Sed contra, ipsa negligentia peccatum est, vel mortale vel veniale, peccata etiam quaedam venialia ex subreptione fiunt, ut patet praecipue in primis motibus concupiscentiae, ergo per hoc non excluditur, quin sit peccatum veniale.

Li. 2. cap. 28 tom. 4.

§ 13 Præf. Glo. August. dicit primo Corinth. 3. quod lignum, fœnum & stipulam ædificat, qui rebus concessis inhaeret magis quam debet: sed qui lignum fœnum, & stipulam ædificat, peccat, alias non puniretur igne, ergo qui inhaeret rebus concessis magis quam debet, peccat: sed quicumque agit, vel inhaeret rebus concessis, vel non concessis: si non concessis, peccat: si concessis magis quam debet, similiter peccat: si secundum quod debet, bene agit, ergo omnis humanus actus, vel est bonus, vel malus, & nullus indifferentis.

In postprædicam, cap. de oppositis

§ 14 Præf. Philos. dicit quod bonum, & malum sunt contraria mediata, ergo est aliquid medium inter bonum & malum, quod est indifferentis.

Ar. præced.

RESPON. Dicendum, quod sicut supra dictum est, actus moralis præter bonitatem & malitiam, quam habet ex sua specie, potest habere aliam bonitatem vel malitiam ex circumstantiis, quod comparatur ad actum morale sicut accidentia quaedam. Sicut autem genus consideratur in sua ratione sine differentiis, sine quibus non

potest esse species: ita species consideratur secundum suam rationem sine accidentibus, sine quibus tamen non potest esse individuum. Non dicitur de ratione hominis esse album, vel esse nigrum, vel aliquid huiusmodi. Impossibile est tamen esse aliquid hominem singulariter, quin sit albus vel niger, vel aliquid huiusmodi. Sic ergo loquendo de actibus moralibus, secundum quod in suis speciebus considerantur, possunt dici boni vel mali ex genere: sed bonitas vel malitia, quae est ex circumstantiis, non convenit ei secundum suum genus vel speciem, sed individuis actibus talis bonitas vel malitia convenire potest. Si ergo loquamur de actu morali secundum suam speciem, sic non omnis actus moralis est bonus vel malus: sed aliquis est indifferentis, quia actus moralis speciem habet ex obiecto secundum ordinem ad rationem, ut supra dictum est. Est autem aliquid obiectum, quod importat aliquid conveniens rationi, & facit esse bonum ex genere, sicut vestire nudum: aliquid autem obiectum, quod importat aliquid discordans a ratione, sicut tollere alienum, & hoc facit malum in genere: quoddam vero obiectum est, quod neque importat aliquid conveniens rationi, neque aliquid a ratione discordans, sicut levare festucam de terra, vel aliquid huiusmodi, & huiusmodi est indifferentis. Et quantum ad hoc bene dixerunt quod actus diuiserit trifarie, dicens quoddam esse bonos, quoddam malos, quoddam indifferentes. Si vero loquamur de actu morali secundum individuum, sic quilibet particularis actus moralis necesse est, quod sit bonus vel malus propter aliquam circumstantiam. Non enim potest contingere, quod actus singularis sine circumstantiis fiat, quae ipsum rectum faciant, vel indirectum. Si enim fiat quodcumque quando oportet, & ubi oportet, & sicut oportet &c. huiusmodi actus est ordinatus & bonus. Si vero aliquid horum deficiat, actus est inordinatus & malus. Et hoc maxime considerari potest in circumstantia finis. Quod non sit propter iustam necessitatem, vel propter piam utilitatem, laudabiliter sit & bonus. est actus: quod vero caret iusta necessitate & pia utilitate, otiosum reputatur, ut Greg. dicit. Otiosum autem verbum est peccatum, & multo magis factum. Dicitur enim Matth. 12. Omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines reddet de eo rationem. Sic ergo bonus actus, & malus actus ex genere, sunt opposita mediata, & est aliquid actus, quod in specie consideratus est indifferentis. Bonum autem, & malum ex circumstantiis sunt immediata: quia distinguuntur secundum oppositionem affirmatiōis & negationis, sicut per hoc quod est secundum quod oportet, & non secundum quod oportet secundum omnes circumstantias, hoc autem bonum & malum, est proprium actus singularis. Et ideo nullus actus humanus singularis, est indifferentis: & dico actum humanum qui est a voluntate deliberata. Si enim sit aliquid actus sine deliberatione procedens ex sola imaginatione, sicut confectio barbae, aut aliquid huiusmodi, huiusmodi actus est extra genus moris, unde non participat bonitatem, vel malitiam moralem.

In art. præcedenti.

Lib. 7. mor. cap. 25. ante medium.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod licet ens in quantum est ens sit bonum, non tamen omne non ens est malum: nam non habere oculos lapidi non est malum. Unde non oportet quod si ens & non ens sunt immediata, quod bonum & malum sint immediata.

AD 2<sup>um</sup> dicendum, quod ens & bonum convertuntur simpliciter & in quolibet genere. Unde Philosopho in 1. Ethic. secundum genera entium distinguit bonum: Sed verum est quod ens simpliciter, non convertitur cum bono moris: sicut nec etiam cum bono naturae. Bonum autem moris est quodammodo maius bonum, quam bonum naturae in quantum scilicet est actus, & perfectio naturalis boni: licet aliquo modo bonum naturae

Lib. 1. cap. 4. tom. 1.

D. 290

Art. præced.

In corp. ar.

D. 952

D. 422

D. 492

D. 1047

D. 879

naturae sit melius, sicut substantia accidere. Patet autem, quod nec etiam bonum naturae, & malum immediate opponuntur: quia non omne non ens est malum, sicut omne ens est bonum, unde ratio non sequitur.

AD 3<sup>um</sup> dicendum, quod bonum & malum in moralibus opponuntur contrarie, & non secundum priuationem & habitum. Malum enim ponit aliquid, in quantum consequitur quendam ordinem, vel modum, vel speciem, ut supra dictum est. Unde nihil prohibet ea opponi mediate, sicut Philosopho ponit: sed malum in natura consequitur priuationem simpliciter, unde bonum & malum naturae licet non sint immediata simpliciter, ut dictum est, sunt tamen immediata circa proprium susceptibile, ut priuatio & habitus. Quartum & quintum concedimus, procedunt enim de actu non in specie: sed de actu singulari prout exit a voluntate.

AD 6<sup>um</sup> dicendum, quod in natura nihil est casuale secundum relationem ad causam primam, quia omnia sunt a Deo prout causa: sed sunt aliqua casualia per comparationem ad causas proximas, habere enim causam non excludit casuale, sed habere causam per se: casualia enim sunt quae ex causis per accidens oriuntur. In actibus autem hominis sunt aliqui quidem, qui sunt propter finem imaginatum, sed non deliberatum: sicut confectio barbae, vel aliquid huiusmodi, qui in genere moris quodammodo se habent, sicut actus casuales in natura, quia non sunt a ratione, quae est per se causa moralium actuum.

AD 7<sup>um</sup> dicendum, quod non omnis actus procedens a voluntate informata charitate est meritorius, si voluntas pro potentia accipitur, alioquin venialia peccata essent meritoria, quae committunt interdum etiam charitatem habentes: sed verum est quod omnis actus, qui est ex charitate est meritorius. Hoc autem est simpliciter falsum, quod omnis actus qui non est ex voluntate informata charitate sit demeritorius: alioquin illi, qui sunt in peccato mortali in quolibet suo actu peccarent, nec eis esset consulendum quod interrum quicquid boni possent facerent, nec opera ab eis facta quae sunt de genere bonorum, disponerent eos ad gratiam, quae omnia sunt falsa. Tenetur autem quilibet ad conformandum voluntatem suam voluntati diuinae, quantum ad hoc quod velit quicquid vult Deus, eum velle secundum quod Dei voluntas innoscit per prohibitiones & praecepta: non autem quantum ad hoc quod ex charitate velit, nisi secundum illos qui dicunt quod modus charitatis est in praecepto. Quae quidem opinio aliquantulum vera est, alioquin sine charitate posset aliquis legem implere, quod est Pelagianae impietatis: nec tamen est vera omnino, quia sicut aliquis charitatem non habens, honorans parentes peccaret mortaliter ex omissione modi, quod est falsum. Unde modus sub necessitate praecepti includitur, secundum quod praeceptum ordinatur ad consecrationem beatitudinis: non autem secundum quod ordinatur ad vitandum reatum poenae: unde qui honorat parentes, non habens charitatem, non meretur vitam aeternam, sed tamen neque demeretur. Ex quo patet quod non omnis humanus actus, etiam in singulari consideratus, est meritorius vel demeritorius: licet omnis sit bonus vel malus. Et hoc dico propter eos qui charitatem non habent, qui mereri non possunt: sed habentibus charitatem omnis actus est meritorius vel demeritorius, ut obliciendo probatum est.

AD 8<sup>um</sup> dicendum, quod non habere charitatem, non meretur poenam. Sicut enim habitibus admeretur,

sed actibus: ita neque ipsa carentia habituum demeretur. Demeretur autem aliquis per hoc, quod obstatulum charitati ponit, vel omitendo vel committendo. Neque ille in Evangelio punitus dicitur, quia non habuit vestem nuptialem: sed quia non habens vestem nuptialem ad sacrum conuiuium intrauerat. Dicitur est enim ei. Quomodo huc intraisti non habens vestem nuptialem?

AD 9<sup>um</sup> dicendum, quod verum & falsum opponuntur secundum ens & non ens: verum enim est cum dicitur esse quod est, vel non esse quod non est: falsum autem cum dicitur esse quod non est, vel non esse quod est, unde sicut nec inter esse, & non esse est medium: ita nec inter verum & falsum. De bono autem & malo, alia ratio est, ut ex supradictis patet.

AD 10<sup>um</sup> dicendum, quod illi qui contrarie nituntur voluntati Dei, implent ipsam præter intentionem suam. Sicut Iudaei occidentes Christum, implerunt voluntatem Dei de redemptione humani generis præter suam intentionem hoc autem est vnum exemplorum quae Grego. ponit. Sic autem implere Dei voluntatem neque est bonum, neque laudabile. Alia tria concedimus, procedunt enim de executione singularis actus.

CONCEDIMVS etiam quae adducuntur in oppositu: procedunt enim de bono & malo actu ex genere.

ARTICVLVS. VI.

Utrum circumstantia det speciem peccato, aut variet ipsam.

SEXTO quaeritur utrum circumstantia det speciem peccato, aut variet ipsam transferendo in aliud genus peccati. Et videtur quod non, principium enim speciei est intrinsecum: circumstantia autem est extrinseca, ut ipsam nomen sonat, ergo circumstantia non dat speciem peccato. Sed dicendum quod id, quod est circumstantia actui in specie naturae considerato, dat speciem actui in quantum est moralis.

§ 2 Sed contra, sicut se habet obiectum ad actum in genere, ita se habet obiectum morale ad actum morale: sed obiectum dat speciem actui, ergo obiectum morale actui morali non ergo circumstantia.

§ 3 Præf. Idem actus peccati habet multas circumstantias. Si ergo circumstantia dat speciem peccato, sequitur quod idem peccatum sit in diuersis speciebus, quod est impossibile.

§ 4 Præf. Id quod iam est sub specie constitutum, non accipit speciem ab alio, nisi priori specie corrupta: sed furtum est iam constitutum in aliqua specie peccati, per circumstantiam autem istam additam quae est furari de loco sacro, aut rem sacram, non auferitur prima species: quia adhuc est furtum, ergo praedicta circumstantia non dat aliquam speciem peccato, & pari ratione nec aliqua alia.

§ 5 Præf. Peccata videntur diuersificari ab inuicem secundum superabundantiam & defectum, sic enim opponitur liberalitas prodigalitati: sed abundantia & defectus videntur ad vnam solam circumstantiam pertinere, quae est quantum, ergo aliae circumstantiae non diuersificant speciem peccatorum.

§ 6 Præf. Peccatum omne est voluntarium, ut August. dicit: sed voluntas non fertur super circumstantiam, sicut cum aliquis furatur vas aureum consecratum, non curat de consecrato: sed solum de auro, ergo ista circumstantia non dat speciem peccato, & pari ratione nec alia.

§ 7 Præf. illud quod non manet, sed statim transit, non potest variari a specie quam prius habuit: sed actus peccati non manet, sed statim transit, ergo circumstantia non potest variare speciem peccati.

In corp. ar.

In exposi. sua in lib. 1. regii non re more a principio.

Li. 8. retractione cap. 9. et. 13 tom. 1.

§ 8 Præf.



¶ 8 Præt. Sicut contingit esse defectum in moralibus, secundum aliquas circumstantias ita & in naturalibus. Monstra enim contingunt in natura, quandoque quidem propter arctitudinem loci, quandoque autem propter abundantiam materiae, aut etiam diminutionem. & ex aliis huiusmodi causis: & tamen semper est idem in specie quod nascitur. ergo nec in moralibus species peccati diuersificatur per corruptionem diuersarum circumstantiarum.

¶ 9 Præt. Finis dat speciem in moralibus, quia ex intentione iudicatur actus moralis bonus vel malus: sed circumstantia non est finis. ergo circumstantia non dat speciem peccati.

¶ 10 Præt. Peccatum opponitur virtuti, sed circumstantia non variat speciem virtutis: eiusdem enim virtutis est benefacere clerico vel laico, scilicet liberalitatis vel misericordiae. ergo circumstantia non variat speciem peccati.

¶ 11 Præt. Si circumstantia mutet speciem peccati, oportet quod peccatum aggrauet: sed quandoque non aggrauat, illa scilicet quae videtur speciem mutare, puta si sit ignorata, vt si aliquis accedat ad coniugatam quam nescit coniugatam, adulterium facit. Nec tamen videtur aggruari peccatum, quia minimum habet de ratione peccati, quod minimum habet de voluntario. Non ergo huiusmodi circumstantia mutat speciem peccati.

¶ 12 Præt. Si ista circumstantia quae est sacrum dat speciem peccato, cum remaneat ibi furtum, sequitur quod sit ibi & sacrilegium & furtum. Et sic in vno actu facit duo peccata, quod videtur inconueniens.

¶ 13 Præt. Secundum Philosophum in libro Ethico, actio in moralibus est, sicut conclusio in speculatiuis: sed circumstantia non variat speciem conclusionis. ergo neque variat speciem actus moralis, & sic non dat speciem peccati.

¶ 14 Præt. Sicut sunt quaedam actus morales, ita & sunt quidam actus artus: sed circumstantia non variat speciem actus artificialis, quia non refert in quocumque loco, vel in quocumque tempore, aut ex quacumque causa faber cultellum faciat, quantum ad speciem artis. ergo nec circumstantia variat speciem actus moralis.

¶ 15 Præt. Malum ex genere consuevit diuidi contra malum ex circumstantia: sed malum ex genere pertinet ad ipsam speciem peccati. ergo malum ex circumstantia, non pertinet ad speciem peccati. non ergo circumstantia dat speciem peccati.

¶ 16 Præt. Circumstantia in quantum aggrauat, facit maius malum: sed magis & minus non diuersificant speciem. ergo circumstantia aggrauans non variat speciem peccati.

SEDCONTRA. Locus est circumstantia quaedam: sed locus dat speciem peccato, dicitur enim sacrilegium esse, si aliquis de loco sacro furetur. ergo circumstantia dat speciem peccato.

¶ 2 Præt. Si aliquis cognoscat mulierem coniugatam, & adulterium committit, quod est quaedam species peccati: sed soluta esse, vel coniugata mulierem, est quaedam circumstantia actus. ergo circumstantia dat speciem peccato.

RESPON. Dicendum, quod ad euidenciam huius questionis tria consideranda sunt. Primo, vnde peccatum speciem habeat: secundo quid sit circumstantia: & tertio poterit esse manifestum quomodo circumstantia dat speciem peccato. Quatuor ergo ad primum, considerandum est, quod cum actus moralis sit actus, qui est a ratione procedens voluntarius, oportet quod actus moralis speciem habeat secundum aliquid in obiecto consideratum, quod ordinem habeat ad rationem. Et sic in precedenti quaestione dictum est, quod si sit conueniens rationi erit actus bonus secundum speciem, si autem sit discordans a ratione, secundum speciem malus erit. hoc autem quod est non conueniens rationi circa obiectum consideratum, diuersificat speciem dupliciter, uno modo quidem materialiter, alio modo formaliter. Materialiter quidem per oppositum ad virtutem. Differunt enim virtutes specie, secundum quod ratio medium adiuuenit in diuersis materiis, puta iustitia est secundum quod ratio medium constituit in commutationibus, & distributionibus, & huiusmodi actionibus: temperantia autem secundum quod in concupiscentiis: fortitudo secundum quod in timoribus & audaciis, & sic de alijs. nec debet alicui inconueniens videri si diuersificantur species virtutum secundum diuersas materias, cum diuersitas materiae consueuerit esse causa diuersitatis non specierum, sed indiuiduorum: quia etiam in naturalibus diuersitas materiae diuersitatem in specie causat, quando diuersitas materiae diuersitatem formae requirit, vnde & in moralibus necesse est diuersas specie virtutes esse circa diuersas materias, in quibus ratio diuersimode adiuuenit medium. Sicut in concupiscentiis adiuuenit medium refragando: vnde & virtus in eis constituta propinquior est defectui quam superabundantie, vt ipsum temperantiae nomen ostendit. In audacijs autem & timoribus non retrahendo, sed magis impellendo ratio adiuuenit medium: vnde virtus in his constituta propinquior est superabundantiae, quae defectui, vt ipsum fortitudinis nomen ostendit. & sicut est videre in ceteris. Sic ergo & per oppositum ad virtutes, peccata differunt specie secundum diuersas materias, puta homicidium, adulterium, & furtum. Nec est dicendum, quod differant specie secundum differentiam praecceptorum: sed magis econuerso praeccepta distinguuntur secundum differentiam virtutum & vitiorum, quia praeccepta ad hoc sunt, vt secundum virtutem operemur, & peccata vitemus. Si vero aliqua essent peccata solum quae prohibita, in his rationabile esset, vt secundum differentiam praecceptorum, specie peccata differerent: sed quia circa vnam materiam, cum sit una virtus contingunt esse peccata specie diuersa, oportet secundo considerare formaliter diuersitatem speciei in peccatis, prout scilicet peccatur vel secundum superabundantiam vel secundum defectum, sicut differunt timiditas a praesumptione, & illiberalitas a prodigalitate, vel secundum diuersas circumstantias, sicut species gulae distinguuntur secundum ea quae in hoc versu continentur, Preprope, laute, nimis, ardenter, studiose. Sic ergo habito qualiter peccata specie differant, considerandum est quid sit circumstantia. Dicitur autem circumstantia, quod circumstat actum quasi extrinsecus extra actum substantiam consideratum: hoc autem est vno quidem modo ex parte causae: siue finalis, cum consideramus cur fecerit: siue ex parte agentis principalis, cum consideramus quis fecerit: siue ex parte instrumenti cum consideramus quo instrumento fecerit, vel quibus auxilijs. Alio modo circumstat actum ex parte mensurae, puta cum consideramus, vbi vel quando fecerit. Tertio modo ex parte ipsius actus, siue consideremus modum agendi, puta vtrum late vel fortiter percussit, frequenter aut semel, siue consideremus obiectum siue materiam actus, puta vtrum percussit patrem vel extraneum: siue etiam effectum quem agendo induxit, puta vtrum percussitendo vulnerauerit, vel etiam occiderit, quae omnia continentur hoc versu, Quis, quid, vbi, quibus, auxilijs, cur, quomodo, quando: ita in quibus in quibus includatur non solum effectus, sed etiam obiectum, vt intelligatur & quod & circa quid. His ergo visis considerandum est, quod sicut in alijs aliis est extrinsecum superior, quod est intrinsecum inferiori, vt rationabile est praeter rationem animalis,

malis, quod tamen est de ratione hominis: ita aliquid est circumstantia respectu actus communius considerati, quod respectu actus magis in speciali considerati, non potest circumstantia dici. Sicut si consideremus hunc actum, qui est accipere pecuniam, non est de ratione eius quod sit aliena: vnde alienum se habet ad actum sic consideratum, vt circumstantia. Sed de ratione furti est, quod sit aliena, vnde non est circumstantia furti: non tamen oportet quod omne quod est praeter rationem superioris, sit de ratione inferioris. Nam album, sicut non est de ratione animalis: ita non est de ratione hominis, vnde accidentaliter comparatur ad vtrumque. Et similiter non oportet, quod omne quod est circumstantia communioris actus constituat speciem aliquam in actibus: sed illud tantum quod per se pertinet ad actum. Iam autem dictum est, quod ad actum morale aliquid per se pertinet, secundum quod comparatur ad rationem, vt conueniens & repugnans. Si ergo circumstantia addita nullam speciem repugnantiam ad rationem importet, non dat speciem actui. puta vt re alba nihil addit ad rationem pertinens, vnde album non constituit speciem actus moralis: sed vt re aliena addit aliquid ad rationem pertinens, vnde constituit speciem actus moralis. sed considerandum est vltimus, quod circumstantia addita ad rationem pertinentem potest constituere nouam speciem peccati dupliciter. Vno modo ita quod species per circumstantiam constituta sit quaedam species illius peccati, quod prius considerabatur in actu communiori, siue species peccati constituatur formaliter, siue materialiter: materialiter quidem, sicut si supra hoc quod dico vt re aliena, addatur vxore, ex quo constituitur adulterium: formaliter autem, sicut si accipiam rem alienam de loco sacro: sit enim sacrilegium, quod est species furti. Aliquando autem per circumstantiam constituitur quaedam alia species disparata, non pertinens ad illud genus peccati. Sicut si ego furer re alienam, vt possim homicidium facere, vel symoniam committere, trahitur ad speciem peccati omnino disparatam, & huiusmodi. Simile etiam in alijs rebus inuenimus. Si enim supra coloratum consideretur album, sit species qualis, quod prius considerabatur: si autem supra coloratum intelligatur dulce, sit alia species qualis omnino disparata. Cuius diuersitatis ratio est, quia cum id quod additur, est per se diuisiuum eius cui additur, facit speciem eius: cum autem per accidens se habet ad ipsum, habet quidem speciem suam, quae tamen non est species eius cui additur: quia quod aduenit per accidens non fit vnum per se cum eo, cui aduenit. Sic ergo patet quomodo circumstantia potest constituitur speciem peccati.

Art. praec.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod illud quod consideratur, vt circumstantia & extrinsecum respectu actus aliquo modo considerati, potest etiam considerari, vt intrinsecum respectu actus alio modo considerati, & dare speciem ipsi.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod sicut actus in communi recipit speciem ab obiecto, ita actus moralis recipit speciem ab obiecto morali: non tamen propter hoc excluditur, quin recipiat speciem per circumstantias: quia ex circumstantia potest considerari in obiecto aliqua noua conditio, per quam dat speciem actui. Puta si dicam, accipere rem alienam in loco sacro existentem: hic considerat conditio obiecti ex circumstantia loci, & sic fit species furti, quae est sacrilegium ex circumstantia loci, & non ex conditio obiecti. Et similiter necesse est accidere quandoque species peccati, quod circumstantia constituitur, com-

Prima. 114  
72. art. 9. in corpore.

paratur ad peccatum praerellectum, vt species ad genus, sicut sacrilegium ad furtum, vel adulterium ad fornicationem. Quando vero species peccati ex circumstantia proueniens, non est species peccati praerellecti, sed est quaedam alia species disparata, tunc potest intelligi quod circumstantia dat speciem, non secundum quod ex ea resultat aliqua conditio circa obiectum: sed secundum quod illa circumstantia consideratur, vt obiectum alterius actus circumstantis. sicut si aliquis morchatur vt furetur, additur quaedam alia species peccati propter actum intentionis tendentem in malum finem, qui est obiectum intentionis. Et similiter si quis faciat aliquid indecens in tempore sacro, tempus sacrum quod consideratur vt circumstantia, respectu actus indecentis qui in eo fit, potest considerari vt obiectum respectu alterius actus circumstantis, qui est contemnere tempus sacrum. Et simile potest dici in alijs.

D. 599.

D. 345

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod quando circumstantia constituit speciem, quae comparatur ad peccatum praerellectum, sicut species ad genus subalternum, non sequitur quod id sit in diuersis speciebus. Esse enim sub homine & sub animali, non est esse sub diuersis speciebus: quia homo vere est id quod est animal, & simile est de sacrilegio & furto: sed si circumstantia constituat aliam speciem peccati, disparatam, sequitur eundem actum esse sub diuersis speciebus peccati. Nec hoc est inconueniens, quia species peccati non est species actus secundum suam naturam, sicut supra dictum est: sed secundum esse morale, quod comparatur ad naturam actus, sicut quale ad substantiam, vel potius sicut deformitas qualis ad subiectum. Sicut ergo non est inconueniens, quod idem corpus sit album & dulce, quod sunt duae species qualitatis, & quod idem homo sit caecus & surdus, qui sunt diuersi defectus secundum speciem: ita non est inconueniens quod idem actus sit in diuersis speciebus peccati. Et per hoc etiam patet responsio ad 4<sup>m</sup>.

Art. praec.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod non omnis differentia peccatorum est secundum superabundantiam & defectum: sed secundum diuersam materiam, & secundum defectum aut superabundantiam in diuersis circumstantiis. Et tamen superabundantia, & defectus non solum attenditur secundum quantum, sed secundum quascumque circumstantias: quia siue aliquis operetur vbi non oportet, vel quando non oportet, & similiter in ceteris, erit abundantia: defectus autem si in quocumque praedictorum deficiat.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod licet principaliter voluntas furantis, non feratur ad rem sacram, sed ad aurum: fertur tamen super rem sacram ex consequenti. Magis enim vult rem sacram accipere, quam auro carere.

D. 347

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod cum dicitur quod circumstantia, mutat speciem peccati, aut transfert in aliud genus, non intelligitur quod actus prius existens in vna specie iterum resumatur, & fiat alterius speciei: sed quia actus quod ab ipso circumstantia considerat, non esset in tali specie peccati, circumstantia superueniente illa speciem peccati habet.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod defectus circumstantiae in natura non mutat speciem substantialis naturae: sed mutat speciem deformitatis. Alia enim species monstrum est, quae causatur ex arctitudine loci, & ex multitudine materiae. Et similiter est in proposito, vt dictum est.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod actus moralis non habet speciem a fine remoto: sed a fine proximo qui est obiectum. Dicitur autem quod circumstantia dat speciem in quantum est obiectum alicuius actus, vel in quantum ex ea resultat aliqua conditio circa obiectum.

In cor. art.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod etiam in virtutibus circumstantia transfertur in aliam speciem, licet non omnis. Facere enim

1. 2. q. 72. art. 1. corpo.

Ar. praeced.

enim magnos sumptus, est actus magnificentiae: sed facere magnos sumptus in templo costruendo, est actus religionis

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod omnis circumstantia constituens aliquam speciem peccati, necesse est quod aggregat: quia si absque hac circumstantia non erat peccatum, facit de non peccato peccatum. Si autem erat peccatum, inducit plures peccati deformitates. Si autem talis circumstantia sit penitus ignorata tali ignorantia quae non habeat culpam, speciem peccati non constituit formaliter loquendo: sed materialiter tantum. Sicut si aliquis accedit ad coniugam quam non credit coniugam, committit quidem id quod est adulterium, non quasi adulter, quia forma talis actus est ex ratione & voluntate. Quod autem ignoratur non est voluntarium. Vnde si accederet ad coniugam alteri, quam putaret esse suam uxorem, esset absque peccato, sicut cum Lya subinducta est Iacob, loco Rachelis.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod si circumstantia constituat speciem quae se habeat ad peccatum praeterintellektum ut speciem eius, sicut adulterium ad fornicationem, non sunt duo peccata, sed unum, sicut Sortes non est duplex substantia, propter hoc quod homo est & animal: sed si constituat speciem disparatam peccati, erit quidem unum peccatum propter unam substantiam actus: sed multiplex propter multas et diversas deformitates peccati, sicut pomum est unum quale propter unitatem subiecti: sed multiplex quale propter diversitatem coloris, & saporis.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod similitudo conclusionis ad actionem moralem attenditur quantum ad hoc, quod sicut actus syllogisticus terminatur ad conclusionem, ita processus rationis in moralibus terminatur ad opus: non autem est similitudo quantum ad omnia. Nam operationes morales sunt in singularibus, in quibus diversa circumstantia considerantur, conclusiones autem in rebus speculativis sunt per abstractionem a singularibus. Et tamen etiam conclusiones variantur circa aliquas circumstantias, pertinentes ad rationem syllogistici. Aliter enim se habent conclusiones in materia necessaria, & in materia contingenti, & in diversis scientiis est diversus modus conclusionum.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod etiam actiones artis variantur secundum diversas circumstantias, ad rationem ex cemento, & aliter ex luto, aliter etiam in una regione quam in alia. sed considerandum est quod aliqua circumstantia pertinent ad rationem actus moralis, quae non pertinent ad rationem artis, & econverso.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod cum distinguitur malum ex circumstantia contra malum ex genere, dicitur malum ex circumstantia quod aggravat quidem: sed non transfert in aliud genus.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod magis & minus quandoque consequuntur diversas formas, & tunc diversificant speciem: sicut si dicamus quod rubeum est magis coloratum, quam pallidum. Quandoque vero consequuntur diversam participationem unius & eiusdem formae, & tunc non diversificant speciem: sicut si aliquid dicatur altero magis album.

ARTICVLVS. VII.

Virum aliqua circumstantia aggravat peccatum, quae non conferat peccato speciem.

Secundo queritur, utrum aliqua circumstantia aggravat peccatum, quae non conferat peccato speciem.

ciem. Et videtur quod non. Peccatum enim habet malitiam ex parte auersionis: sed circumstantia se tenet ex parte conuersionis. Non ergo circumstantia aggravat malitiam peccati.

¶ 2. Praet. Si circumstantia habeat in se aliquam malitiam, constituit speciem aliquam peccati: si autem non habeat in se aliquam malitiam, nulla ratio est quare peccatum per eam aggravetur. Non ergo potest esse aliqua circumstantia aggravans, quin det speciem peccati.

¶ 3. Praet. Dionysius dicit, quod bonum est ex vna & tota causa, malum autem ex singularibus defectibus: sed secundum quamlibet circumstantiam consideratur aliquis defectus singularis, ergo secundum quamlibet circumstantiam aggravantem est aliqua species mali, & peccati.

¶ 4. Praet. Omnis circumstantia aggravans facit differentiam in malitia, quae est quodammodo substantia peccati, in quantum est peccatum: sed id quod facit differentiam in substantia variat speciem: ergo omnis circumstantia aggravans variat speciem peccati.

¶ 5. Praet. Ex eisdem augemur & sumus: augemur enim ex his ex quibus nutrimur, nutrimur autem ex his ex quibus sumus, ut dicitur de Generatione. Si ergo augetur malitia peccati per aliquam circumstantiam aggravantem, videtur quod per eandem habeat esse aliqua peccati species.

¶ 6. Praet. Virtus & vitium opponuntur. Omnis autem virtus constituitur in specie per circumstantias: aggregati enim terribilia secundum quod oportet, ubi oportet, & quando oportet, & similiter circa alias circumstantias, fortitudinis est, ergo & peccatum secundum quamcumque circumstantiam speciem accipit.

¶ 7. Praet. Peccatum habet speciem ex obiecto: sed secundum quamlibet circumstantiam ad minus aggravantem, variatur obiectum in bonitate & malitia, ergo omnis circumstantia aggravans dat speciem peccati.

¶ 8. Praet. De similibus idem est iudicium: sed aliqua circumstantia speciem semper dat peccato, sicut obiectum quod dicitur quid, & finis qui significatur per hoc quod dicitur, in versu predicto, ergo pari ratione omnes aliae circumstantiae, quae aggravant peccatum, dant speciem peccati.

¶ 9. Praet. Multum furari est gravius, quam parum furari: non tamen est alia species peccati, ergo non omnis circumstantia aggravans variat speciem peccati.

¶ 10. Praet. Dicendum, quod circumstantia tripliciter se habet ad actum peccati. Quandoque enim neque variat speciem, neque aggravat, sicut percutere hominem indutum veste alba vel rubea: quandoque vero speciem peccati constituit, sicut actus cui aduenit circumstantia ex suo genere indifferens sit, sicut cum aliquis leuat festucam de terra in contemptum alterius, sive sit bonus ex genere, sicut cum aliquis dat elemosynam propter laudem humanam, sive sit malus ex genere, & addatur sibi alia species malitiae ex circumstantia, sicut cum aliquis furatur rem sacram. Aliquando vero aggravat quidem peccatum, non tamen constituit peccati speciem: sicut cum aliquis furatur multum. Et huius diversitatis ratio est, quia si circumstantia adueniens actui indifferenter se habeat quantum ad rationem, talis circumstantia nec dat speciem peccati, nec aggravat: nihil enim ad rationem pertinet, utrum ille qui percutitur, talis vel talis veste induatur. Si vero differentiam aliquam habeat per comparationem ad rationem, aut importat aliquid repugnans rationi primo & per se, & tunc dat peccato speciem, sicut accipere alienum: aut primo & per se non importat aliquid rationi repugnans: sed per comparationem ad id, quod primo & per se rationi repugnat aliquam repugnantiam habet ad rationem, sicut accipere aliquid

In istomet articulo.

Li. 1. ad 1. tom.

Art. praed. a med. etc.

Li. 2. q. 2. art. 7. in corpore

quid in magna quantitate, nihil repugnans rationi potest dici: sed accipere alienum in magna quantitate, dicitur maiorem repugnantiam ad rationem. Vnde ista circumstantia aggravat peccatum, in quantum est determinatiua illius circumstantiae, quae dabit speciem peccati. Quartum autem membrum non potest esse, ut circumstantia det speciem peccato, & non aggravet, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod inordinata conuersio ad commutabile bonum, est causa auersionis. & ideo circumstantia quae se tenet ex parte conuersionis, adde re possunt ad malitiam, quae est ex parte auersionis.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod circumstantia quae aggravat, & non dat speciem peccato, non continet ex se aliquam malitiam: sed est determinatiua alterius circumstantiae malitiam continentis.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod cuiuslibet circumstantiae defectus potest causare peccati speciem: sed non semper inuenitur defectus in qualibet circumstantia secundu se, sed quandoque in vna per comparationem ad aliam.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod circumstantia aggravans non semper mutat speciem malitiae: sed quae sola quantitatem.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod sicut ea quibus nutrimur, & augemur, non semper constituunt nouam substantiam, sed quandoque conseruant vel augent substantiam praexistentem: ita non oportet quod circumstantia semper nouam speciem peccati causent: sed quandoque augent praexistentem.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod sicut virtus quodammodo habet speciem ex circumstantiis debitis, ita & peccatum ex defectu alicuius debita circumstantia: sed tamen non qualibet circumstantia facit defectum peccati, cum quaedam sint indifferentes, quaedam vero aliarum determinatiuae.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod circumstantia aggravans facit quidem aliquam variationem malitiae: circa obiectum: sed non semper speciei, sed quandoque quantitatis tantum.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod in obiecto aliquo est multas conditiones inuenire, & nihil prohibet id, quod conseruetur ut obiectum secundum unam conditionem, conseruari ut circumstantia secundum aliam, quae quadoque dat speciem peccato, quandoque non. Sicut res aliena est proprium obiectum furti datur sibi speciem, potest etiam res aliena esse facta, & haec circumstantia constituit nouam speciem peccati. potest etiam res aliena esse alba vel nigra, & haec erit circumstantia ex parte obiecti indifferens, nec aggravans, nec speciem constituens. Similiter dicendum est de fine, quod finis proximus est id quod obiectum, & similiter dicendum est de eo sicut & de obiecto: finis autem remotus ponitur ut circumstantia.

ARTICVLVS VIII.

Virum circumstantia aggravat in infinitum.

Quaeritur utrum circumstantia aggravat in infinitum, ita, scilicet quod de veniali faciat mortale, & videtur quod sic. Adam enim in statu innocentiae venialiter peccare non potuit, ergo omne peccatum fuisset sibi mortale: sed postea non omne peccatum fuit sibi mortale, nec est haec diversitas nisi per circumstantiam personae. ergo circumstantia aggravat in infinitum.

¶ 1. Praet. Maius est de non peccato facere peccatum, quam de veniali facere mortale, sed circumstantia facit de non peccato peccatum. negotiari enim secundum se non est peccatum: sed tamen clerico peccatum est propter circumstantiam personae, ergo multo magis cir-

cumstantia de veniali facit mortale.

¶ 2. Praet. Semel inebriari est peccatum veniale: dicitur autem quod multoties inebriari, est peccatum mortale, ergo ista circumstantia, quoties, facit de veniali mortale.

¶ 3. Praet. Peccatum quod ex certa malitia fit, dicitur esse irremissibile, & non veniale. ergo circumstantia aggravat in infinitum.

¶ 4. Praet. Hieronymus dicit quod nugae in ore laici nugae sunt, in ore autem sacerdotis blasphemiae. Blasphemia autem est ex suo genere peccatum mortale, ergo circumstantia personae facit de veniali mortale.

¶ 5. Praet. Circumstantia comparatur ad peccatum, sicut accidens ad subiectum: sed in subiecto finito non potest esse accidens infinitum. ergo circumstantia non potest dare peccato gravitatem infinitam, quae est gravitas peccati mortalis.

¶ 6. Praet. Dicendum, quod sicut dictum est, circumstantia aggravans quandoque constituit nouam speciem peccati, quandoque autem non. Manifestum est autem quod peccatum mortale, & veniale non sunt eiusdem speciei. Sicut enim aliqui actus ex suo genere sunt boni, & aliqui ex suo genere sunt mali: ita aliqua peccata ex suo genere sunt venialia, & aliqua ex suo genere mortalia. Circumstantia ergo quae sic aggravat, ut nouam speciem peccati constituat, potest constituisse speciem peccati mortalis: & ita aggravat in infinitum, puta, si aliquis loquatur verbum iocosum, ut prouocet ad libidinem, uel ad odium. Si autem sic aggravet, quod non constituat nouam peccati speciem, non potest aggravare in infinitum faciendum de veniali mortale: quia semper maior est gravitas, quae est ex peccati specie, quam quae est ex circumstantia speciem non constituyente.

¶ 7. Praet. Dicendum, quod non ea ratione dicitur, quod Adam venialiter peccare non potuerit, quia ea quae nobis sunt venialia ei essent mortalia: sed quia ea quae nobis sunt venialia committere non potuit ante quam mortaliter peccaret: nisi enim auerteretur a Deo per peccatum mortale, nullus defectus in eo esse poterat, nec animae nec corporis.

¶ 8. Praet. Dicendum, quod circumstantia, quae facit de non peccato peccatum, constituit peccati speciem: & talis circumstantia potest etiam de veniali facere mortale.

¶ 9. Praet. Dicendum, quod multoties inebriari non est circumstantia constituens speciem peccati, & ideo sicut semel inebriari est peccatum veniale, ita & multoties inebriari per se loquendo: per accidens autem & dispositiue multoties inebriari potest esse peccatum mortale, puta, si ex consuetudine in tantam complacitiam ebrietatis perduceretur, quod etiam diuino precepto contempto inebriari proponeret.

¶ 10. Praet. Dicendum, quod peccare ex certa malitia, est peccare ex electione, id est voluntariu & sciente, & hoc contingit dupliciter. Vno modo, per hoc, quod aliquis repellit a se ea, quibus a peccato retrahi posset, puta, spiritum venientiae, vel timorem diuiniae iustitiae: & talis circumstantia constituit speciem peccati in Spiritum sanctum, quod dicitur irremissibile. Alio modo, potest contingere ex sola habitus inclinatione: & talis circumstantia non constituit speciem, nec facit de veniali mortale. Non enim quicumque voluntarius, & sciens dicit verbum otiosum mortaliter peccat.

¶ 11. Praet. Dicendum, quod circumstantia personae, & si aggravat non tamen facit ex veniali mortale: nisi constituat speciem peccati, puta, si sacerdos aliquid faciat contra preceptum sibi datum a sacerdotibus, vel contra votum. Verbum autem Hieronymus intelligit per exaggerationem dictum, vel per occasionem: quia nugae in ore sacerdotis possunt esse alijs occasio blasphemandi.

In epitapho ad Eustochiam virginem a medio illi habetur unum simile.

Art. praeced.

D. 1008.

D. 3466.

D. 75.



Vtrum omnia peccata sint paria.

NONO queritur vtrum omnia peccata sint paria. & videtur qd sic. Dicitur. n. lac. 2. Quicumq; totam legem seruauerit, offendat autem in vno factus est omnium reus. & ideo Hierony. dicit super Eccle. exponens illud, Qui in vno offenderit, multa bona perdit, qd qui subiacet vni vitio omnibus subiacet: sed extra omne nihil est. ergo nullus potest magis peccare qd ille, qui peccato vni se subdit. & sic oia peccata sunt paria. ¶ 2. Præter. Peccatum est mors animæ: sed in corpore vna mors non est maior quã alia, quia ois mortuus æqualiter mortuus est. ergo nec vnus peccatus est maius altero. ¶ 3. Præter. Pœna respondet culpæ: sed omnium peccatorum erit vna pœna in inferno, sicut illud Isa. 24. Congregabuntur congregatione vnus fascis, & claudentur in carcere. ergo & omnium peccatorum est eadẽ grauitas. ¶ 4. Præter. Peccare nihil est aliud, qd transgredi rectitudinem rationis, vel legis diuinæ: sed si interdicitur alicui ab aliquo iudice ne certum limitem transgrediatur, non refert quantum ad transgressionem, vtrum in multum vel parum, limitem positum transeat. ergo nihil differt quantum ad transgressionem peccati quicquid homo faciat, dummodo rectitudinem rationis, & legis diuinæ non seruet. ¶ 5. Præter. Infinitum non est maius infinito: sed quodlibet peccatum mortale est infinitum, quia est contra bonum infinitum, quod est Deus, vnde & pœna infinitam meretur. ergo vnum peccatum mortale non est maius alio. ¶ 6. Præter. Malum dicitur per priuationem boni: sed omne peccatum mortale priuat æqualiter gratiam, nihil de ea dimittens. ergo oia peccata mortalia sunt æqualia. ¶ 7. Præter. Secundum Philoso. in. 2. Meta. si aliquid dicitur magis & minus, hoc est per comparationem ad id quod est simpliciter: sicut aliquid dicitur magis & minus album, per comparationem ad id quod est simpliciter album: sed nihil est simpliciter malum quod careat omni bono. ergo non est aliquid altero magis, vel minus malum. & sic omnia peccata sunt paria. ¶ 8. Præter. Peccata virtutibus opponuntur: sed virtutes omnes sunt æquales. vnde dicitur Apoc. 2. quod latera sunt æqualia. ergo & omnia peccata sunt paria. ¶ 9. Præter. Si vnum peccatum est grauius altero, sequeretur qd peccatum quod in maiori re committitur, esset grauius, qd peccatum quod committitur in minori, sicut si dicatur quod furari multum, est grauius peccatum quam furari parum: sed hoc non est verum, quia sequeretur quod ille qui minorem iniquitatem committit, committeret etiam maiorem. Dicitur enim Luca: 16. Qui in modico iniquus est, & in maiori iniquus est. Non ergo vnum peccatum est grauius altero. ¶ 10. Præter. Peccatum consistit in auersione ab incommutabili bono, & conuersione ad commutabile bonum: sed huiusmodi conuersio, & auersio non recipit magis & minus: quia anima cum sit simplex, ad quod conuertitur, tota conuertitur, & a quo auertitur, tota auertitur. ergo vnum peccatum non est grauius altero. ¶ 11. Præter. Aug. dicit in lib. de Trin. quod magnitudine humani peccati ostendit magnitudo remedij: quia oportuit illud morte Christi deleri. ergo si idem remedium est contra oia peccata, oia peccata sunt æqualiter magna. ¶ 12. Præter. Sicut dicit Dionys. 4. de diu. no. Bonum est ex vna & eadẽ causa: malum autem ex singularibus defectibus. quilibet autem defectus tollit integritatem. ergo quilibet defectus tollit totam boni rationem.

In fin. com. 4. 9. 10. 7.

Lib. 2. c. 4. tom. 3.

Cap. 4. p. 4. a medio illius.

Non ergo vnum peccatum est grauius altero. ¶ 13. Præter. Virtus est simplex, cum sit forma quedam, ergo si tollitur, tota tollitur: sed ex hoc est peccatum malum, quia tollit virtutem. ergo omnia peccata sunt æqualiter mala, quia vnusquodq; æqualiter tollit virtutem. ¶ 14. Præter. Ab eodem aliquid habet quod sit tale, & quod sit magis tale: si ergo album est disgregatiuum visus, magis album est magis disgregatiuum: sed actus habet rationem peccati ex auersione a Deo. Cum ergo omnia peccata conueniant in auersione a Deo, omnia peccata erunt æqualia. ¶ 15. Præter. Quanto maior est qui offenditur, tanto peccatum est grauius, sicut grauius peccat qui percutit regem, quam qui percutit militem: sed in omni peccato vnus & idem est qui contemnitur, scilicet Deus. ergo omnia peccata sunt æqualia. ¶ 16. Præter. Genus æqualiter participatur a suis speciebus: sed peccatum est genus omnium peccatorum. ergo omnia peccata sunt æqualia, & æqualiter peccat quicumque peccat. ¶ 17. Præter. Malum dicitur per priuationem boni: quantitas autem priuationis cognoscitur potest ex eo, quod post priuationem relinquitur. Idem autem est quod relinquitur in bono post quodlibet peccatum: relinquitur enim ipsa natura animæ & libertas arbitrij, per quam homo potest eligere bonum & malum. ergo vnus peccatum non est magis malum quam aliud. ¶ 18. Præter. Circumstantie se habent ad virtutem, sicut substantiales differentie: sed si vna substantialis differentia tollatur, omnes tolluntur, quia corrumpitur subiectum. Cum ergo quodlibet peccatum aliquam circumstantiam virtutis, tollat, quodlibet peccatum tollet omnes: & ita vnus peccatum non erit grauius alio. SED CONTRA vnum dicitur Ioan. 19. Propterea qui tradidit me tibi maius peccatum habet. ¶ 2. Præter. Secundum Augustin. Libido est causa peccati: sed non ois libido est æqualis. ergo nec omnia peccata sunt paria. RESPON. Dicendum, qd opinio Stoicorum fuit, omnia peccata esse paria. Ex quo deriuata est quorundam modernorum hæreticorum opinio dicentium, nullam inæqualitatem esse nec inter peccata, nec inter merita, & similiter nec inter præmia, nec inter supplicia. Fuerunt autem Stoici moti ad hoc ponendum, quia considerabant quod aliquid ex hoc habet rationem peccati solummodo, quia est preter rectitudinem rationis: sicut patet qd adulterium est peccatum, non quia commiserit mulieri sit secundum se malum: sed quia præter rectitudinem rationis sit, & idem patet in alijs. Idem autem est si dicatur præter legem diuinam quantum ad propositum pertinet, vtrumque. n. priuationem quandam importat: priuatio autem non videtur suscipere magis & minus. Vnde si aliquid sit malum per priuationem alicuius, non videtur differre qualitercumq; se habeat, dummodo priuetur: sicut si iudex alicui certum limitem statuatur si illi præterierit, non refert vtrum multum vel parum, & similiter dicebant, qd non refert dummodo aliquis peccando rectitudinem rationis prætereat, qualitercumq; vel ex quacumque causa hoc faciat, ac si peccare nihil esset aliud, qd quaedam positas lineas transire. Tota ergo ratio huius rationis soluendæ hinc sumenda est, vt consideremus qualiter in his que per priuationem dicuntur, possit vel non possit magis vel minus inueniri. Est ergo considerandum qd est duplex priuatio, quedam que est priuatio puræ, sicut tenebra, qd nihil lucis relinquit, & mors, qd non relinquit aliquid vite. Quedam vero priuatio est non pura: sed

Li. 1. de lib. arbi. cap. 1. circa finem tom. 1. 1. 2. q. 7. art. 2. in corpore.

Li. 4. cap. 5. parum ante medium to. 5.

Loco citato in argu.

D. 987

Q. 1. præc. 2. 4. & 5.

sed aliquid relinquens. vnde non solum est priuatio, sed etiam contrarium: sicut ægritudo, que non tollit totam commensurationem sanitatis: sed aliquid eius, & simile est de turpi, & dissimili, & inæquali, & falso, & omnibus similibus. & videntur huiusmodi priuationes a præmissis differre in hoc, quod primæ priuationes sunt quasi in corrupto esse. Secundæ vero significant quasi in via corruptionis. Quia ergo in primis priuationibus totum priuatur, & id quod positum dicitur non est de ratione priuationis: non differt in talibus priuationibus quacumq; ex causa, vel quocumque modo aliquis priuetur, vt propter hoc dicatur magis vel minus priuatus. Non enim mortuus est minus, qui vnus vulnere percussus interijt, qd qui duobus vel tribus. Nec minus est tenebrosa domus, si candela velatur vno velamine, qd si duobus vel tribus. In secundis autem priuationibus non totum priuatur, & quod positum dicitur est de ratione priuationis: non differt in talibus priuationibus magis & minus secundum differentiam eius, quod dicitur positum. Sicut ægritudo dicitur maior, si fuerit causa tollens sanitatem, aut maior, aut multiplicior: & idem est in turpitudine, & in dissimilitudine, & in huiusmodi. Est ergo consideranda in peccatis quedam differentia: nam peccata omissionis per se loquendo consistunt in sola priuatione præcepti quod omittitur, vt supra ostensum est: vnde in peccato omissionis conditio actus adiuncti, quia per accidens se habet, nullo modo facit peccatum omissionis per se loquendo magis vel minus. Sicut si alicui præcipiatur, vt vadat ad ecclesiam: non attenditur in peccato omissionis, vtrum sit prope ecclesiam, vel longe, dummodo ad ecclesiam non vadat: nisi forte per accidens, in quantum differentia illius adiuncti pertinet ad maiorem, vel maiorem contemptum. Nec tamen propter hoc omnia peccata omissionis sunt paria: quia præcepta disparia sunt, vel propter diuersam auctoritatem præipientis, vel propter diuersam dignitatem, aut necessitatem præceptorum. Peccatum vero transgressionis consistit in deformitate alicuius actus, que quidem deformitas non tollit totum ordinem rationis: sed aliquid eius, puta, si aliquid comedat quando non debet, & remanet quod comedat ubi debet, vel propter quod debet, nec potest actu remanente totaliter rationis proportio tolli. Vnde dicit Philoso. in 4. Ethic. quod si malum sit integrum, importabile sit, & seipsum destruit. Sicut ergo non omnis deformitas corporis est æqualis, sed quedam est alia maior, secundum quod priuantur plura ad decorem pertinentia, vel aliquid principalius: ita non omnis deformitas vel inordinatio actus est æqualis: sed quedam est alia maior. Vnde nec omnia peccata sunt paria. AD PRIMUM ergo dicendum, qd verbum lac. non est sic intelligendum, quod ille qui in vno præcepto legis offendit, tantum reatu incurrat, quantum si omnia transgrediretur: sed quia quodammodo reatu incurrit pro contemptu omnium præceptorum, non in omnibus: sed in vno. Qui enim vnum præceptum contemnit, intantum omnia præcepta contemnit, in quantum contemnit Deum ex quo omnia præcepta auctoritatem habent: vnde statim subdit, Qui, n. dixit, non occides, dixit, Non mœchaberis, & similiter intelligendum est verbu Hiero. AD 2. dicendum, qd mors animæ est priuatio gratiæ, per quam anima Deo vniebatur: priuatio autem gratiæ non est essentialiter ipsa culpa, sed effectus culpæ & pœnæ, vt supra dictum est in quest. de Malo. Vnde peccatum dicitur mors animæ non essentialiter, sed effectiue: essen-

tialiter vero peccatum est actus deformis vel inordinatus. AD 3. dicendum, quod in supplicio damnatorum est aliquid commune omnibus, quod respondet contemptui Dei, puta, carentia visionis diuinæ & perpetuitas pœnæ. & quantum ad hoc dicimus congregari congregatione vnus fascis. & est aliquid in quo differunt, secundum quod quidam magis torquentur quam alij. & quantum ad hoc Mat. 23. dicuntur colligari, sicut zizaniorum fasciculi ad comburendum. AD 4. dicendum, qd ille qui transit lineam præstitutam sibi pro limite a iudice non peccat nisi quia non tenet se infra terminum sibi præstitutum: & sic directe peccatum eius est peccatum omissionis. Si autem præcipiatur ei directe quod non ambularet, manifestum est quod quanto plus ambulando procederet, tanto grauius puniretur. Vel aliter dicendum, quod in his que non sunt mala, nisi quia prohibita, qui præceptum non seruat totaliter priuat id ad quod tenetur: sed in his que sunt mala per se & non solum quia prohibita, non totaliter tollitur bonum cui opponitur malum. & ideo tanto grauius peccatur, quanto plus de eo tollitur. AD 5. dicendum, qd a bono infinito aliquis auertitur actu finito: & ideo peccatum essentialiter finitum est, licet habeat aliquam habitudinem ad bonum infinitum. AD 6. dicendum, quod peccatum essentialiter non est priuatio gratiæ: sed casualiter, vt dictum est. AD 7. dicendum, qd in priuatiuis non dicitur aliquid magis vel minus, per accessum ad terminum: sed magis per recessum. Vnde & ibidem Philoso. probat per hoc qd est aliquid magis vel minus falsum, qd sit aliquid simpliciter verum. Ad hoc ergo quod aliquid sit magis vel minus malum, non requiritur quod sit aliquid simpliciter malum: sed quod sit aliquid simpliciter bonum. AD 8. dicendum, qd virtutes omnes sunt æquales, non quantitate, cum Apost. dicat quod maior est charitas: sed proportione, in quantum vnaqueque æqualiter se habet ad suum actum: sicut si quis diceret omnes digitos manus esse æquales proportione, non quantitate. Peccata autem nec proportione sunt paria, quia non dependent ex vna causa, sicut virtutes que dependent omnes ex prudentia vel charitate: peccatorum autem diuersæ sunt radices. AD 9. dicendum, qd peccatum quod committitur in re maiori est maius, vnde furtum maioris rei, est grauius peccatum: quia magis opponitur equalitati iustitiæ. Verbum autem Domini non sic est intelligendum, qd qui facit minorem iniquitatem, maiorem faceret. Multi enim dicunt verbum otiosum, qui non dicerent blasphemiam: sed est intelligendum quod facilius est in minoribus seruare iustitiam quam in maioribus. vnde qui in minoribus non seruat, nec in maioribus seruaret. AD 10. dicendum, qd quamuis anima sit simplex in esse, est tamen multiplex in virtute, non solum quia habet multas potentias: sed quia sicut vna & eandem potentiam ad multa se habet & multipliciter illa ferri potest. vnde non est necessarium, qd omnis eius auersio vel conuersio sit æqualis. AD 11. dicendum, quod omnibus peccatis mortalibus oportuit subueniri per mortem Christi, propter grauitatem quam habent ex contemptu boni infiniti: sed tamen nihil prohibet quin per vnum peccatum magis contemnatur Deus, quam per aliud. AD 12. dicendum, quod in quolibet peccato tollitur integritas boni, sed non totum bonum: quoniam in vno plus, in alio minus, vt dictum est. AD 13. dicendum, qd peccatum directe opponitur actui virtutis, ad quod multæ circumstantiæ requiruntur, Qd. dist. S. Tho. P. 2. & præ-

In corp. art.

In solutioe ad. 2. argu.

& praeterea diuersae sunt virtutes, & vna earum est alia maior. Vnde non oportet omnia peccata esse aequalia.

In corp. ar.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procederet si peccatum esset priuatio tantum: sed quia habet in sui ratione positionem aliquam, recipit magis & minus, ut dictum est.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod quantitas contemptus, non solum mensuratur ex parte eius qui offenditur: sed etiam ex parte actus quo quis contemnitur, qui potest esse intensior vel remissior.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod omnia animalia sunt aequaliter animalia, non tamen sunt aequalia animalia: sed vnum animal est altero maius & perfectius. & similiter non oportet quod omnia peccata propter hoc sint paria.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod post peccatum remanet & natura animae, & libertas voluntatis: minuitur tamen habitus ad bonum, & per vnum peccatum plus, & per aliud minus.

Art. 6. & 7.

In propo. 1. tom. 1. inter opera Aristo.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod circumstantiae non se habent nec in virtute nec in peccato, sicut differentiae substantiales, alioquin omnis circumstantia constitueretur in genere vel specie virtutis aut peccati: sed magis se habent per modum accidentium, ut supra dictum est. & praeterea hoc non est verum, quod sublata vna differentia essentiali omnes tollantur. Sublato. n. rationali remanet viuum, ut dicitur in li. de Causis: non quidem idem numero propter destructionem subiecti: sed idem ratione.

ARTICVLVS V.

Vtrum peccatum sit grauius ex eo, quod maiori bono opponitur.

Enchi. c. 12. tom. 3.

DECIMO quaeritur vtrum peccatum sit grauius ex eo, quod maiori bono opponitur. & videtur quod non: quia secundum Augustinum ex hoc aliquid dicitur malum, quod adimit bonum, quod ergo plus adimit de bono est magis malum: sed primum peccatum etiam si minori virtuti opponatur plus adimit de bono quam secundum, quia priuat hominem gratia & vita aeterna. non ergo peccatum est ex hoc grauius, quod maiori virtuti opponitur.

¶ 2<sup>a</sup> Praet. Charitas secundum Apostolum 1. Cor. 13. est maior fide & spe: odium autem quod opponitur charitati, non est grauius peccatum quam infidelitas & desperatio, quae opponuntur fidei & spei. non ergo peccatum est grauius, quod maiori bono opponitur.

¶ 3<sup>a</sup> Praet. Quod aliquis sciens vel ignorans peccet, accidentaliter se habet ad bonum, cui opponitur peccatum. si ergo, ex hoc vnum peccatum esset alio grauius quod maiori bono opponitur, sequeretur quod non grauius peccaret qui sciens peccat, quam qui peccat ignorans, quod patet esse falsum.

¶ 4<sup>a</sup> Praet. Quantitas poenae respondet quantitati culpa: sed quaedam peccata quae sunt in proximum, grauius leguntur puniri quam peccata in Deum commissa: sicut peccatum blasphemiae, quod est peccatum in Deum, punitur est simplici lapidatione, ut habetur Leuit. 24. peccatum autem schismatis punitum est per incosuetam mortem multorum, ut habetur Num. 26. ergo grauius est peccatum quod committitur in proximum quam quod committitur in Deum: cum tamen maiori bono opponatur peccatum quod in Deum committitur.

Lib. 8. c. 10. circa princ. tom. 5. l. 2. q. 73. a. 3. 4. & q. 7. art. 6. 7. 8.

SED CONTRA est, quod Philosophus dicit 8. Eth. quod sicut bono opponitur malum: ita optimo opponitur pessimum.

RESPOND. Dicendum, quod grauitas peccati potest praesari ex duobus, uno modo, ex parte ipsius actus: alio modo, ex parte agentis. Ex parte autem actus est duo considerare, scilicet speciem actus, & accidens eius.

quod supra circumstantiam diximus. Actus autem speciem habet ex obiecto, sicut iam supra dictum est. Grauitas ergo peccati quam habet ex specie sua, attenditur ex parte obiecti siue materiae: & secundum hanc considerationem grauius peccatum dicitur ex suo genere quod maiori bono virtutis opponitur. vnde cum bonum virtutis consistat in ordinatione amoris, ut Augustinus dicit, Deum autem super omnia diligere debeamus, peccata quae sunt in Deum, sicut idolatria, blasphemia, & huiusmodi, secundum suum genus sunt reputanda grauiissima. Inter peccata autem quae sunt in proximum, tanto aliqua sunt alijs grauiora, quanto maiori bono proximo opponuntur. Maximam autem bonum proximi est ipsa vita hominis, cui opponitur peccatum homicidij, quod tollit actualem hominis vitam, & peccatum luxuriae, quod opponitur vite hominis in potentia: quia est inordinatio quaedam circa actum generationis humanae. Vnde inter omnia peccata quae sunt in proximum, grauius est homicidium secundum genus suum, & secundum locum tenet adulterium, & fornicatio, & huiusmodi peccata carnalia: tertium autem locum tenet furtum & rapina & huiusmodi, per quae in exterioribus bonis laeditur proximus. In singulis autem horum generum sunt diuersi gradus, in quibus mensuram peccati secundum genus suum oportet accipere, secundum quod bonum oppositum, magis, vel minus per charitatem debet amari. Ex parte autem circumstantiae est etiam grauitas in peccato, non ex specie sua: sed accidentaliter. Similiter etiam ex parte agentis, attenditur grauitas in peccato secundum quod magis, vel minus voluntarius peccat. voluntas enim est causa peccati, ut supra diximus: sed haec grauitas non competit peccato secundum suam speciem, & ideo si grauitas peccati attendatur, secundum speciem eius, tanto inuenitur peccatum grauius, quanto maiori bono opponitur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in peccato inuenitur duplex boni ademptio, vna formalis per quam tollitur ordo virtutis, & quantum ad hanc non refert, vtrum primo vel secundo peccet: quia secundum peccatum potest plus priuare de ordine virtutis in actu quam primum. alia vero est ademptio boni quae est effectus peccati. scilicet priuatio gratiae & gloriae: & quantum ad hanc, primum peccatum plus tollit quam secundum: sed hoc est per accidens, quia secundum non inuenit, quod primum inuenit, per ea autem, quae sunt per accidens, non est iudicium de rebus sumendum.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod fides & spes sunt praebula ad charitatem: vnde infidelitas quae opponitur fidei, & desperatio quae opponitur spei, maxime opponuntur charitati: quia radicatus eam euellunt.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod aliquem peccare scientem, vel ignorantem, licet accidat alicui peccato speciali, puta, furto quantum ad speciem eius: tamen quantum ad rationem generis, id est, in quantum est peccatum non accidit, quia de ratione peccati est, ut sit voluntarium: vnde ignorantia, quae diminuit voluntarium, diminuit etiam rationem peccati.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod poenae quae inferuntur a Deo in futura vita, respondent grauitati culpae. vnde Apostolus Rom. 2. dicit, quod iudicium Dei est secundum veritatem in eos, qui talia agunt: sed poenae quae in praesenti vita infliguntur siue a Deo, siue ab homine, non semper respondent grauitati culpae. Inter-

duum

D. 11. li. de nob. bus eccl. ca. 11. 11.

Art. 12. huius q.

duum enim minor culpa grauiori poena punitur temporaliter propter maius periculum euitandum, poena. n. praesentis vitae quasi medicina adhibetur. Peccatum autem schismatis perniciosissimum est in rebus humanis, quia dissoluit totum regimen humanae societatis.

ARTICVLVS XI.

Vtrum peccatum diminuat bonum naturae.

VND ECIMO quaeritur vtrum peccatum diminuat bonum naturae. & videtur quod non. Nullum enim diminutum est integrum: sed bona naturalia manent integra in demonibus post peccatum, ut dicit Dionysius cap. 4. de di. nom. ergo bonum naturae non diminuitur per peccatum.

Ca. 4. de di. nom. p. 4. a medio.

¶ 2<sup>a</sup> Praet. Accidens non tollit suum subiectum: sed malum culpa est in bono naturae sicut in subiecto. ergo malum culpa non tollit aliquid a bono naturae, & ita non diminuit ipsum. Sed diceretur quod bonum naturae diminuitur per malum culpa, non quantum ad substantiam subiecti: sed quantum ad aptitudinem siue ad habitatem.

¶ 3<sup>a</sup> Sed contra, priuatio nihil tollit de eo quod est commune sibi & formae oppositae: sed sicut substantia subiecti est cois priuationi & formae ita est aptitudo siue habitus. Regitur. n. priuatio in subiecto aptitudinem ad formam oppositam. ergo priuatio nihil tollit de habitate subiecti.

¶ 4<sup>a</sup> Praet. Diminuit quoddam pati est, pati autem in suscipiendo est, agere autem emittendo magis. Nihil ergo diminuitur secundum actum suum: sed peccatum in actu consistit. ergo per peccatum non diminuitur bonum naturae peccantis. Sed diceretur quod peccatum est actus potentiae, quae non diminuitur: sed sola eius habitus.

¶ 5<sup>a</sup> Sed contra, pati dicitur aliquid non solum si subtrahatur ei aliquid quod sit de substantia eius: sed et si subtrahatur accidens eius. Aqua. n. pati dicitur, non solum cum amittit formam substantialem: sed et cum calefacta frigiditatem amittit. habitus autem est accidens potentiae. ergo si diminuat habitus, ipsa potentia patietur per actum proprium, quod videtur impossibile secundum praedicta.

¶ 6<sup>a</sup> Praet. In rebus naturalibus agens patitur, non tamen patitur secundum quod agit. Nam agit quidem secundum quod est actu: patitur autem secundum quod est in potentia: sicut aer actu calidus infrigidatur per aquam, in quantum est frigidus in potentia, calefacit autem aquam in quantum est actu calidus: sed hoc est communiter verum in omnibus, quod nihil secundum idem est actu, & potentia. nihil ergo patitur secundum quod agit. Neque ergo peccans diminuitur in suo bono naturae, si per propriam actionem peccati.

¶ 7<sup>a</sup> Praet. Diminuere est agere quoddam: sed actus non agit, esset enim procedere in infinitum, cum omne quod agit, actum causet. Cum ergo peccatum sit actus quidam, videtur quod peccatum non diminuat bonum naturae.

¶ 8<sup>a</sup> Praet. Cum diminutio sit motus quidam, diminutione mouere est: nihil autem mouet seipsum, moueret autem seipsum aliquid, si super suam actionem moueretur. Non ergo peccans diminuitur in suo bono naturae per suam actionem peccati.

¶ 9<sup>a</sup> Praet. Dionysius dicit 4. c. de di. no. Quod malum non agit, nisi virtute boni: sed peccatum in virtute boni non corrumpit bonum naturae, quia virtus boni non est corruptiva, sed saluatiua magis: ergo peccatum non diminuit bonum naturae.

Cap. 4. p. 4. a medio illius.

Enchi. c. 13. i. princ. p. 3. tom. 3.

¶ 10<sup>a</sup> Praet. Augustinus dicit in Enchi. quod in bono & malo salit Dialecticorum regula, quae dicit quod opposita non sunt simul. Non autem falleret, nisi malum esset in bono si

bi opposito, sicut in subiecto. Est ergo peccatum in bono natura sibi opposito, sicut in subiecto: sed nullum accidens diminuit suum subiectum. ergo peccatum non diminuit bonum naturae, etiam si quod est ei oppositum.

¶ 11<sup>a</sup> Praet. Si peccatum diminueret bonum naturae, diminueretur libertas arbitrii in quo praecipue peccatum consistit: sed Bernardus dicit in li. de Libe. arbi. quod liberum arbitrium detrimentum non patitur in damnatis. ergo bonum naturae non diminuitur per peccatum.

In li. de lib. arb. aliqua. tulu a principio.

¶ 12<sup>a</sup> Praet. Si peccatum diminuit habitatem naturalem ad bonum, aut ex parte subiecti, aut ex parte boni, ad quod subiectum est habile: inter haec. n. duo habitus consideratur quasi medium quoddam. Non autem diminuit ipsam ex parte subiecti, sicut nec ipsum subiectum. Secundo autem quod coniungitur cum bono virtutis vel gratiae, videtur habitus praedicta pertinere ad genus mortis. sic ergo per peccatum nullo modo diminuitur bonum naturae.

Li. 8. ca. 10. tom. 3.

¶ 13<sup>a</sup> Praet. Augustinus dicit 8. super Gene. ad literam quod infusio gratiae est, sicut illuminatio, & per consequens peccatum est sicut obtenebratio mentis: sed tenebrae non tollit ab aere habitatem ad lumen. ergo nec etiam peccatum tollit aliquid de habitate ad gratiam.

Li. 8. ca. 10. tom. 3.

¶ 14<sup>a</sup> Praet. Habilitas naturalis ad bonum videtur esse idem, quod iustitia naturalis. Iustitia autem est reductio quaedam voluntatis, ut Anselmus dicit in libro de veritate. Reconditudo autem non potest diminui, quia omne reconditum aequaliter est reconditum. ergo neque bonum naturae, quod est habitus naturalis, diminuitur per peccatum.

Cap. 12. & in li. de conceptu virginali cap. 3. a medio.

¶ 15<sup>a</sup> Praet. Augustinus dicit in li. de immortalitate animae, quod mutato aliquo, mutatur id quod in eo est: sed diminutio est quaedam species motus. ergo diminutio subiecto, diminuitur accidens quod in eo est: sed culpa est in bono naturae sicut in subiecto. Si ergo culpa diminuit bonum naturae, diminuit semetipsam, quod est inconueniens.

Ca. 2. to. 1.

¶ 16<sup>a</sup> Praet. Secundum Philosophum in 2. Eth. tria sunt in anima, potentia, habitus, & passio: sed passio non diminuitur per peccatum: quinimo per peccatum multiplicatur, vnde & passiones peccatorum dicuntur ad Ro. 7. habitus autem virtutis totaliter tollitur per peccatum, potentia autem totaliter manet. nullum ergo bonum naturae est in anima, quod per peccatum diminuitur.

Lib. 2. ca. 9. tom. 5.

SED CONTRA est, quod dicitur Lucae 10. super illud, & plagis impositis abierunt: dicit glossa, quod peccatis humanae naturae integritas violatur. Non autem violatur integritas, nisi per diminutionem, ergo peccatum diminuit bonum naturae.

Glo. ordinaria ibid.

¶ 2<sup>a</sup> Praet. Augustinus dicit 17. de ciui. Dei, quod vitium est malum, quia nocet naturae bonae, quod non esset nisi adimeret aliquid. Diminuit ergo bonum naturae.

Li. 12. ca. 6. & li. 11. c. 9.

¶ 3<sup>a</sup> Praet. Augustinus dicit in 6. Musicae, quod anima per peccatum facta est imbecillior. Diminuit ergo bonum naturae in ipsa per peccatum.

6. li. Music. c. 5. non multum procul a li. 10. 1.

¶ 4<sup>a</sup> Praet. Creatura rationalis se habet ad gratiam sicut oculus ad lumen: sed oculus in tenebris existens fit minus habilis ad videndum lucem. ergo anima diu in peccato manens, fit minus habilis ad percipiendam gratiam: & ita bonum naturae, quod est habitus, diminuitur per peccatum.

1. 2. q. 85. art. 1.

RESPOND. Dicendum, quod quia diminuere est quoddam agere, considerandum est, quomodo modis aliquid agere dicatur, ut sciatur, qualiter peccatum bonum naturae diminuat. Dicitur autem proprie quidem agere ipsum agens, quod actum producit: abusuque agere id, quod agens agit, sicut proprie quidem pictor facit album parietem: sed quia facit album per albedinem, conuenit etiam dici quod albedo facit album.



Quot ergo modis id quod proprie est agens, dicitur agere, tot etiam modis agere dicitur abusu id quod agens agit. Agens autem principaliter dicitur agere aliquid, & per se & per accidens: per se quidem quod agit secundum propriam formam, per accidens autem quod agit remouendo prohibens: sicut per se quidem illuminat domum Sol, per accidens vero qui aperit fenestram, quae erat obstaculum luminis. Rursus principale agens dicitur aliquid agere primo, & aliquid consequenter: Sicut generans primo quidem dat formam, consequenter autem dat motum & omnia quae consequuntur ad formam: unde generans dicitur mouens grauitum & leuitum, ut dicitur in 8. Physic. Quod autem dicitur est in effectibus positum, similiter oportet intelligi quantum ad effectus priuationis: sic enim corrumpens, & diminuens est mouens, sicut & generans & augens. Unde manifeste accipi potest, quod sicut re mouens obstaculum luminis dicitur per accidens illuminare, & etiam ipsa remouio obstaculi, abusu tamen: ita etiam ponens obstaculum lumini dicitur ob tenebrare, & etiam ipsum obstaculum, sicut autem luna a Sole diffunditur in aere, ita gratia a Deo infunditur animae: quae quidem est supra naturam animae, & tamen in natura animae, vel cuiuscumque creaturae rationalis est aptitudo quaedam ad gratiam susceptionem, & per gratiam susceptam fortificatur in debitis actibus. Peccatum autem est quoddam obstaculum interpositum inter animam & Deum, secundum illud Isa. 59. Peccata uestra diuiserunt inter uos & Deum uestrum. Omnis ratio est, quia sicut interior aer domus non illuminatur a Sole, nisi directe aspiciat Solem, & hoc dicitur illuminationis obstaculum quod huiusmodi respectus rectitudinem impedit: ita anima non potest illuminari a Deo per gratiam susceptionem, nisi directe conuertatur in ipsum: hanc autem conuersionem impedit peccatum, quod conuertit animam in oppositum, quod est contra legem Dei. Unde manifestum est, quod peccatum est obstaculum quoddam impediens gratiae susceptionem. Omne autem obstaculum alicuius perfectionis aut formae, simul cum hoc quod excludit formam vel perfectionem quamcuque, facit susceptiuum minus aptum vel habile ad formae receptionem: & ulterius per consequens impedit effectus formae vel perfectionis in subiecto, & maxime si obstaculum illud fuerit aliquid inhaerens vel habitu vel actu. Manifestum est enim quod id quod mouetur uno motu, non simul mouetur contrario, & est etiam minus aptum vel habile: ut motu contrario moueatur. Sicut etiam quod est calidum, est minus aptum ut sit frigidum: difficilius enim frigidum impressionem recipit. Sic ergo peccatum quod est obstaculum gratiae, non solum excludit gratiam: sed etiam facit animam minus aptam, vel habilem ad gratiae susceptionem. & sic diminituit aptitudinem, vel habilitatem a bono ad gratiam. Unde cum huiusmodi habitus sit quoddam bonum naturae, peccatum diminituit bonum naturae. & quia gratia naturam perficit, & quantum ad intellectum, & quantum ad uoluntatem, & quantum ad inferiores animae partes obaudibiles rationi, irascibilem dico & concupiscibilem, peccatum excludendo gratiam & huiusmodi auxilia naturae, dicitur ualere naturam. Unde ignorantia, malitia, & huiusmodi, dicuntur quaedam naturae uulnera consequentia ex peccato.

Li. 8. ca. 32. tom. 2. In istomet articulo.

Unde dicitur est, quae quidem est quoddam bonum naturae. **Ad 1<sup>m</sup>** dicendum, quod accidens & si non tollat substantiam sui subiecti, potest tamen diminuere habilitatem ad aliud accidens: sicut calor diminituit habilitatem ad frigus, & ita est in proposito, ut dictum est. **Ad 3<sup>m</sup>** dicendum, quod secundum Philosophum in 3. Physic. dicitur, quod potentia sanu, & potentia aegrum est idem subiecto, propter unam substantiam subiecti, quae est in potentia ad utrumque: differunt tamen ratione, quia ratio potentiae sumitur ab actu. Sic ergo peccatum non diminituit habilitatem ad gratiam ex ea parte, qua radicatur in substantia aiae, sic enim communis est una existens contrariorum: sed ex ea parte qua ordinatur ad oppositum, prout differens est. **Ad 4<sup>m</sup>** dicendum, quod ad actum morale concurrunt actus multarum potentiarum animae, quarum quaedam sunt motiuae aliarum, sicut intellectus mouet uoluntatem, & uoluntas mouet irascibilem & concupiscibilem: mouens autem imprimit aliquid in motum. Unde patet quod in actu morali non est sola emissio: sed et receptio. & propter hoc ex actibus moralibus potest casualiter aliquid in agere, ut habitus vel dispositio, uel etiam aliquid oppositum his. Quintum concedimus. **Ad 6<sup>m</sup>** dicendum, quod actio naturalis consistit in emissione tantum, unde actio naturalis nihil causat in agere, maxime in simplicibus agentibus, quae non sunt composita ex agente & patiente, uel mouente & moto. In his enim quae sic composita sunt, uidetur eadem ratio esse, quae est in actibus moralibus. **Ad 7<sup>m</sup>** dicendum, quod actus non proprie dicitur agere: sed abusu, quia est quo agens agit. **Ad 8<sup>m</sup>** dicendum, quod nihil secundum idem mouet seipsum: sed secundum diuersas partes nihil prohibet, ut patet in 8. Physicorum. & sic accidit in actu morali, ut dictum est. **Ad 9<sup>m</sup>** dicendum, quod aliquod bonum particulare est corruptiuum alterius boni particularis, propter contrarietatem quam habet ad ipsum: & sic nihil prohibet malum prout agit in uirtute boni particularis, esse alterius boni corruptiuum. Sicut frigidum est corruptiuum calidi. & hoc modo peccatum corrumpit bonum iustitiae, conuertendo se ad aliquod bonum sine modo & ordine, & per consequens diminituit aptitudinem ad iustitiam. **Ad 10<sup>m</sup>** dicendum, quod bonum & malum possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum communem rationem boni & mali, & sic quodlibet malum oppositum cuiilibet bono, & ita dicit Augustinus. fallere dialecticorum regulam, dum malum est in bono. Alio modo, possunt considerari secundum specialem rationem huius uel illius boni uel mali, & sic non quodlibet malum opponitur cuiilibet bono: sed hoc huic, ut caritas uisui, & intemperantia temperantiae, & hoc modo malum numquam est in bono sibi opposito. Nec in hoc fallitur dialecticorum regula. **Ad 11<sup>m</sup>** dicendum, quod liberum arbitrium non patitur detrimentum in damnatis quantum ad libertatem, quae non intenditur aut remittitur: sed patitur detrimentum quantum ad libertatem, quae est a culpa & miseria. **Ad 12<sup>m</sup>** dicendum, quod habitus ad gratiam totaliter se tenet ex parte naturae, etiam secundum quod ordinatur ad bonum moris. **Ad 13<sup>m</sup>** dicendum, quod peccatum non est priuatio pura, sicut tenebra: sed est aliquid positum. & ideo se habet ut quoddam obstaculum gratiae: sed ipsa priuatio gratiae se habet ut tenebra. Obstaculum autem diminituit habilitatem, ut dictum est. **Ad 14<sup>m</sup>** dicendum, quod habitus ad gratiam non est idem

In corp. art. 10. tom. 1.

Dei

Lib. 8. ca. 30. tom. 2. In solutio ne ad 4. arg.

Enchirid. tom. 3.

In corp. art.

quod iustitia naturalis: sed est ordo boni naturalis ad gratiam: nec tamen hoc est uerum quod iustitia naturalis diminiui potest, quod id quod erat rectum secundum hoc diminiui potest, quod id quod erat rectum secundum totum, in aliqua parte curuetur. & hoc modo iustitia naturalis diminiuitur secundum quod in aliquo obliquatur, puta, in eo qui fornicatur, obliquatur naturalis iustitia quantum ad directionem concupiscientiarum, & sic de alijs: in nullo tamen iustitia naturalis totaliter corrumpitur. **Ad 15<sup>m</sup>** dicendum, quod id quod est in aliquo, mouetur ad motum eius in quo est, quantum ad id in quo ab eo dependet, non quantum ad aliud. Anima enim in corpore existens dependet a corpore quantum ad locum, non autem quantum ad esse, nec quantum ad quantitatem. & ideo per accidens mouetur localiter moto corpore: non tamen diminiuit anima diminuto corpore, nec corrumpitur corrupto corpore, malum autem culpae non habet quantitatem ex bono natura, sed magis per recessum a bono natura, sicut aegritudo habet quantitatem per recessum a naturali dispositione corporis. Unde malum culpae non diminiuit diminuto bono natura, sicut neque morbus diminiuit debilitata natura: sed magis auget. **Ad 16<sup>m</sup>** dicendum, quod in potentia includitur et habitus sine aptitudo ad bonum gratiae, quae quidem habitus diminiuit, ut dictum est, licet ipsa potentia non minuat.

In corp. art. & ad 1. arg.

ARTICVLVS XII.

Utrum peccatum possit corrumpere totum bonum naturae.

**D** V O D E I M O queritur utrum peccatum possit corrumpere totum bonum naturae. & uideatur quod sic. Omne enim finitum per continuam diminutionem potest totaliter auferri: sed bonum naturae quod est habitus, est quoddam finitum, cum sit creatum. ergo si diminiuitur per peccatum, ut dictum est, totaliter potest auferri. **¶ 2<sup>a</sup> Praet.** Bonum naturae quod est habitus ad gratiam, uidetur diminiui uel tolli per auersionem a gratia: auersio autem habet statum, & non procedit in infinitum, quia conuersio quae ei opponitur statum habet. Non enim est in homine charitas infinita. ergo diminutio boni naturalis statum habet, quod non esset si semper aliquid de bono natura remaneret: quia bonum naturae semper natum est diminiui per peccatum. ergo uidetur quod bonum naturae totaliter per peccatum tolli possit. **¶ 3<sup>a</sup> Praet.** Priuatio totaliter tollit habilitatem, caecus enim nullo modo est habilis ad uidendum: sed culpa est quaedam priuatio. ergo uidetur quod totaliter tollat bonum naturae quod est habitus. **¶ 4<sup>a</sup> Praet.** Peccatum est tenebra spiritalis, ut Damascenus dicit: sed tenebra totaliter potest excludere lucem. ergo totaliter potest culpa excludere bonum. **¶ 5<sup>a</sup> Praet.** Sicut se habet bonum gratiae ad malum naturae, ita se habet malum culpae ad bonum naturae: sed per gratiam excludi potest totum malum naturae, id est, fomes qui est inclinatio ad culpam, ut patet in beatis. ergo per malum culpae potest tolli totum bonum naturae, quod est habitus ad gratiam. **¶ 6<sup>a</sup> Praet.** Ibi habitus ad gratiam remanere non potest, ubi est impossibilitas gratiam consequendi: sed status damnationis ad quem peruenitur per culpam, inducit impossibilitatem consequendi gratiam. ergo per culpam potest tolli totum bonum naturae, quod est habitus ad gratiam. **¶ 7<sup>a</sup> Praet.** Dicitur 4. ca. de di. nom. dicit quod malum est

defectus naturalis habitudinis, quod maxime uidetur competere malo culpae: ergo uidetur quod totaliter bonum naturae quod est habitus, per peccatum deficiat. **¶ 8<sup>a</sup> Praet.** Quicquid ponit aliquid extra statum naturae, uidetur tollere bonum naturae: sed peccatum ponit peccantem extra statum naturae. dicit enim Damascenus quod angelus peccans cecidit ab eo, quod est secundum naturam in id, quod est praeter naturam, ergo peccatum tollit bonum naturae. **¶ 9<sup>a</sup> Praet.** Priuatio non priuat, nisi quod est: sed gratia non fuit in angelis ante peccatum. ergo peccatum angelum non priuauit gratiae bonum. relinquitur ergo quod priuauerit bonum naturae. **¶ 10<sup>a</sup> Praet.** Diminutio est quidam motus: idem est autem motus totius & partis, ut glebae unius & rotis terrae, ut dicitur in 4. Physic. Si ergo aliquid de bono natura diminiuitur per peccatum, totum bonum naturae per peccatum tolli potest. **Sed contra,** quando manet uoluntas, remanet habitus ad bonum: sed peccatum non tollit uoluntatem, quinimo in uoluntate consistit. ergo uidetur quod peccatum non possit tollere totum bonum naturae, quod est habitus. **Respon.** Dicendum, quod impossibile est quod per peccatum tollatur totaliter bonum naturae, quod est aptitudo uel habitus ad gratiam: sed ex hoc uidetur difficultas **insurgere,** quia cum illa habitus sit finita, uidetur quod per continuam diminutionem totaliter deficere possit. Quam quidem difficultatem aliqui vitare uoluerunt, accipientes similitudinem ex continuo finito, quod in infinitum diuiditur, si fiat diuisio secundum eandem proportionem, puta, si a linea finita subtrahatur tertia pars eius, & iterum tertia pars residui, & sic inde, numquam stabit diuisio: sed poterit in infinitum procedere. Hoc autem in proposito locum non habet, quia cum procedit diuisio lineae secundum eandem proportionem, semper pars secundo subtracta est minor quam pars quae primo subtrahitur: sicut maius est tertium totius, quam tertium duarum partium residuarum, & sic de alijs. Non autem potest dici quod per secundum peccatum minus diminiatur de habilitate praedicta, quam per primum: immo forte aequaliter, uel etiam plus si peccatum fuerit grauius. & ideo aliter dicendum est, quod habitus diminiui pot dupliciter, uno modo per subtractionem: alio modo per contrarij oppositionem. Per subtractionem quidem, sicut aliquod corpus est habile ad calefaciendum, per calorem quem habet: unde diminuto calore diminiuitur habitus calefaciendi. Per oppositionem autem contrarij, sicut aqua calefacta habet naturalem aptitudinem uel habilitatem ad infrigidationem: sed quanto plus fuerit appositum de calore, tanto minuitur habitus ad frigus. hic enim modus diminutionis qui est per oppositionem contrarij, magis habet locum in potentijs passiuis & receptiuis: primus autem modus in potentijs actiuis, quamuis uterque modus in utrisque potentijs aequaliter inueniri possit. Quae ergo est diminutio habitus per subtractionem, tunc totaliter habitus potest auferri ablato eo, quod habilitatem causabat: quando uero habitus diminiuitur per oppositionem contrarij, tunc considerandum est utrum appositio contrarij exercens possit corrumpere subiectum, aut non. si enim potest corrumpere subiectum, potest totaliter habitus tolli, sicut tantum potest augeri calor in aqua, quod corrumpitur aqua, & sic totaliter tollitur habitus quae specie aequae consequentiae. Si autem per oppositionem contrarij quantumcumque multiplicetur, non possit subiectum corrumpi: sicut

Li. 2. ca. 4. pa rum a principio.

Li. 2. ca. 43 tom. 2.

Li. 2. ca. 43 tom. 2.

per quide minuetur habitas contrario appo fito cre fcente; numquam tamē totaliter tolletur propter per manentiam subiecti, in quo radicatur talis habitas : sicut quantumcūq; calidum cresceret non tolleretur aptitudinē materię primę, quę est incorruptibilis ad formam aquę. Manifestum est autem, quod habitas natura rationalis ad gratiam est sicut potentia susceptiua, & quod talis habitas naturam rationalem consequitur in quantum huiusmodi. Dicitur est autem supra, quod diminutio huius habitas est per appositionem contrarij, dum scilicet creatura rationalis aueritur a Deo per conuersionem ad contrarium. Vnde, cū natura rationalis sit incorruptibilis, & non desinat esse quantumcumque peccatum multiplicetur, consequens est quod habitas ad bonum gratię, semper diminuat per appositionem peccati: ita tamen quod numquam totaliter tollatur, & sic in proposito diminutio procedit in infinitum per oppositum ad appositionem: sicut in continuis eouerso appositio fit in infinitum per oppositum ad diuisionem, dum quod unilinear subtrahitur alteri apponitur.

Ar. preced.

In corp. art.

D. 307.

Ar. preced.

Li. 12. ca. 9. medio to. 3. mo. 5.

QVAESTIO III.

De causa peccati.

In quindē articulos diuisa.

- ¶ Primo Enim queritur, vtrū Deus sit causa peccati. ¶ Secūdo, Vtrum actio peccati sit a Deo. ¶ Tertio, Vtrum diabolus sit causa peccati. ¶ Quarto, Vtrū diabolus possit inducere homines ad peccandum interius persuadendo. ¶ Quinto, Vtrum omne peccatum veniat ex suggestione diaboli. ¶ Sexto, Vtrum ignorantia possit esse causa peccati. ¶ Septimo, Vtrum ignorantia sit peccatum. ¶ Octauo, Vtrum ignorantia excuset, vel diminuat peccatum. ¶ Nono, Vtrum sciens ex infirmitate peccet. ¶ Decimo, Vtrum peccatum ex infirmitate factum imputetur homini ad culpam mortalem. ¶ Vndecimo, Vtrum infirmitas alleuiet vel aggrauet peccatum. ¶ Duodecimo, Vtrum aliquis possit ex malitia, vel cetera scientia peccare. ¶ Tertio decimo, Vtrum grauius peccet qui ex infirmitate peccat quā qui ex malitia. ¶ Quarto decimo, Vtrum omne peccatum ex malitia sit peccatum in spiritum sanctum. ¶ Quinto decimo, Vtrum peccatum in spiritum sanctum possit remitti.

ARTICVLVS PRIMVS.

VASTIO est de causa peccati. Et primo queritur vtrū Deus sit causa peccati. & videt q sic. Dicit n. Apost. ad Rom. 1. Tradidit eos Deo in reprobum sensum, vt faciant quę nō conueniunt, vbi dicit glo. Aug. sumpta ex lib. de Gratia & lib. arb. Manifestum est Deum operari in cordibus hominū, inclinando voluntates eorum in quodcūq; voluerit, siue ad bonum: siue ad malū: sed inclinatio voluntatis ad malum est peccatum. ergo Deus est causa peccati. Sed diceretur quod inclinatio voluntatis ad malum, dicitur esse a Deo in quantum est pœna. vnde ibidem de Dei iudicio loquitur. ¶ 2 Sed contra, Non potest esse idem secundum idē pœna & culpa, vt supra dictum est, quia pœna secundum suam rationem repugnat voluntati, culpa autem secundum suam rationem est voluntaria: sed inclinatio voluntatis pertinet ad rationem voluntarii. Si ergo Deus inclinat voluntatem in malum, videtur quod & ipse sit causa culpę, in quantum est culpa. ¶ 3 Præ. Sicut culpa opponitur bono gratię, ita pœna opponitur bono naturę: sed nō impeditur quin Deus sit causa pœnę per hoc quod est causa naturę, ergo ne que impedit esse causa culpę p hoc, q est causa gratię. ¶ 4 Præ. Quicquid est causa causę est causa causati: sed liberum arbitrium est causa peccati, cuius causa est Deus. ergo Deus est causa peccati. ¶ 5 Præ. Illud ad quod inclinat virtus data a Deo, est causatum a Deo: sed virtutes quędam datę a Deo inclinant ad peccatum, sicut irascibilis ad homicidium & concupiscibilis ad adulteriū. ergo Deo est causa peccati. ¶ 6 Præ. Quicquid inclinat voluntatem suam vel alterius, ad malum, est causa peccati, puta si homo faciēdo eleemosynam inclinat voluntatem suam, vt intendat inanem gloriam: sed Deus inclinat voluntatem hominis

Est Aug. li. de gratia & lib. arb. ca. 21. am. 1. dio tom. 1.

Q. 1. de m. lo an. 4.

In lib. de somno & vigilia cap. 1. tom. 1. Circa principium libri tom. 2. In lib. 1. ad Monimum a me. illius.

- minis in malis, vt iam dictū est. ergo est causa peccati. ¶ 7 Præ. Dionys. dicit 4. cap. de Diui. no. quod apud Deum causę malorum sunt: sed non sunt in Deo otiose. ergo Deus est causa malorum, inter quę computantur peccata. ¶ 8 Præ. Aug. dicit in lib. de Natura & Gratia, quod gratia in anima est sicut lux per quam homo bonum operatur, & sine quo bonum operari non potest. Sic ergo gratia est causa meriti. ergo per oppositum, subtrahit gratiam est causa peccati: sed Deus est qui subtrahit gratiam. ergo Deus est causa peccati. ¶ 9 Præ. Aug. dicit 2. Confess. Gratia tuę deputo, quę cumque mala non feci. Non esset autem imputandum gratię, q homo mala non faceret, si carens gratia posset nō peccare, nō ergo peccati est causa q aliquis priuetur gratia: sed magis priuatio gratię est causa peccati. & sic sequitur vt prius, q Deus sit causa peccandi. ¶ 10 Præ. Omnis laus creaturę, præcipue Deo debet attribui: sed in laudem viri iustu dicitur Ecclesiastici 31. q potuit transgredi & non est transgressus. ergo multo magis hoc competit Deo. potest ergo Deus peccare, & per consequens esse causa peccati. ¶ 11 Præ. Philosoph. dicit in 4. Topic. Potest Deus & studiosus, praua facere, hoc est autem peccare. ergo Deus potest peccare. ¶ 12 Præ. Bene sequitur, Sortes potest currere si vult, ergo simpliciter potest currere: sed hæc est vera, Deus potest peccare si vult, quia hoc ipsum quod est velle peccare, est peccare. ergo Deus potest peccare simpliciter. & sic idem quod prius. ¶ 13 Præ. Qui occasionem damni dat, damnum dedisse videtur: sed Deus dedit occasionem peccandi homini per præceptum quod dedit, vt dicitur Rom. 7. ergo Deus est causa peccati. ¶ 14 Præ. Cum malū causetur a bono, videtur q malum maximū causetur a maximo bono: sed maximum malū est culpa, quę facit bonum hominē vel angelū, malū. ergo causetur a maximo bono, quod est Deus. ¶ 15 Præ. Eiusdē est dare dominū & auferre: sed Dei est dare dominium animę super corpus. ergo & eius est auferre: sed solummodo per peccatum auferitur, q spiritui nō subijciatur caro. ergo Deus ē causa peccati. ¶ 16 Præ. Quod est causa alicuius naturę, est causa morus proprij & naturalis ipsius: sed Deus est causa naturę voluntatis, proprius autē & naturalis morus voluntatis est auersio, sicut proprius motus & naturalis lapidis est descendere, vt Aug. dicit in lib. de Libe. arb. ergo Deus est causa auersionis. & sic cū in auersione nō rō culpę consistat, videtur q Deus sit causa culpę. ¶ 17 Præ. Qui præcipit peccatum, est causa peccati: sed Deus inuenitur præcepisse peccatum, vt dicitur 3. Reg. vlt. cum spiritus mendacij dixisset, Egrediar, & ero spiritus mendax in ore Prophetarum, Dominus dixit, Egredere, & fac. & Osę 1. dicitur quod Dominus præcepit Osę, vt sumeret mulierem fornicariam, & faceret ex ea filios fornicationum. ergo Deus est causa peccati. ¶ 18 Præ. Eiusdē est agere & posse, quia vt dicit Philosoph. cuius est potentia, eius est actio: sed deus est causa eius, quod est posse peccare. ergo est causa eius, quod est peccare. ¶ 19 Præ. Quæstionum, quod Deo actore non sit homo deterior: sed peccato fit homo deterior. ergo Deus non est actor peccati. ¶ 20 Præ. Fulgentius dicit, quod Deus nō est actor

illius rei, cuius est vltor: sed Deus est vltor peccati. ergo non est actor peccati. ¶ 3 Præ. Deus non est causa nisi eius, quod diligit: quia hoc dicitur sapien. 11. Diligis omnia quę sunt, & nihil odisti eorum quę fecisti. Odit autem peccatū, secundum illud Sapien. 14. pariter odio sunt Deo impius & impietas eius. ergo Deus non est actor peccati. RESPON. Dicendum, q causa peccati est aliquis dupliciter, uno modo, quia ipse peccat: alio modo, quia facit alterum peccare, quorum neutrum Deo conuenire potest. Quod enim Deus peccare nō possit, manifestum est, & ex communi ratione peccati, & ex propria ratione moralis peccati, quod dicitur culpa. peccatum enim communiter dicitur secundum quod in rebus naturalibus & artificialibus inuenitur, ex eo prouenit quod aliquis in agendo non attingit ad finē propter quem agit, quod contingit ex defectu actiui principij. sicut si Grammaticus non recte scribat, contingit ex defectu artis, si tamen recte scribere intendit: & quod natura peccet in formatione animalis, sicut contingit in partibus monstruosis, contingit ex defectu actiue virtutis in semine. peccatum vero secundū quod proprie in moralibus dicitur, habet rationem culpę, & prouenit ex eo quod voluntas deficit a debito fine, per hoc quod in finem debitum tendit. In Deo autem neq; actiuum principium potest esse deficient, eo quod eius potentia est infinita: nec eius voluntas potest deficere a debito fine, quia ipsa eius voluntas, quę est etiam eius natura est bonitas summa, quę est vltimus finis. & prima regula omnium voluntatum: unde naturaliter eius voluntas inhaeret summo bono, nec potest ab eo deficere, sicut nec alicuius rei appetitus naturalis deficere potest, quin appetat suū bonum naturale. Sic ergo Deus causa peccati esse non potest, eo quod ipse peccet. Similiter etiam nō potest esse causa peccati, eo quod alios faciat peccare. peccatum enim prout nunc de peccato loquimur, consistit in auersione voluntatis creatę ab vltimo fine. Impossibile est autem quod Deus faciat voluntatem alicuius ab vltimo fine auerti, cum ipsemet sit vltimus finis. Quod enim communiter inuenitur in omnibus agentibus creatis, oportet quod hoc habeat ex imitatione primi agentis, quod dat omnibus suam similitudinē secundum quod capere possunt, prout Dionys. dicit in 9. ca. de diui. nom. Vnumquodque autem agens creaturam inuenitur per suam actionem, alia quodammodo ad seipsum attrahere, assimilando ea sibi: vel per similitudinem formę, sicut cum calidum calefacit: vel conuertendo alia ad finem suum, sicut homo per præceptum alios mouet ad finem quem intendit. Est ergo hoc Deo conueniens quod omnia ad seipsum conuertat, & per consequens quod nihil auertat a seipso. Ipse autē est summum bonum. Vnde non potest esse causa auersionis voluntatis a summo bono, in quo ratio culpę consistit, prout nunc loquimur de culpa. Impossibile est: ergo quod Deus sit causa peccati. AD PRIMVM ergo dicendum, q Deus dicitur tradere aliquos in reprobum sensum, vel inclinare voluntates in malum, non quidem agendo vel mouendo: sed potius deserendo vel non impediendo: sicut si aliquis non daret manum cadenti, diceretur esse causa casus illius. Hoc autem Deus ex iusto iudicio facit, quod aliquibus auxilium non præstat ne cadant. & per hoc etiam patet solutio ad 2. AD 3. dicendum, quod pœna opponitur cuidam particulari bono: Non est autē contra rationem summi boni

Prima. 2. q. 89. art. 1.

Cap. 9. non procul a ii.

D. 287.



mi boni auferre aliquod particulare bonum, cu parti- culare bonum auferatur per appositionem alterius boni, quod interdum est melius: sicut forma aquae au- fertur per appositionem formae ignis. & similiter bo- num naturae particularis auferatur per penam, per ap- positionem melioris boni, per hoc. q. Deus ordinem iustitiae rebus statuit: sed malum culpae est per auerfio- nem a summo bono, a quo summum bonum auertere non potest. vnde Deo potest esse causa pena: sed non causa culpa.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, q. effectus causati in quantum est causatum reducitur in causam. Si autem aliquid pro- cedat a causato, non secundum quod est causatum, hoc non oportet in causam reduci. Sicut motus tibiae cau- satur a virtute motiua animalis, quae tibiam mouet: sed obliquitas ambulationis non prouenit a tibia. so- cidum, quod est motus a virtute motiua: sed secundum quod deficit a suscipiendo influxum motiuae virtutis per suum defectum: & ideo claudicatio non causatur a virtute motiua. Sic ergo peccatum causatur a libero arbitrio secundum quod deficit a Deo: vnde non oportet q. Deo sit causa peccati, licet sit causa liberi arbitrij.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod peccata non proueniunt ex inclinatione ita scilicet, aut concupiscibilis: secundum quod sunt a Deo instituta: sed secundum quod deficiunt ab ordine institutionis ipsius: sic. n. sunt in- stituta in hoc, q. rationi subiaccat. vnde q. n. prae- ter ordinem rationis ad peccatum inclinatur: hoc non est a Deo.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, q. ratio illa non procedit, quia Deus non inclinat voluntatem ad malum agendo, vel mouendo: sed gratiam non apponendo, vt dictum est.

In corp. art.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, q. causa malorum sunt particularia bona, quae deficere possunt: huiusmodi autem particu- laria bona sunt apud Deum, sicut effectus apud causam in quantum sunt bona. & pro tanto dicuntur causa ma- lorum apud Deum esse: non quia ipse sit causa malorum.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, q. Deus quantum est in se, om- nibus se communicat pro captu eorum: vnde quod res aliqua a participatione bonitatis ipsius deficiat, est ex hoc quod in ipsa inuenitur aliquod impedimentum participationis diuinae. Sic ergo quod gratia alicui non apponatur, non est causa ex Deo: sed ex hoc quod ipse cui gratia apponitur impedimentum gratiae praestat, in quantum auertere non auertere se lumine, vt Dio. dicit.

4. de di. no. circa finem.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, q. aliter loquendum est de homi- ne secundum statum naturae conditae, & aliter secundum statum naturae corruptae: quia secundum statum naturae conditae homo nihil habebat impellens ad ma- lum, licet bonum naturae non sufficeret ad gloriae co- secutionem. & ideo indigebat auxilio gratiae ad mercedem: non autem indigebat ad peccata vitandum, quia per hoc quod naturaliter acceperat, poterat stare. sed in statu naturae corruptae habet impellens ad malum, & ideo indiget auxilio gratiae ne cadat. & secundum hunc statum Aug. diuinae gratiae deputat quaecumque mala non fecit: sed hic status ex peccati culpa prouenit.

Li. 2. c. 6. ca. 7. tom. 1.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, q. aliquid potest esse laudabile inferiori, qd ad laudem superioris non pertinet: sicut esse furibundum, est laudabile in cane, non autem in homine, vt Diony. dicit. & similiter non transgredi cum possit pertinet ad laudem hominis: sed deficit a laude diuinae.

Ca. 4. de di. no. p. 4. post med. illius.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, q. verbum illud Philosophi in- telligitur non de eo, qui est Deus per naturam: sed de his qui dicuntur dii, vel secundum opinionem, vt dii gentium, vel per participationem, vt homines supra humanum modum virtuosos, quibus attribuit heroi- cam seu diuinam virtutem in 7. Ethico. Vel potest di-

Li. 7. i. prin- cipio to. 3.

ci secundum quosdam, quod Deus dicitur posse pra- uia facere, quia potest si vult.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, q. istius conditionalis: Sortes potest currere si vult, antecedens est possibile, & ideo sequitur possibilitas consequentis: sed in hac condi- tionali, Deus potest peccare si vult, antecedens est im- possibile: non enim potest Deo velle malum. & ideo non est simile.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, q. duplex est occasio. scilicet data & accepta. praecipuum autem est occasio peccati non qui- dem data a praecipiente: sed accepta ab eo cui praeci- ptum datur. vnde & Apost. significanter dicit, Occa- sione accepta peccatum per mandatum & c. Dicitur. n. occasio dari peccandi, quando fit aliquid minus re- ctum, ex quo per exemplum alij prouocantur ad pec- candum. Si autem aliquis faciat rectum opus, & alius inde prouocetur ad peccandum, non erit occasio: da- ta, sed accepta: sicut cum Pharisaei scandalizabantur de doctri. Christi. Mandatum autem erat sanctum & iu- stum, vt dicitur ad Roma. 7. Vnde Deus praecipiendo non dedit occasionem peccandi: sed homo accepit.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, q. si bonum in quantum bonum, esset causa mali, sequeretur quod maximum bonum sit causa maximi mali: sed bonum est causa mali in quan- tum est deficiens. Vnde quanto est magis bonum, tan- to minus est causa mali.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, q. auferre spiritui dominium su- per carnem, est contra naturalem iustitiae ordinem: & ideo hoc Deo conuenire non potest, qui est ipsa iustitia.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, q. motus auerfionis dicitur pro- prius, & naturalis voluntatis secundum statum naturae corru- ptae: non autem secundum statum naturae conditae.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, q. id quod dicitur, Egredere & fac, non est intelligendum per modum praecipii: sed per modum permissionis, sicut & quod dicitur ad Iudam, Quod facis fac citius, eo modo loquendi quo permis- sio Dei dicitur eius voluntas. Quod vero dicitur ad Oseam, Accipe tibi mulierem fornicariam & c. intelligitur secundum modum praecipii: sed praecipuum diu- num facit, vt non sit peccatum, quod aliter esset pecca- tum. potest enim Deus, vt Bernardus dicit, dispensa- re in praecipis secundae tabulae, per quae homo imme- diate ordinatur ad proximum: bonum. n. proximum est quoddam bonum particulare. Non autem potest dis- pensare in praecipis primae tabulae, per quae homo ordinatur in Deum, qui a seipso alios non potest auer- tere. Non enim potest negare seipsum, vt dicitur 2. ad Thim. 2. quis quidam dicat quod ea quae dicuntur de Osea sunt intelligenda contingisse in visione prophetiae.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod ex verbo illo Philosophi intelligitur, quod idem est quod potest agere & quod agit: non autem quod quicquid sit causa potentiae, sit etiam causa actus.

D. 96.

Aliquante- liu a prin- cipio.

D. 516.

Loco citat- in argum.

ARTICVLVS II.

Vtrum actio peccati sit a Deo.

SECVNDO queritur vtrum actio peccati sit a Deo, & videtur q. non homo enim non dicitur esse cau- sa peccati, nisi quia est causa actionis peccati: nihil enim ad malum intendens operatur, vt Diony. dicit 4. c. de diu. nom. Sed Deus non est actor peccati, vt supra di- ctum est, ergo non est causa actionis peccati.

Cap. 4. de di. no. reman- a principio. Ar. praeced.

¶ 2<sup>a</sup> Praet. Quicquid est causa alicuius, est causa eius, qd conuenit ei secundum rationem suae speciei, sicut si aliquis est causa Sortis, sequitur quod sit causa homi- nis: sed quidam actus sunt qui ex sua specie habent quod

quod sunt peccata. Si ergo actio peccati sit a Deo, se- quitur quod peccatum sit a Deo.

No. procul a principio libri tom. 7.

¶ 3<sup>a</sup> Praet. Omne qd est a Deo, est res aliqua: actus autem peccati non est res aliqua, vt Aug. dicit in lib. de Perse- ctione iustitiae. ergo actus peccati non est a Deo.

¶ 4<sup>a</sup> Praet. Actus peccati est actus liberi arbitrij, quod ideo dicitur liberum, quia seipsum mouet ad agendum: sed omne id cuius actio causatur ab alio, mouetur ab illo. & sic non mouetur a seipso, nec est liberum. actus ergo peccati non est a Deo.

Li. 3. c. 4. cit- ca medium tom. 3.

SECVNDO est, quod Aug. dicit in 3. de Tri- quod voluntas Dei est causa omnium specierum & mo- tionum: sed actus peccati est quidam motus liberi arbitrij, ergo est a Deo.

D. 461.

RESPON. Dicendum, q. apud antiquos circa hoc erat duplex opinio. Quidam. n. dixerunt antiquitus actionem peccati non esse a Deo, attendentes ad ip- sam peccati deformitatem, quae a Deo non est. Quidam vero dixerunt actionem peccati esse a Deo, attenden- tes ad ipsam essentiam actus, quam oportet ponere a Deo esse, duplici ratione. Primo quidem ratione com- muni, quia cum ipse Deus sit ens per sua essentiam, quia sua essentia est sui esse, oportet quod omne qd quocumq; modo est, deriuetur ab ipso. Nihil. n. aliud est, quod sit suum esse: sed omnia dicuntur entia per quaedam participationem. Omne autem qd per parti- cipationem dicitur tale, deriuatur ab eo quod est per essentiam: sicut omnia ignita deriuantur ab eo quod est per essentiam ignis. Manifestum est autem q. actio peccati est quoddam ens, & in praedicamento entis po- situm. vnde necesse est dicere quod sit a Deo. secundo autem idem patet ratione speciali. Necesse est. n. om- nes motus secundum causam causari a primo mo- uente, sicut omnes motus inferiorum corporum cau- santur a motu caeli. Deus autem est primum mouens, respectu omnium motuum & spiritualium & corpo- raliu, sicut corpus caeleste est principiu omnium motuu inferiorum corporum. Vnde cum actus peccati sit qui- dam motus liberi arbitrij, necesse est dicere quod actus peccati in quantum est actus, sit a Deo. sed tamen attē- dendum est quod motus primi mouentis, non recipi- tur vniformiter in omnibus mobilibus: sed in vno- quoque secundum proprium modum. Alio enim mo- do causatur a motu caeli motus corporum inanima- toru, quae non mouent seipsa, & alio modo motus ani- malium, quae mouent seipsa. Rursumq; alio modo co- sequitur ex motu caeli pullulatio plantae, in qua virtus generatiua non deficit, sed producit perfectum ger- men: alio modo pullulatio plantae cuius virtus gene- ratiua est debilis, & producit germen inutile. Cum. n. aliquid est in debita dispositione ad recipiendum mo- tionem primi mouentis, consequitur actio perfecta. secundum intentionem primi mouentis: sed si non sit in debita dispositione & aptitudine ad recipiendum motionem primi mouentis, sequitur actio imperfe- cta. & tunc id quod est ibi actionis, reducitur ad pri- mum mouens, sicut in causam: quod autem est ibi de- defectu, non reducitur in primum mouens, sicut in causam, quia talis defectus consequitur in actione ex hoc, quod agens deficit ab ordine primi mouentis, vt dictum est. Sicut quicquid est de motu in claudicatio- ne, est ex virtute motiua animalis: sed quicquid est ibi de defectu, non est a virtute motiua: sed a tibia, secun- dum quod deficit ab opportunitate mobilitatis a vir- tute motiua. Sic ergo dicendum, quod cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic

Ar. praeced.

A mouentur ab ipso, quod etiam ipsa seipsa mouent, si- cut quae habent liberum arbitrium: quae si fuerint in debita dispositione & ordine debito ad recipiendum motionem, quae mouentur a Deo, sequentur bonae actio- nes, quae totaliter reducuntur in Deum, sicut in cau- sam. Si autem deficient a debito ordine, sequetur actio inordinata, quae est actio peccati, & sic id quod est ibi de actione reducitur in Deum sicut in causam: quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, non ha- bet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Et propter hoc dicitur quod actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo.

D. 435

D. 784

AD PRIMUM ergo dicendum, q. homo qui peccat, licet per se non velit deformitatem peccati: tamen de- formitas peccati aliquo modo cadit sub voluntate pec- catis, dum, scilicet magis eligit deformitatem peccati incur- rere, q. ab actu cessare: sed deformitas peccati nullo modo cadit sub voluntate diuina, sed consequitur ex hoc, quod liberum arbitrium recedit ab ordine vo- luntatis diuinae.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod deformitas peccati non co- sequitur speciem actus secundum quod est in genere naturae, sic autem a Deo causatur: sed consequitur spe- ciem actus secundum quod est moralis, prout causa- tur ex libero arbitrio, sicut in alia questione dictum est.

Ar. praeced. & q. 2. art. 2. & 3.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod ens & res simpliciter di- citur de substantia, de accidentibus autem secundum quid: & secundum hoc Aug. dicit actus non esse res.

Loco citat- in argu.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod cum dicitur aliquid mou- ere seipsum, ponitur idem esse mouens & motu: cu autem dicitur quod aliquid mouetur ab altero, poni- tur aliud esse mouens, & aliud motu. Manifestum est autem, q. cu aliquid mouet alterum, non ex hoc ipso q. est mouens, ponitur quod est primum mouens. vnde non exclu- ditur quin ab altero moueat, & ab altero habeat simi- liter hoc ipsum quod mouet. Similiter cum aliquid mouet seipsum, non excludit quin ab alio moueatur, a quo habet hoc ipsum, q. seipsum mouet. & sic non repugnat libertati, q. Deus est causa actus liber. arbit.

ARTICVLVS III.

Vtrum diabolus sit causa peccati.

TERCIO queritur vtrum diabolus sit causa pec- cati. & videtur quod sic. Dicitur. n. Sapien. 2. In- uidia diaboli mors introiuit in orbem terraru: sed mors consequitur ex peccato. ergo diabolus est causa peccati.

Li. 4. ca. 12. circa princ. ca. 5. act. su- p illud, cur tetigit vna sathanas. re- fert id Ma- gister senten- di. 8. libri 2.

¶ 1<sup>a</sup> Praet. Peccatum in affectu consistit: sed Aug. dicit 4. de Trin. q. diabolus suae societati malignos affectus in- spirat. & Beda dicit super Actus Apostolorum, quod etiam i affectu malitiae trahit, ergo diabolus est causa peccati.

¶ 2<sup>a</sup> Praet. Inferius natum est a superiori mouerit sed si- cut intellectus hominis ordine naturae est infra intel- lectum angelicum, ita voluntas humana est infra vo- luntatem angelicam: semper. n. virtus appetitiua pro- portionatur apprehensiuae: ergo angelus malus per- quam malam voluntatem potest mouere voluntatem hominis ad malum. & sic potest esse causa peccati.

Li. 3. cap. 5. a medio.

¶ 3<sup>a</sup> Praet. Irido dicit in lib. de Summo bono, quod dia- bolus corda hominu occultis cupiditatibus vrit: sed radix omnium malorum est cupiditas, vt dicitur pri- ma ad Thim. vlti, ergo videtur quod diabolus possit esse causa peccati.

¶ 4<sup>a</sup> Praet. Omne quod se habet ad vtrumlibet, indiget aliquo determinato ad hoc, quod exeat in actum: sed liberum

liberum arbitrium hominis ad vtrumlibet se habet, s. ad bonum & malum. ergo ad hoc quod exeat in actu peccati, indiget quod ab aliquo determinetur ad malum. Maxime autem hoc videtur fieri a diabolo, cuius voluntas est determinata ad malum. ergo videtur quod diabolus sit causa peccati.

¶ 6 Præter. Aug. dicit in Enchi. quod causa peccati est voluntas mutabilis; primo quidem angeli, deinde vero hominis: sed primum in quolibet genere est causa eorum quæ sunt post. ergo videtur quod mala voluntas diaboli sit causa malæ voluntatis hominis.

¶ 7 Præter. In cogitatione peccatum consistit, unde dicitur Isaia 7. Auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis: sed diabolus potest causare in nobis cogitationes, vt videtur, quia vis cogitativa est potentia corporali organo alligata, diabolus autem potest corpora immutare. ergo videtur quod diabolus possit esse directe causa peccati.

¶ 8 Præter. Aug. dicit, quod nonnullum vitium est, cum caro concupiscit aduersus spiritum: sed hanc concupiscentiam, vt videtur, potest diabolus causare, quia vis concupiscibilis est actus organi corporalis. ergo videtur quod directe possit esse causa peccati.

¶ 9 Præter. Aug. dicit super Gene. ad literam, quod quando sic species rerum præsentantur homini, vt non discernantur a rebus, sequitur inordinatio in carne: hoc autem dicit fieri posse spirituali virtute angeli boni vel mali. Inordinatio autem, quæ est in carne: non est sine peccato. ergo videtur quod diabolus possit esse directe causa peccati.

¶ 10 Præter. Com. in 1. Met. inducit verba Themistij dicentis, quod natura inferior agit, quasi memorata a superioribus causis: sed causæ superiores sunt proprie & directe causa eius, quod agitur ab inferioribus causis. quod ergo potest commemorare aliquid inferiori agenti, videtur quod sit causa actus eius: sed diabolus potest commemorare aliquid homini unde mouetur ad peccandum. ergo videtur quod diabolus possit esse directe causa peccati.

¶ 11 Præter. Philo. 3. Ethi. endimice inquit quid sit principium operationis in anima, & ostendit quod oportet esse aliquid extrinsecum. Omne enim quod incipit de nouo, habet aliquam causam: incipit enim homo operari, quia vult: incipit autem velle quia præcõsiliatur. Si autem præcõsiliatur propter aliquod consilium præcedens, aut est procedere in infinitum, aut oportet ponere aliquod principium extrinsecum, quod primo mouet hominem ad consiliandum: nisi forte aliquis dicat quod hoc est a fortuna: ex quo sequeretur omnes actus humanos esse fortuitos. hoc autem principium in bonis quidem dicit esse Deum, qui non est causa peccati, vt supra ostensum est. cum ergo homo incipiat agere, velle, & consiliari ad peccandum, videtur quod oporteat huius esse aliquam extrinsecam causam, quæ non potest esse alia, nisi diabolus. Ipse ergo est causa peccati.

¶ 12 Præter. Cuiuscumque potestati subiacet motuum, eius potestati subiacet & motus, qui a motiuo causati: motuum autem voluntatis est aliquid apprehensum per sensum vel intellectum, quorum vtrumque subiacet potestati diaboli, dicit. n. Aug. in lib. 83. Questionum, Serpit hoc malum, quod est a diabolo, per omnes aditus sensuales, dat se figuris, accommodat coloribus, adhaeret sonis, latet in ira, in fallacia sermonis, odoribus se subijcit, infundit saporibus, & quibusdam nebulis implet omnes meatus intelligentiæ, et

¶ 13 Præter. Cuiuscumque potestati subiacet motuum, eius potestati subiacet & motus, qui a motiuo causati: motuum autem voluntatis est aliquid apprehensum per sensum vel intellectum, quorum vtrumque subiacet potestati diaboli, dicit. n. Aug. in lib. 83. Questionum, Serpit hoc malum, quod est a diabolo, per omnes aditus sensuales, dat se figuris, accommodat coloribus, adhaeret sonis, latet in ira, in fallacia sermonis, odoribus se subijcit, infundit saporibus, & quibusdam nebulis implet omnes meatus intelligentiæ, et

¶ 14 Præter. Cuiuscumque potestati subiacet motuum, eius potestati subiacet & motus, qui a motiuo causati: motuum autem voluntatis est aliquid apprehensum per sensum vel intellectum, quorum vtrumque subiacet potestati diaboli, dicit. n. Aug. in lib. 83. Questionum, Serpit hoc malum, quod est a diabolo, per omnes aditus sensuales, dat se figuris, accommodat coloribus, adhaeret sonis, latet in ira, in fallacia sermonis, odoribus se subijcit, infundit saporibus, & quibusdam nebulis implet omnes meatus intelligentiæ, et

¶ 15 Præter. diabolus emit hominem propter peccatum secundum illud Isaia 7. Ecce iniquitatis vestris vendidisti eis: sed emptor dat pretium venditori. ergo peccatum in homine causatur a diabolo.

¶ 16 Præter. Hierony. dicit, quod sicut Deus est perfectio boni, ita diabolus est perfectio mali, licet in homine sint quædam incentiua vitiorum: sed Deus est per se causa bonorum nostrorum. ergo videtur quod diabolus etiam sit directe causa peccatorum nostrorum.

¶ 17 Præter. Sicut angelus bonus se habet ad bonum, ita malus angelus ad malum: sed angelus bonus reducit homines ad bonum, quia sicut Dionys. dicit, Lex diuinitatis est, vltima per media reducere. ergo videtur quod malus angelus possit reducere hominem ad malum: & ita videtur quod diabolus sit causa peccati.

¶ 18 Præter. Sicut angelus bonus se habet ad bonum, ita malus angelus ad malum: sed angelus bonus reducit homines ad bonum, quia sicut Dionys. dicit, Lex diuinitatis est, vltima per media reducere. ergo videtur quod malus angelus possit reducere hominem ad malum: & ita videtur quod diabolus sit causa peccati.

¶ 19 Præter. Sicut angelus bonus se habet ad bonum, ita malus angelus ad malum: sed angelus bonus reducit homines ad bonum, quia sicut Dionys. dicit, Lex diuinitatis est, vltima per media reducere. ergo videtur quod malus angelus possit reducere hominem ad malum: & ita videtur quod diabolus sit causa peccati.

¶ 20 Præter. Sicut angelus bonus se habet ad bonum, ita malus angelus ad malum: sed angelus bonus reducit homines ad bonum, quia sicut Dionys. dicit, Lex diuinitatis est, vltima per media reducere. ergo videtur quod malus angelus possit reducere hominem ad malum: & ita videtur quod diabolus sit causa peccati.

¶ 21 Præter. Sicut angelus bonus se habet ad bonum, ita malus angelus ad malum: sed angelus bonus reducit homines ad bonum, quia sicut Dionys. dicit, Lex diuinitatis est, vltima per media reducere. ergo videtur quod malus angelus possit reducere hominem ad malum: & ita videtur quod diabolus sit causa peccati.

¶ 22 Præter. Sicut angelus bonus se habet ad bonum, ita malus angelus ad malum: sed angelus bonus reducit homines ad bonum, quia sicut Dionys. dicit, Lex diuinitatis est, vltima per media reducere. ergo videtur quod malus angelus possit reducere hominem ad malum: & ita videtur quod diabolus sit causa peccati.

¶ 23 Præter. Sicut angelus bonus se habet ad bonum, ita malus angelus ad malum: sed angelus bonus reducit homines ad bonum, quia sicut Dionys. dicit, Lex diuinitatis est, vltima per media reducere. ergo videtur quod malus angelus possit reducere hominem ad malum: & ita videtur quod diabolus sit causa peccati.

Ench. e. 23. in fine to. 3

19. de. ci. D. cap. 4. to. 5.

Li. 12. c. 15. circa mediū tomo. 3.

In li. 7. moralium cap. 18.

Art. 1. & 2. huius qu.

Qu. 12. in princ. to. 4.

D. 897

eorum contrarijs assentire. & similiter voluntas naturaliter vult & ex necessitate beatitudinē, nec aliquis potest velle miseriam. vnde in intellectu contingit, quod ea quæ necessariam coherrentiam habent cum primis principijs naturaliter cognitis, ex necessitate moueant intellectum, sicut conclusiones demonstratæ, quando apparet: quod si negentur, oportet negari prima principia, ex quibus ex necessitate consequuntur. Si vero sint aliquæ conclusiones, quæ non necessarium coherrentiam habeant cum primis principijs naturaliter notis, sicut contingentia & opinabilia, non cogitur his intellectus assentire. Similiter etiam neque necessarijs, quæ necessariam connexionem habent cum primis principijs, ex necessitate assentit, antequam huiusmodi necessariam connexionem cognoscat. Sic ergo videtur & circa voluntatem, quod voluntas ad nihilum ex necessitate mouetur, quod non appareat habere necessariam connexionem cum beatitudine, quæ est naturaliter voluta. manifestum est autem, quod huiusmodi particularia bona non habent necessariam connexionem cum beatitudine: quia sine quolibet eorum potest homo esse beatus, vnde quantumcumque homini proponatur aliquod eorum vt bonum, voluntas non ex necessitate in illud tendit. Bonum autem perfectum, quod est Deus, necessariam quidem connexionem habet cum beatitudine hominis, quia sine eo non potest homo esse beatus: verumtamen necessitas huius connexionis non manifeste apparet homini in hac vita, quia Deum per essentiam non videt. & ideo etiam voluntas hominis in hac vita, non ex necessitate Deo adhaeret: sed voluntas eorum qui Deum per essentiam vident, manifeste cognoscunt ipsum esse essentiam bonitatis, & beatitudinem hominis, non potest deo non inhaerere: sicut nec voluntas nostra potest nunc beatitudinē non velle. Patet ergo, quod obiectum non ex necessitate mouet voluntatem: & ideo nulla persuasio ex necessitate mouet hominem ad agendum. Relinquitur ergo quod causa perficiens & propria voluntarij actus sit solum id, quod operatur interius: hoc autem nihil aliud esse potest quam ipsa voluntas, sicut causa secunda, & Deus sicut causa prima. Cuius ratio est, quia actus voluntatis nihil est aliud, quam inclinatio quædam voluntatis in volitum: sicut & appetitus naturalis nihil est aliud, quam inclinatio naturæ ad aliquid. Inclinatio autem naturæ est & a forma naturali, & ab eo quod dedit formam. vnde dicitur quod motus ignis sursum est ab eius leuitate, & a generante quod talem formam creauit. Sic ergo motus voluntatis directe procedit a voluntate, & a Deo, qui est voluntatis causa, qui solus in voluntate operatur, & voluntatem inclinare potest in quodcumque voluerit. Deus autem non est causa peccati, vt supra ostensum est. Relinquitur ergo quod nihil aliud sit directe causa peccati humani, nisi voluntas. Sic ergo manifestum est, quod diabolus non est proprie causa peccati: sed per modum persuadentis tantum.

Argu. 1. & 2. huius qu.

In corp. art.

¶ Vnde diabolus quæuis ordine naturæ sit supra animam humanam, non tamen ex necessitate potest voluntatem eius mouere: & sic non est proprie causa peccati. Nam proprie causa dicitur, ad quam ex necessitate sequitur aliquid.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod diabolus dicitur vrere corda hominum cupiditatibus, persuadendo.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod voluntas cum sit ad vtrumlibet per aliquid determinatur ad vnum. s. per consiliū rationis. nec oportet hoc esse per aliquod agens extrinsecum.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum angeli, & hominis non habent ordinem naturæ adinueniendum, sed solum ordinem temporis: accidit enim quod diabolus peccauit antequam homo, & potuisset econuerso accidere. vnde non oportet, quod peccatum diaboli sit causa peccati hominis.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod in cogitationibus non est peccatum, nisi secundum quod per eas aliquis inclinatur ad malum, vel retrahitur a bono, quod remanet in libero volutatis, quæcunque cogitationes in surgat, vnde non oportet si aliquid est causa cogitationis, quod sit causa peccati.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod concupiscentia carnis contra spiritum est actus sensualitatis, in qua potest esse peccatum secundum quod motus eius potest impediri, vel refranari ratione. vnde si motus sensualitatis insurgat ex aliqua transmutatione corporali, ratione actus resistente, quod est in arbitrio voluntatis, nullum est ibi peccatum. vnde patet quod in arbitrio voluntatis positum est omne peccatum.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod hoc quod rerum species vel similitudines non discernantur a rebus ipsis, contingit ex hoc quod vis altior quæ iudicare & discernere potest, ligatur: sicut propter motum digitorum vnū apparet duo secundum tactum, nisi alia potentia contradicat, puta, visus. Sic ergo cum offeruntur imaginariæ similitudines inhaeretur eis, quasi rebus ipsis: nisi sit aliqua alia vis quæ contradicat, puta, sensus aut ratio. Si autem sit ligata ratio, & sensus sopitus, inhaeretur similitudinibus sicut ipsis rebus, vt in visis dormientium accidit, & in freneticis. Sic ergo demones facere possunt, vt homines non discernant species a rebus, in quantum Deo permittente perturbant interiores vires sensitivas, quibus perturbatis, ligatur vsus rationis humanæ, quæ indiget prædictis viribus ad sumum actum, sicut patet in arreptitijs. ligato autem vsu rationis nihil imputatur homini ad peccatum, sicut nec bestia. Vnde secundum hoc diabolus non erit causa peccati, etiam si sit causa actus, qui alias esset peccatum.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod natura inferior a causis superioribus ex necessitate mouetur. & ideo causæ superiores a quibus natura inferior dicitur memorata, proprie & directe sunt causa naturalium effectuum: sed commemoratio diaboli non ex necessitate mouet voluntatem, & ideo non est simile.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod Deus est vniuersale principium cuiuslibet consilij & voluntatis, & actus humani, sicut supra dictum est: sed quod error & peccatum & deformitas accidat in consilio, voluntate & actione humana, hoc prouenit ex defectu hominis. Nec oportet huius aliam extrinsecam causam assignare.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod apprehensum non mouet voluntatem ex necessitate, sicut ostensum est. & ideo quantumcumque apprehensum per sensum, vel intellectum subiaceat diaboli potestati, non tamen sufficit et potest voluntatem mouere ad peccandum.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod diabolus dat homini peccatum

D. 1202

In corp. ar.

In corp. art.

Ca. 4. C. Hieron.

Q. 4. m. d. to. 4.

Li. 1. in princ. cap. 1. & 2. to. 1.

Prima. 80. art. 1.

Qu. 4. m. d. to. 4.



catum per modum persuadentis.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, qd similitudo illa non attenditur quantum ad omnia: Deus enim est actor honoru nostrorum operum, & sicut exterius persuadens, & sicut interius mouens. Diabolus autem non est causa peccati: nisi sicut exterius persuadens, vt ostensum est.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, qd angelus bonus reducit hominem in Deum, non quidem directe mouendo voluntatem: sed per modum persuadentis. & sic etiam diabolus inclinatur ad peccatum;

ARTICVLVS III.

Vtrum diabolus possit inducere hominem ad peccandum meritis persuadendo.

Quarto queritur vtrum diabolus possit inducere hominem ad peccandum interius persuadendo. & videtur quod non. Omne n. agens a proposito cognoscit suum effectum: sed diabolus internas cogitationes non potest videre, vt dicitur in lib. de Eccles. dogmatibus. ergo non potest interius persuadere, cogitationes interiores cauendo.

¶ 2 Præ. Formæ nobiliori modo sunt in viribus inferioribus, qd in materia corporali: sed diabolus non potest imprimere formas in materia corporali, nisi forte per aliqua semina naturalia adhibita, quia materia corporalis non obedit ad nutum transgressoribus angelis, ut Aug. dicit in 3. de Trin. ergo non potest imprimere formas in viribus interioribus.

¶ 3 Præ. Phil. probat in 7. Met. quod formæ, quæ sunt in materia non causantur a formis quæ sunt extra materiam, sed a formis quæ sunt in materia: sicut forma carnis & ossis causatur a formis, quæ sunt in his carnis & in his ossibus. Formæ autem virium sensitiuarum, sunt receptæ in organo corporali. ergo non possunt causari a diabolo, qui est substantia immaterialis.

¶ 4 Præ. Operari præter ordinem nature, est eius solius f. Dei, qui ordinem nature instituit: sed ordo quidem naturalis est actuum interiorum virium animæ. Nam phantasia est motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in 3. de Anima. & sic ulterius procedendo una potentia mouetur ab alia. ergo diabolus non potest interiores motus, vel actus virium animæ causare: nisi hoc procedat a sensu.

¶ 5 Præ. Operationes vitæ producuntur ab interiori principio: sed omnes actus interiorum virium sunt quædam operationes vitæ. ergo non possunt causari a diabolo: sed solum ab interiori principio.

¶ 6 Præ. Eiusdem effectus non est, nisi eadem causa secundum speciem: sed actus interiorum virium causantur a sensu. Non ergo eadem actione secundum speciem possunt causari a diabolo.

¶ 7 Præ. Vis sensitiua est dignior, qd vis nutritiua: sed diabolus non potest causare actum virtutis nutritiue, vt formet carnem aut os. ergo diabolus non potest causare actum alicuius interiorum virium animæ.

SED CONTRA est, quod diabolus non solum uisibiliter: sed etiam inuisibiliter hominem tentare dicitur. quod non esset, nisi aliquid interius homini persuaderet. ergo diabolus interius incitat ad peccandum.

RESPON. Dicendum, qd sicut supra dictum est, diabolus non potest esse causa peccati humani, sicut directe mouens hominis uoluntatem: sed solum per modum persuadentis. persuadet autem aliquid homini dupliciter, uisibiliter & inuisibiliter. Uisibiliter qui-

de, sicut cum in aliqua specie homini sensibilibiter apparet, & ei sensibilibiter loquitur & persuadet peccatum: sicut tentauit primum hominem in paradiso in specie serpentis: Christum in deserto in aliqua specie ei uisibiliter apprensus. Non autem est putandum, quod solum sic persuadet homini: quia sequeretur quod nulla alia peccata fierent ex instinctu diaboli, nisi quæ diabolus uisibiliter apprensus persuadet. & ideo dicendum est, quod etiam inuisibiliter instigat hominem ad peccandum. Quod quidem fit, & per modum persuasionis, & per modum dispositionis. Per modum quidem persuasionis, sicut cum proponitur aliquid uirtuti cognoscitiue ut bonum. hoc autem potest fieri tripliciter: quia proponitur uel quantum ad intellectum, uel

quantum ad sensum interiorem, uel etiam quantum ad sensum exteriorem. Quantum ad intellectum quidem, quia intellectus humanus potest adiuuari ab intellectu angelico ad aliquid cognoscendum per modum illuminationis cuiusdam, ut Dio. dicit. Quamuis n. angelus non possit directe causare actum uoluntatis, eo qd actus uoluntatis nihil est aliud, qd inclinatio qdâ ab interiori procedens: potest tamen imprimere in intellectu, cuius actus consistit in recipiendo ab exteriori, unde dicitur quod intelligere est pati quoddam. Quamuis autem diabolus secundum ordinem suæ nature possit homini aliquid persuadere, intellectum eius illuminando, sicut facit bonus angelus, non tamen hoc facit: quia intellectus quanto magis illuminatur, tanto magis potest sibi cauere a deceptione, quam diabolus intendit. Vnde relinquitur, quod persuasio interior diaboli, & quæcûq; eius reuelatio non fit per illuminationem intellectus: sed solum per impressionem quædam in uires sensitiuas interiores, aut exteriores. Ad uidentium autem qualiter in uires interiores imprimere possit, considerandum est quod natura corporalis naturaliter nata est moueri localiter a spiritali: non autem nata est formari ab ea immediate, sed ab aliquo corporali agente, ut probatur in 7. Met.

& ideo materia corporalis naturaliter obedit angelo bono, uel malo ad motum localem, & per hunc modum demones semina colligere possunt, quæ adhibent aliquibus effectibus mirabiliter faciendis, ut Augustinus. dicit in 3. de Trinitate. Sed quantum ad formationem, materia corporalis creature spiritali non obedit ad nutum. Vnde demones non possunt materiam corporealem formare, nisi uirtute corporaliu seminum, ut Aug. dicit. Quæcûq; ergo ex motu locali materia corporali accidere possunt, nihil prohibet per demones fieri: nisi diuinitus impediatur. Apparitionis autem siue representatio specierum sensibiliu in organis interioribus conseruataru, potest fieri per aliquem motum localem materiae corporalis, sicut Philo. in lib. de Somno & uigil. assignans causam apparitionis somniorum dicit, quod cum animal dormierit descendente plurimo sanguine ad principium sensitiuum, simul descendunt motus siue impressiones derelictæ ex sensibiliu motionibus, quæ in spiritibus sensibilibus conseruantur, & mouent principium sensitiuum: ita quod apparent ac si tunc principium sensitiuum a rebus ipsis exterioribus immutaretur. Quod ergo accidit in dormientibus de apparitionibus somniorum, ex naturali motu locali spirituum & humorum, potest accidere ex consimili motu locali per demones procurato, aliquando quidem in dormientibus, aliquando autem in uigilantibus, in quibus demones mouere possunt interiores spiritus, &

humores;

humores aliquando quidem usq; ad hoc quod totaliter vsus rationis ligetur, vt apparet in arreptitijs. Manifestum est enim ex magna perturbatione spirituum, & humorum impediri rationis actum, vt patet in freneticis, & dormientibus, & ebrijs. Aliquando autem absq; ligamine rationis: sicut & homines uigilantes & vsu rationis habentes, per uoluntariam commotionem spirituum & humorum, species interius conseruatas quasi de quibusdam thesauris educunt ad principium sensitiuum, vt res aliquas imaginantur. Cum ergo demones hoc in uigilantibus, & vsu rationis habentibus operentur, tanto magis & facilius percipit aliquis speciem ad principium reductâ, & in eius moratur cogitatione, quanto magis a passione aliqua detinetur: quia Philo. in eod. lib. dicit, quod aliquis in passione existens a modica similitudine mouetur, sicut amans est modica similitudine amari. & ideo demones tentatores dicuntur, quia experiuntur per actus hominum, quibus passionibus magis subduntur: vt secundum hoc in eorum imaginatione efficacius imprimant, quod intendunt. Similiter etiam per commotionem sensibiliu spirituum in sensu exteriores imprimere possunt, qui secundum retractionem uel multiplicationem sensibiliu spirituum, uel subtilius uel hebetius aliquid percipiunt. Subtiliter autem aliquis uidet, uel audit, cum fuerint spiritus sensibiles abundantes & puri: hebetius cum contrariu fuerit. & hoc modo Aug. dicit, quod hoc malum per demones illatum semper per omnes sensus. Sic ergo patet, quod diabolus interius persuadet peccatum, imprimendo in uires sensitiuas interiores uel exteriores: per modum autem disponens potest esse causa peccati, in quantum per similem commotionem spirituum & humorum facit aliquos magis dispositos ad irascendum, uel ad concupiscendum, uel ad aliquid huiusmodi. Manifestum est n. quod corpore aliquo modo disposito: est homo magis pronus ad concupiscendum, & iram, & huiusmodi passiones, quibus insurgentibus homo disponitur ad consensum. Sic ergo patet, quod diabolus interius instigat ad peccatum persuadendo, & disponendo: non autem peccando peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum, qd cogitationes internas diaboli non potest videre se ipsis: sed in suis effectibus. Ad 2<sup>m</sup> dicendum, qd non imprimit in imaginationem, cauendo formam de nouo: vnde diabolus non potest facere quod cæcus natus imaginaretur colores: sed imprimit per motum localem, vt dictum est, & similiter dicendum ad 3<sup>m</sup>.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, qd hoc diabolus non facit præter nature ordinem: sed mouendo localiter principia intrinseca, ex quibus nata sunt huiusmodi prouenire. & per hoc patet solutio ad 5. & 6<sup>m</sup>.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, qd eodem modo diabolus per aliquam aggregationem spirituum, & humorum facere posset, quod aliquid citius uel tardius digeretur: sed hoc non est ita propinquum suo proposito.

ARTICVLVS V.

Vtrum omnia peccata a diabolo suggerantur.

VI. M. O. queritur, vtrum omnia peccata a diabolo suggerantur, & videtur qd sic. Dicit n. Damasc. qd omnia malitia, & omnia immunditia a diabolo excogitata sunt. ¶ 2 Præ. Dionys. dicit in 4. c. de diu. no. quod multitudine demonu causa est oium maloru, & sibi, & et alijs.

¶ 3 Præ. De quolibet peccatore dici posset quod Dominus iudæis dixit Ioan. 8. Vos ex patre diabolo estis: hoc autem non esset nisi peccatum oia a diabolo aliquo liter causaret. Oe ergo peccatum est ex instinctu diaboli. ¶ 4 Præ. Isidorus dicit in lib. de Summo bono, Eodem blandimento decipiuntur nunc homines, quo primi parentes in paradiso decepti sunt: sed illi decepti sunt ex suggestione diaboli. ergo etiam nunc omne peccatum ex suggestione diaboli committitur.

SED CONTRA hoc est, quod dicitur in lib. de Eccle. dogmatibus, Non omnes cogitationes nostræ male a diabolo excitantur: sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt.

RESPON. Dicendum, qd causa alicuius potest aliquid dici dupliciter: uno modo directe: alio modo indirecte. Indirecte quidem, sicut cum aliquod agens causat aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter & indirecte causa illi effectus: sicut si dicatur, quod ille qui siccat ligna, est occasio combustionis ipsorum. Et hoc modo dicendum est, quod diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum: quia ipse instigauit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato consecuta est in toto humano genere quedam pronitas ad omnia peccata. & per hunc modum intelligenda sunt uerba Dam. & Dion. Directe autem dicitur aliquis esse causa alicuius, quod operatur directe ad illud, & hoc modo diabolus non est causa omnis peccati. non enim omnia peccata committuntur diabolo instigante: sed quedam ex libertate arbitrii, & carnis corruptione: quia, vt Orig. dicit, etiam si diabolus non esset, homines haberent appetitum cibi, & uenerorum, & huiusmodi, circa quæ inordinatio multa contingit, nisi per rationem talis appetitus refringeretur, & maxime supposita corruptione nature. Refrænare autem & ordinare huiusmodi appetitum, subiacer libero arbitrio. sic ergo non est necessarium omnia peccata ex instinctu diaboli prouenire: si quæ tamen ex instinctu eius proueniunt, ad ea complenda eo blandimento decipiuntur homines nunc, quo primi parentes, vt Isido. dicit: & si qua etiam peccata absque instinctu diaboli perpetrantur, per ea tam sunt homines filij diaboli, in quantum ipsum prius peccantem imitantur. Non est tamen aliquod genus peccati, quod interdum ex instinctu diaboli non proueniat.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

ARTICVLVS VI.

Vtrum ignorantia sit causa peccati.

SEXTO queritur de causa peccati ex parte ipsius hominis peccantis. Vtrum ignorantia possit esse causa peccati. Et videtur quod non. Ignorantia enim causat inuoluntarium, vt Damasc. dicit: sed inuoluntarium opponitur peccato, peccatum n. adeo est uoluntarium, quod si non sit uoluntarium non est peccatum, vt August. dicit. ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

¶ 2 Præ. Causa & effectus coniunguntur: sed ignorantia & peccatum non coniunguntur, quia ignorantia est in intellectu, peccatum autem in uoluntate, vt August. dicit. ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

¶ 3 Præ. Augmentata causa augmentatur effectus, sicut augmentato igne augmentatur calefactio. Augmentata autem ignorantia, non augetur peccatum: quinimo tanta potest esse ignorantia qd omnino peccatum excludatur. ergo ignorantia non est causa peccati.

¶ 4 Præ. Cum in peccato sint duo. scilicet uersio & conuersio, cau-

In corp. art.

Cap. 81. in princ. ro. 3. inter opera August.

Li. 3. cap. 8. tom. 3.

Li. 7. c. 28. tom. 3.

Li. 2. com. 161. tom. 2.

Prima. 2. q. 80. ar. 2. Ar. præced.

Ca. 4. C. Hierarch.

In li. de S. no. & vig. c. 2. 2. medio tom. 2.

In lib. 83. q. qu. 22. to. 4.

Li. 7. c. 28. tom. 3.

Li. 3. cap. tom. 3.

3. lib. de tit. cap. 8. to.

Ca. 3. Paul. ante med. tom. 2.

Lib. 3. ca. 4. a medio illius.

Cap. 82. in princ. ro. 3. inter opera August.

1. 2. q. 8. art.

In argu. 1. & 2. citata.

Li. 3. periar. cap. 2. inter principium & medium.

Ad argum. 2a.

Li. 2. ca. 24.

In li. de ue. ra religione. c. 14. tom. 1.

In li. de duabus animabus. c. 10. & 11. tom. 6.

quo, causam peccati ex parte conuersionis oportet acci...

Cap. 4. p. 4. a medio illius.

§ 5 Præ. Si aliqua ignorantia est causa peccati, maxime...

§ 6 Præ. Ignorantia videtur esse causa innocentiae, vel...

§ 7 Præ. Quatuor sunt genera causatum, & secundum...

§ 8 Præ. Sicut Beda dicit, ignorantia quoddam vulnus...

In II. quaest. qu. 14. id inuit tom. 8. fol. 407.

Li. 2. ca. 17.

SED CONTRA est, quod Isidorus dicit in 2. li. de Summo bono.

§ 2 Præ. Aug. dicit in 3. de Libe. arbit. quod multa per ignorantiam facta recte improbantur.

Lib. 3. c. 18. i principio tom. 1.

1. 2. q. 76. art. 1.

Li. 8. c. 27. tom. 2.

RESPON. Dicendum, quod ignorantia potest esse causa peccati, & reducitur ad genus causae efficientis, vel mouentis...

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis intellectus & voluntas sint diuersae potentiae...

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod augmentata causa, augeatur effectus, habet locum in causis per se...

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod ignorantia etiam ex parte conuersionis est causa peccati...

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod sicut remouens columnam dicitur causa casus lapidis...

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod ignorantia secundum diuersa potest esse causa oppositorum.

moralibus, quae prohibere potest peccatum: vna. scilicet uerbalis, per quam iudicamus aliquid actum esse re...

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod ignorantia reducitur ad genus causae mouentis, non per se...

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod nihil prohibet ignorantiam esse effectum alicuius peccati, & causam alterius.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod ignorantia non est peccatum, sed magis in genere actus, quia peccatum est factum, vel dictum...

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod ignorantia non est peccatum, sed magis in genere actus, quia peccatum est factum, vel dictum...

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod ignorantia non est peccatum, sed magis in genere actus, quia peccatum est factum, vel dictum...

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod ignorantia non est peccatum, sed magis in genere actus, quia peccatum est factum, vel dictum...

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod ignorantia non est peccatum, sed magis in genere actus, quia peccatum est factum, vel dictum...

AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod ignorantia non est peccatum, sed magis in genere actus, quia peccatum est factum, vel dictum...

AD 15<sup>m</sup> dicendum, quod ignorantia non est peccatum, sed magis in genere actus, quia peccatum est factum, vel dictum...

AD 16<sup>m</sup> dicendum, quod ignorantia non est peccatum, sed magis in genere actus, quia peccatum est factum, vel dictum...

AD 17<sup>m</sup> dicendum, quod ignorantia non est peccatum, sed magis in genere actus, quia peccatum est factum, vel dictum...

miserentiae, vel innocentiae causa.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod ignorantia reducitur ad genus causae mouentis, non per se...

1. corp. art.

ARTICVLVS VII.

Utrum ignorantia sit peccatum.

SEPTIMO quaeritur, utrum ignorantia sit peccatum & videtur quod non. Opposita. n. sunt vnus generis.

Li. 9. c. 7. ante medium tom. 3.

§ 2 Præ. Gratia magis opponitur peccato, quam scientia, quia scientia potest esse cum peccato...

§ 3 Præ. In lib. de Regulis Theologiae, dicitur quod nulla priuatio est meritum praemij vel poenae...

§ 4 Præ. Per rationem a brutis differimus. Remoto ergo eo quod est rationis, remanet solum id quod est nobis & brutis commune...

§ 5 Præ. Si aliqua ignorantia sit peccatum, oportet quod illa ignorantia sit voluntaria, & sic voluntatem habet praecedentem...

Li. 1. ca. 13. circa medium tom. 1.

§ 6 Præ. Aug. dicit in lib. Retractionum, Qui nesciens peccauit, non incongrue ter volens peccasse dici potest...

Li. 3. ca. 19. tom. 1.

§ 7 Præ. Aug. dicit in lib. de Lib. arbit. Non tibi imputatur ad culpam, si inuitus ignores...

§ 8 Præ. Omne peccatum vel est actus elicited a voluntate, vel est actus a voluntate imperatus...

§ 9 Præ. Omne peccatum est voluntarium: voluntarium autem est in cognoscente, ut dicitur in 3. Eth. ergo ignorantia quae cognitionem excludit, non potest esse peccatum...

§ 10 Præ. Omne peccatum per poenitentiam tollitur: sed post poenitentiam ignorantia manet, ergo non est peccatum.

§ 11 Præ. Nullum peccatum manet actu & transit reatue, nisi originale: sed ignorantia manet actu etiam transeunte reatu.

§ 12 Præ. Ignorantia continue manet in ignorante. Si ergo ignorantia esset peccatum, sequeretur quod per...

A singula momenta ignorans infinites peccaret.

SED CONTRA est, quod dicitur 1. ad Corinth. 14. Si quis ignorat ignorabitur, scilicet per reprobationem...

Lib. 3. c. 24. par. 4. principio 10. 1.

RESPON. Dicendum, quod differt nescientia, ignorantia, & error. Nescientia enim simpliciter negationem scientiae importat.

1. 2. q. 76. art. 2.

§ 2 Præ. August. dicit in lib. de Libe. arbit. quod stultitia est rerum appetendarum & fugiendarum vitiosa ignorantia...

§ 3 Præ. In lib. de Regulis Theologiae, dicitur quod nulla priuatio est meritum praemij vel poenae...

§ 4 Præ. Per rationem a brutis differimus. Remoto ergo eo quod est rationis, remanet solum id quod est nobis & brutis commune...

§ 5 Præ. Si aliqua ignorantia sit peccatum, oportet quod illa ignorantia sit voluntaria, & sic voluntatem habet praecedentem...

Ca. 7. eccle. si. hierar. 2. medio.

§ 6 Præ. Aug. dicit in lib. Retractionum, Qui nesciens peccauit, non incongrue ter volens peccasse dici potest...

§ 7 Præ. Aug. dicit in lib. de Lib. arbit. Non tibi imputatur ad culpam, si inuitus ignores...

§ 8 Præ. Omne peccatum vel est actus elicited a voluntate, vel est actus a voluntate imperatus...

§ 9 Præ. Omne peccatum est voluntarium: voluntarium autem est in cognoscente, ut dicitur in 3. Eth. ergo ignorantia quae cognitionem excludit, non potest esse peccatum...

Q. praeced. art. 2. & 3.

§ 10 Præ. Omne peccatum per poenitentiam tollitur: sed post poenitentiam ignorantia manet, ergo non est peccatum.

§ 11 Præ. Nullum peccatum manet actu & transit reatue, nisi originale: sed ignorantia manet actu etiam transeunte reatu.

§ 12 Præ. Ignorantia continue manet in ignorante. Si ergo ignorantia esset peccatum, sequeretur quod per...

Ar. praeced. Q. dif. S. Tho.



tinere ad peccatum originale, ut dicit Hugo de sancto Vict. quod sic considerandum est. In peccato originali est aliquid formale. scilicet carentia originalis iustitiae, quae pertinet ad voluntatem. Sicut autem ex originali iustitia, per quam voluntas Deo coniungebatur, fiebat quedam perfectionis redundantia in alias vires, ita scilicet ratione illustrata cognitione veritatis, irascibilis & concupiscibilis fortiter reditudo a ratione ita subtracta, originali iustitia a voluntate deficit cognitio veritatis in intellectu, & rectitudo in irascibili & concupiscibili. & sic ignorantia, & fomes sunt materialia in peccato originali, sicut & conuersio ad bonum commutabile in peccato actuali.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod priuatio scientiae & gratiae, habent rationem culpae, secundum quod accipiuntur simul cum sua causa, quae pertinet ad genus actus. Non agere enim & agere in eodem genere considerantur, secundum regulam Augusti. inductam. & per hoc patet solutio ad 2<sup>m</sup>, & 3<sup>m</sup>.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod ignorantia quamuis priuet aliquam rationis perfectionem: non tamen tollit ipsam rationem, per quam a brutis differimus. unde ratio non lequitur.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod cuiuslibet peccati radix in voluntate consistit, sicut supra dictum est: nec tamen sequitur quod propter hoc actus volutus non sit peccatum. Unde nec etiam dicitur, quod ignorantia non sit peccatum: licet radix peccati in voluntate ignorandi consistat.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de peccato, quod per ignorantiam agitur: hoc autem peccatum quoad quod in sola voluntate actus consistit, & non in ipsa ignorantia. Dicitur enim supra, quod non omnis ignorantia est peccatum, quae est causa peccati.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod ignorantia quae est omnino inuoluntaria, non est peccatum. & hoc est quod Augustinus dicit. Non tibi imputatur ad culpam, si innuitus ignoras. per hoc autem quod addit: sed si scire neglexeris, dat intelligere quod ignorantia habet, quod sit peccatum ex negligentia praecedente, quae nihil est aliud quam non applicare animam ad sciendum ea, quae quis debet scire.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse secundum se naturaliter volitum: quod tamen non volumus propter aliquid adiunctum. Sicut aliquis naturaliter vult, integritatem sui corporis conservari: & tamen interdum vult sibi abscindi manum vitiatam, si ex ea periculum totius corporis timeat. & similiter naturaliter vult homo scientiam: sed tamen propter laborem addiscendi, vel ne impediatur a peccato quod diligit, scientiam recusat. & sic ignorantia est a voluntate quodammodo imperata.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod licet ignorans non cognoscat illud quod ignorat: cognoscit tamen vel ignorantiam ipsam, vel id propter quod non refugit ignorantiam, & ita ignorantia potest esse peccatum voluntarium.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod post poenitentiam licet remaneat ignorantia: tollitur tamen ignorantiae reatus.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum ignorantiae non consistit in sola priuatione scientiae: sed in ea simul cum causa praecedente, quae est negligentia addiscendi. Quae quidem negligentia si maneret actu, reatus non transiret. Est tamen ignorantia, cum qua omnes nascimur, quodammodo ad peccatum originale pertinens, ut dictum est.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod sicut in alijs peccatis omissionis, non continue peccat aliquis quando non agit: sed solum in tempore pro quo aliquis obligatur ad agendum: ita est etiam de ignorantia dicendum.

ARTICVLVS VTI.

Utrum ignorantia excuset peccatum, vel diminuat.

QUESTIO: queritur, utrum ignorantia excuset peccatum vel diminuat. & videtur quod non: Illud enim quod aggravat peccatum, non excusat ipsum, nec in toto nec in parte: sed ignorantia aggravat peccatum, dicit enim Ambrosius super illud ad Rom. 2. An ignoras quod benignitas Dei &c. gravissime peccas si ignoras. ergo ignorantia non excusat peccatum, neque a toto, neque a tanto.

¶ 2<sup>a</sup> Præter. In Decretis dicitur 24. causa q. 1. quod ille qui communicavit cum Hæreticis ex hoc ipso magis peccavit, quod nesciuit eos errare. Sic ergo ignorantia aggravat peccatum, & non excusat.

¶ 3<sup>a</sup> Præter. Ignorantia consequitur ebrietatem: sed ebrius qui propter ebrietatem committit homicidium, aut alii quod peccatum, meretur duplices maledictiones, ut dicitur in 3. Ethicor. ergo ignorantia non dimittit, sed auget peccatum.

¶ 4<sup>a</sup> Præter. Peccatum peccato additum fit maius: sed ignorantia ipsa est quoddam peccatum, ut dictum est. ergo non dimittit, sed auget peccatum.

¶ 5<sup>a</sup> Præter. Id quod communiter inuenitur in omni peccato, non dimittit peccatum: sed ignorantia communiter inuenitur in omni peccato, quia ut dicitur in 3. Ethic. Omnis malus ignorans. Cui consonat quod dicitur Proverb. 14. Errant qui operantur malum. ergo ignorantia non dimittit, vel excusat peccatum.

SED CONTRA. Peccatum maxime consistit in contemptu Dei, sed ignorantia dimittit contemptum, vel totaliter tollit. ergo excusat peccatum vel in toto vel in parte.

RESPON. Dicendum, quod cum de ratione peccati sit quod sit voluntarium, in tantum ignorantia habet excusare peccatum in toto vel in parte, in quantum tollit voluntarium. Est autem considerandum, quod ignorantia voluntarium sequens tollere potest: non autem voluntarium praecedens. cum autem ignorantia sit in intellectu, ordo ignorantiae ad voluntatem, considerari potest ex ordine intellectus ad voluntatem. praecedit enim ex necessitate, actus intellectus actum voluntatis: quia bonum intellectum est voluntatis obiectum. & ideo sublata cognitione intellectus per ignorantiam aufertur voluntatis actus, & sic tollitur voluntarium quantum ad id, quod est ignoratum. Unde si in eodem actu aliquid sit ignoratum, & aliquid scitum, semper tamen est inuoluntarium quantum ad id quod est ignoratum: siue ignoretur deformitas actus (puta, cum aliquis nescit fornicationem esse peccatum, voluntarie quidem facit fornicationem, sed non voluntarie facit peccatum) siue ignoretur circumstantia actus, sicut cum aliquis accedit ad mulierem, quam credit esse suam, voluntarie quidem accedit ad mulierem: sed non voluntarie ad non suam. & quamuis semper per ignorantiam causet non voluntarium, non tamen semper causat inuoluntarium. Non voluntarium enim dicitur per solam remotionem actus voluntatis: sed inuoluntarium dicitur per hoc, quod voluntas contrariatur ei quod fit: unde ad inuoluntarium sequitur tristitia, quae tamen non consequitur semper ad non voluntarium. Contingit enim quoad quod, quod aliquis accedit ad non suam, quam credit suam esse: quamuis non velit actu ad non suam accedere, quia nescit eam esse non suam.

Q. 2. de ma lo ar. 2. & 3.

Ar. præced.

Li. 3. de lib. arb. cap. 19. tom. 1.

In corp. art.

Cap. 1. Ro. post. dicitur id. b. c. in. l. c. 2. q. 1. 4. ma. h. q.

Lib. 3. a. paulo c. medi. art. 2.

3. lib. medi.

1. 2. q. 1. art. 3. & 4.

suam, tamen vult habitu, & velle actu si sciret: unde cum postea percipit eam non fuisse suam, non tristatur, sed gaudet: nisi mutaverit voluntatem. sed rursus voluntatis actus potest praecedere actum intellectus: sicut cum aliquis vult se intelligere, & eadem ratione ignorantia sub voluntate cadit, & sit voluntaria. hoc autem contingit tripliciter. Primo quidem quando aliquis directe vult ignorare scientiam salutis, ne retrahatur a peccato, quod amat. Unde dicitur Iob 21. de quibusdam, qui dixerunt Deo, Recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus. Secundo, ignorantia dicitur voluntaria indirecte: quia non adhibet studium ad cognoscendum. & hæc est ignorantia negligentiae: sed quia non dicitur aliquis negligere, nisi cum debuit praetermittit, non videtur ad negligentiam pertinere, quod aliquis non applicat animum ad quodlibet cognoscendum: sed solum si non applicet animum ad cognoscendum ea quae cognoscere debet, vel simpliciter & sine omni tempore (unde ignorantia iuris ad negligentiam reputatur) vel in aliquo casu: ut cum quis emittit sagittam in aliquo loco, ubi homines solent transire, ad negligentiam sibi imputatur, si scire non studeat, an tunc aliquis transiat, & talis ignorantia per negligentiam contingens, voluntaria iudicatur. Tertio, dicitur aliqua ignorantia voluntaria per accidens, ex eo scilicet quod aliquis directe, vel indirecte vult aliquid, ad quod sequitur ipsum ignorare. Directe quidem, sicut apparet in ebrio, qui vult superfluum vinum potare, per quod priuatur rationis usu: indirecte autem cum aliquis negligit repellere insurgentes passionis morus, qui per se ceteros ligat rationis usum in particulari eligibili, sicut quod dicitur omnis malus ignorans. Quia ergo quod ex voluntario causatur, voluntarium in moralibus reputatur, in quantum ignorantia ipsa est voluntaria, in tantum deficit ab hoc, quod causet non voluntarium, & per consequens ab hoc quod excuset peccatum. Cum ergo aliquis directe vult ignorare, ut a peccato per scientiam non retrahatur, talis ignorantia non excusat peccatum, nec in toto, nec in parte: sed magis auget. Ex magno enim amore peccandi videtur contingere, quod aliquis detrimetum scientiae pati velit, ad hoc quod libere peccato inhæreat. Quando autem aliquis indirecte vult ignorare, quia negligit addiscere, vel etiam quando per accidens ignorantiam vult, dum vult directe vel indirecte aliquid ad quod ignorantia sequitur, talis ignorantia non totaliter causat inuoluntarium in actu sequenti: quia actus sequens ex hoc ipso quod procedit ex ignorantia, quae est voluntaria, est quodammodo voluntarius: sed tamen ignorantia praecedens dimittit rationem voluntarij. Minus enim est voluntarius actus, qui ex tali ignorantia procedit, quam si sciret talem actum aliquis eligeret absque omni ignorantia. & ideo talis ignorantia non excusat actum sequentem a toto: sed a tanto. Sed tamen hoc est aduertendum, quod quandoque & ipse actus sequens, & ignorantia praecedens sunt vnum peccatum: sicut voluntas & actus exterior dicuntur vnum peccatum. Unde potest contingere, quod non minus aggravatur peccatum ex voluntario ignorantiae, quam excusetur ex voluntario actus diminuto. Si autem ignorantia nullo praedictorum modorum sit voluntaria, puta, cum est inuincibilis, & tamen est absque omni inordinatione uoluntatis, tunc totaliter facit actum sequentem inuoluntarium.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod uerbum illud Ambrosij sic tolet exponi, Gravissime peccas si ignoras, id est, periculosissime: quia dum nescis te peccare, remedium non quaeris. uel loquitur de ignorantia affecta.

ta, quia aliquis ignorare vult, ne a peccato retrahatur, vel loquitur de ignorantia receptorum beneficiorum: quia quod aliquis non cognoscere studeat percepta beneficia, est summus ingratiudinis gradus. uel loquitur de ignorantia in delictis, quae in se quidem est grauissimum peccatum: licet etiam peccatum ex tali ignorantia commissum diminuatur, secundum illud Apostoli. 1. ad Timoth. 1. Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod auctoritas illa loquitur de ignorantia infidelitatis.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod ebrius qui facit homicidium meretur duplices maledictiones, quia duo peccata facit: & minus tamen peccat in homicidio, quam si sobrius occideret.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod etiam ignorantia quae est peccatum, in quantum est voluntaria, dimittit voluntarium sequentis actus. & ex hoc peccatum sequens dimittit, & potest esse quod plus dimittit de sequenti peccato, quam sit quantitas sui peccati.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod in eo qui peccat per habitum, & ex electione, talis ignorantia est simpliciter affectata: unde non dimittit peccatum. Ignorantia autem eius qui peccat per passionem, est voluntaria per accidens ut dictum est, & dimittit peccatum. hoc enim est ex infirmitate peccare, per quod peccatum dimittitur.

ARTICVLVS IX.

Utrum sit possibile, quod aliquis sciens ex infirmitate peccet.

NON queritur, utrum sit possibile, quod aliquis sciens ex infirmitate peccet. & videtur quod non. Nullus enim ex infirmitate aliquid facere dicitur, in cuius uoluntate est constitutum, ut ab illo praeseruetur: sed in uoluntate cuiuslibet scientis est constitutum, ut a peccato praeseruetur. Dicitur enim Eccle. 15. Si uolueris seruare mandata, seruabunt te. ergo nullus sciens ex infirmitate peccat.

¶ 2<sup>a</sup> Præter. Nullus ex infirmitate peccat, cui adest fortissimum auxilium contra peccatum: sed cuiuslibet scienti adest fortissimum auxilium contra peccatum, scilicet scientiae certitudo. ergo nullus sciens ex infirmitate peccat.

¶ 3<sup>a</sup> Præter. Nulla potentia potest in actum procedere, nisi secundum rationem sui subiecti, sicut uisus non potest uidere nisi colorata: sed obiectum uoluntatis in cuius actu principaliter consistit peccatum, est bonum apprehensum, sicut dicitur in 3. de Anima. ergo in actu uoluntatis non potest esse peccatum, nisi si aliquis defectus in apprehensione boni: sed talem defectum excludit scientia. ergo non est possibile, quod aliquis sciens ex infirmitate peccet.

¶ 4<sup>a</sup> Præter. Voluntas non est nisi boni, uel apparentis boni. Nam malum est inuoluntarium ut Dionysius dicit 4. capite de di. no. sed in quantum uoluntas est ueri boni, non inuenitur in ea peccatum. ergo omne peccatum est in uoluntate secundum quod est apparatus boni, & non existentis, quod non est sine ignorantia. ergo non potest esse, quod aliquis sciens ex infirmitate peccet. Sed dicendum, quod ille qui est sciens, in uniuersali potest habere ignorantiam in particulari operabili, & sic peccabit: puta, si sciat in uniuersali nullam fornicationem esse faciendam, & tamen autem nunc esse fornicandum.

¶ 5<sup>a</sup> Sed contra, sicut Phil. 2. Per her. opiniones quae sunt de contradiatorijs, sunt contrariae: uniuersalis autem negat. Q. d. S. Tho. Q. 2. tua

D. 718.

In corp. art.

Li. 3. ex cõ. 49. & sequent. to. 2.

Ca. 4. p. 4. inter med. & fi.

Lib. 2. cap. ult. tom. 1.

tina & particularis affirmatiua sunt cōtradietoria. Cū ergo nullus possit simul habere cōtrarias opiniones, quia contraria non simul possunt inesse eidē, videtur quōd non possit esse quōd aliquis opinans in vniuersali, nullam fornicationem esse faciendam, simul in particulari possit opinari hanc esse faciendam. Sed dicendum, quōd opiniones quę sunt de cōtradietorijs sunt contrarię: scientia autem non contrariatur opinioni, cum non sint vnus generis.

¶ 6 Sed cōtra, plus distat scientia ab opinione falsa, q̄ opinio vera: quia opinio est cum formidine cōtrarij, nō autem scientia. Si ergo simul cum opinione falsa, aliquis non potest habere opinionem veram contrariam, multo minus poterit habere scientiam.

¶ 7 Prę. Quicumque scit vniuersale, & scit singulare cōtineri sub vniuersali, simul inducens cognoscit singulare, vt dicitur in 1. Post. sicut qui scit omnem mulam esse sterilem, simul dum scit hoc animal esse mulam, scit illud esse sterile: sed ille qui scit nullam fornicationem esse faciendam, nisi etiam sciret hunc actū esse fornicationem, nō reputaretur scienter, sed ignoranter peccare. ergo si non per ignorantiam peccat, nō solum scit in vniuersali: sed etiam scit in particulari.

¶ 8 Prę. Voces sunt signa intellectū, vt Philoso. dicit: sed ille qui actū eligit fornicari, si interrogaretur responderet hoc esse peccatum, & non esse faciendū, ergo non est verum quōd ignoret in particulari, sciat autem in vniuersali, vt dicebatur.

¶ 9 Prę. Aug. dicit 14. de ciui. Dei, q̄ erubescētia extinguit concupiscētia. Oritur autē erubescētia ex scientia. ergo scientia extinguit concupiscētia: infirmitas autē animi maxime ad concupiscētia pertinet. ergo scientia aufert peccatum, qd̄ est ex infirmitate. Non ergo est possibile, q̄ aliquis sciens ex infirmitate peccet. ¶ 10 Prę. Ille dicitur sciens peccare, qui scit esse peccatum quod facit: sed ratio peccati consistit in offensa Dei. Considerare autem offensam Dei, constringit concupiscētia, secundum illud psalmi, Confige timore tuo carnes meas, a iudicijs enim tuis timui. ergo scientia impedit peccatum, quod est ex infirmitate concupiscētia, & sic idem quod prius.

¶ 11 Prę. Beda pōnit infirmitatem inter quatuor vulnera, quę consequuntur ex peccato, & sic habet rationem pēnę: sed pēna non est causa peccati, sed magis ordinatur ad corrigendum peccata. ergo peccatum scientis non potest esse ex infirmitate.

¶ 12 Prę. Infirmitas animi attenditur s̄m passiones, quę sunt in parte sensitua: peccatum autē cōsistit in cōsensu volūtatis, quę est in parte intellectua. Causa autē oportet, q̄ coniūgatur effectui: quia omnis actio fit p̄ contactū. ergo infirmitas non pōt esse causa peccati.

¶ 13 Prę. Passiuum magis immutatur a propinquiori actiui, q̄ a remotiori: sed scientia cū sit in intellectu, propinquior est volūtati, q̄ infirmitas seu passio, quę se tenet ex parte inferioris quę carni coniūgitur, secundum illud Matth. 26. Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma. ergo non videtur possibile, q̄ aliquis ex infirmitate peccet cōtra conscientiam agens.

¶ 14 Prę. Pars superior animę in qua est intellectus & voluntas, imperat inferioribus partibus animę in quibus sunt passiones. Irascibilis & concupiscibilis, & etiam membris corporis, sed defectus existens in membris corporis nō immutat imperium volūtatis, sed solā executionē actus. ergo neq̄ defectus qui est ex parte irascibilis, & concupiscibilis, s̄m infirmitatē passionū immutat imperium volūtatis, sed in imperio volū-

tis cōsistit peccatū. ergo nullū peccatū est ex infirmitate. ¶ 15 Prę. Passionibus, neque meremur neque demeremur: sed ipsum demeritum est peccatum. ergo nullum peccatū est ex passione, quę est infirmitas animę.

Sed cōtra est, quōd Iudorus dicit in lib. de Summo bono, quōd quędam peccata ex infirmitate committuntur.

¶ 2 Prę. Apost. dicit ad Rom. 7. Passiones peccatorū, quę per legem erant, operabantur in membris meis, vt fructificarem morti. Quod autem fructificat morti est peccatum, secundum illud Rom. 6. Stipendia peccati mors. ergo ex passionibus quę sunt infirmitates animę, aliqua peccata committuntur.

RESPON. Dicendum, q̄ communiter ab omnibus ponitur aliqua peccata ex infirmitate committi, quę a peccatis ignorantie non distinguerentur: nisi contingeret aliquem scientem ex infirmitate peccare. & ideo concedendum est, quōd possibile est aliquem scientem peccare ex infirmitate. Ad curus euidentię primo considerate oportet quid per nomen infirmitatis intelligamus. Est autem hoc accipiendū ex similitudine infirmitatis corporis. Est autem corpus infirmum, quādo aliquis humor nō subditur virtuti regitiuę totius cordis, puta, cū aliquis humor excedit in caliditate, vel frigiditate, vel in aliquo huiusmodi. Sicut autem est quędam vis regitiua corporis, ita ratio est regitiua omnium interiorum affectionum: vnde, cum aliqua affectio non est moderata secundum regimen rationis, sed excedit, aut deficit, dicitur esse animę infirmitatis. & hoc maxime contingit secundum affectiones appetitus sensitui, quę passiones dicuntur, vt timor, ira, concupiscētia, & huiusmodi. Vnde antiqui huiusmodi animę passiones, agriudines animę vocabant, vt August. dicit in lib. de ciui. Dei. Illud ergo ex infirmitate homo agere dicitur, quod agit ex aliqua passione, puta, ex ira, vel timore, vel concupiscētia, vel aliquo huiusmodi. Socrates autem, vt Aristo. dicit in 7. Ethic. considerans firmitatē & certitudinem scientię, posuit q̄ scientia nō pōt superari a passione, ita. I. q̄ nullus homo potest per passionem aliquid facere contra scientiam: & omnes virtutes nominabat scientias, & omnia vitia seu peccata nominabat ignorantias, ex quo sequebatur quōd nullus sciēs ex infirmitate peccat, quod manifeste cōtrariat h is quę quotidie experimur. & ideo considerandum est, q̄ habere scientiam cōtingit multipliciter: vno modo, in vniuersali: alio modo, in particulari, & vno modo, in habitu, alio modo, in actu. Potest autem ex passione primo quidē cōtingere, vt id qd̄ scitur in habitu, nō cōsideretur in actu. Manifestum est. n. quōd quādo cumq̄; vna potētia intenditur in suo actu, alia potētia vel impeditur, vel totaliter aueritur a suo actu: sicut cū aliquis intētus est ad aliquem audiendum, non percipit hominē pertranseuntem. & hoc ideo contingit, quia omnes potētię radicanter in vna anima, cuius intentio applicat vnāquamque potētia ad suum actum. & ita cū aliquis fuerit fortiter intētus circa actū vnus potētię, minuitur eius intentio circa actū alterius. Sic ergo cum fuerit concupiscētia fortis, aut ira, aut aliquid huiusmodi, impeditur a cōsideratione scientię. Secundō cōsiderandum est, q̄ passiones animę cum sint in appetitu sensituo, sunt circa particularia: concupiscit enim homo hanc delectationē, sicut & sentit hoc dulce. Scientia autē est in vniuersali, & tamen vniuersalis scientia non est principium alicuius actus, nisi s̄m q̄ applicat ad particularē: quia actus circa particularia sunt.

Lib. 6. c. 10. ante.

1. 2. q. 7. art. 2.

Lib. 14. c. 10. circa finem illius.

Lib. 7. cap. circa finem tom. 5.

D. 109

Lib. 1. com. 2. tom. 1.

Lib. 1. Perihermenias in princip.

Li. 14. c. 20. tom. 5.

In li. qu. q. 14. tom. 8. fol. 407. habet partem huius.

sunt. Quando ergo passio est fortis circa aliquod particulare, repellitur contrarium motum scientię circa idem particulare, non solum distrahendo a cōsideratione scientię, vt supra dictum est: sed etiam corrumpendo per viam contrarietatis. & sic ille qui in forti passione est constitutus, & si consideret aliquo modo, in vniuersali: in particulari tamē impeditur eius cōsideratio. Tertio considerandū est, quōd ex aliqua corporali transmutatione ligatur vsus rationis, vt vel totaliter nihil consideret, vel q̄ non libere considerare possit, sicut patet in dormiētibus & phreneticis: p̄ passiones autē fit aliqua immutatio circa corpus, ita q̄ interdum aliqui propter iram & concupiscētia, vel aliam quam huiusmodi passionem in insaniam inciderūt. & ideo, quando huiusmodi passiones sunt fortes, per ipsam transmutationem corporalem ligat quodammodo rationem, vt liberum iudicium de particularibus agendis non habeat. & sic nihil prohibet aliquem scientem secundū habitum & in vniuersali, per infirmitatē peccare.

In istomet arti. paulo ante.

In corp. art.

In corp. art.

In corp. art.

Lib. 14. c. 10. circa finem illius.

Lib. 7. cap. circa finem tom. 5.

D. 109

contrarias conclusiones. Cōtinēs enim sic syllogizat, Nullum peccatum est faciendū, & hoc proponit s̄m iudicium rationis: s̄m vero motum concupiscētię versatur in corde eius, q̄ omne delectabile est prosequendum: sed quia iudiciū rationis in eo vincit, assumit & concludit sub primo, Hoc est peccatum. ergo nō est faciendū. Incontinēs vero, in quo vincit motus concupiscētię, assumit & cōcludit sub secundo, Hoc est delectabile. ergo est prosequendū. & talis proprie est qui peccat ex infirmitate. & ideo patet q̄ licet sciat in vniuersali, nō tamen scit in particulari: quia non assumit secundū rationem, sed secundū concupiscētia.

Lib. 7. c. 10. ante mediū tom. 5.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, q̄ sicut Philoso. dicit in 7. Ethic. Sicut ebrius aliqua verba profert, quę tamen interior non intelligit: ita ille qui a passione est victus, & si exterius ex ore dicat hunc actum esse vitandum: tamen in corde suo iudicat hoc esse faciendum, vnde aliud dicit exterius, & aliud interior sentit.

Ad 9<sup>m</sup> dicendū, q̄ scientia quidē aliquādo concupiscētia vincit, vel cōcitando erubescētia, aut horrore diuinę offensę: sed nihil prohibet, quin aliquis, & ipsa scientia passiōe vincatū particulari. Vñ patet solutio ad 10<sup>m</sup>.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quōd omnis pēna, sua cōsideratione a peccato auerit: sed non omnis pēna auerit a peccato, secundum quōd iam est illata. priuatiō enim gratię est pēna quędam, nec tamen per hoc aliquis a peccato aueritur quōd gratia priuatur: sed per hoc quōd considerat se gratia priuari si peccet. & simile dicendum est de ignorantia.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quōd consensus in actum, pertinet quidem ad appetitum intellectiuum: sed tamen non fit sine applicatione ad particulare, in quo plurimum possunt passiones animę. & ideo per passiones consensus quandoque immutatur.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quōd ratio est propinquior volūtati, quā passio: sed particulari appetibili est propinquior passio, quā ratio vniuersalis.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, q̄ anima p̄æst corpori sicut seruo, qui non potest reniti imperio Domini: sed ratio p̄æst irascibili & concupiscibili, vt Philoso. dicit in 1. Politicor. regali aut politico principatu, qui ad liberos est. & ideo potest irascibilis & concupiscibilis etiam rationis imperio obuiare, sicut & liberi ciues interdum obuiant imperio principis.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quōd passionibus neque meremur neque demeremur, quasi in eis principaliter meritum, vel demeritum consistat: sed tamen possunt adiuuare, vel impedire ad merendum, vel demerendum.

Lib. 1. c. 3. a medio tom. 5.

ARTICVLVS X.

Vtrum peccata, quę per infirmitatem committuntur, imputentur homini ad culpam mortalem.

DECI MO quæritur, vtrum peccata, quę per infirmitatem committuntur imputentur homini ad culpam mortalem. & videtur quōd non. Nihil. n. imputatur ad culpam mortalem, quōd homo non facit voluntarie: sed huiusmodi peccata, quę ex infirmitate committuntur, non facit homo voluntarie, de his enim Apost. dicit ad Gal. 5. Caro concupiscit aduersus spiritum, vt non quęcumque vultis illa faciatis. ergo huiusmodi peccata non imputantur homini ad culpam mortalem.

¶ 2 Prę. Nulla virtus passiuā potest operari, nisi secundum q̄ mouetur a suo actiui: sed ratio proprie nata

Q. 6. dist. S. Tho. Q. 3 est



est mouere voluntatem. Si ergo iudicium rationis fuerit impeditum per passionem, videtur quod non sit in potestate voluntatis vitare peccatum. Non ergo imputatur ei ad culpam mortalem.

¶ 3 Præ. Passio animæ magis de propinquo impedit rationem & voluntatem, quæ passio corporis: sed passio corporis totaliter excusat a culpa ea, quæ inordinate committuntur, sicut patet de his quæ fiunt a dormientibus, & a phreneticis. ergo passio animæ multo magis excusat a culpa. Sed diceretur, quod passio animæ est voluntaria: passio autem corporis non est voluntaria.

¶ 4 Sed contra, causa non est prior quàm effectus: sed passio ex hoc, quod est voluntaria non habet rationem culpæ mortalis: sed venialis tatum. ergo neque ex ea potest causari peccatum mortale.

¶ 5 Præ. Peccatum non aggravatur ex euentu in infinitum, vt. s. qd erat in se veniale, propter euentum fiat mortale: sed ipsa passio si non sequeretur mala electio, non esset peccatum mortale. ergo propter hoc quod sequitur electio mala, non incurrit homo culpam peccati mortalis. & sic peccata quæ ex infirmitate committuntur, non sunt mortalia.

SED CONTRA est, quod dicit Apost. ad Ro. 7. Passiones peccatorum operabantur in membris nostris, vt fructificarent morti: sed nihil fructificat morti, nisi peccatum mortale. ergo peccata quæ committuntur per passionem siue per infirmitatem, possunt esse mortalia.

RESPON. Dicendum, quod cum ex infirmitate siue ex passione aliquis interdum committat adulterium, & multa flagitia seu facinora, sicut fecit Petrus cum Christum negauit ex timore, nulli dubium esse debet, quin peccata ex infirmitate perpetrata, quandoque sint mortalia. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod necessitas quæ est ex suppositione alicuius, quod subiacet voluntati, non tollit rationem peccati mortalis. Sicut si gladius insigatur alicui in membris vitalibus, necesse est quod moriatur: sed infixio cultelli est voluntaria. Vnde mors illius, qui cultello percutitur, imputatur percutienti ad culpam mortalem. Similiter dicendum est in proposito: posito enim quod ratio sit ligata per passionem necesse est, quod sequatur peruersa electio: sed

1. 2. q. 77. arti. 8.

D. 98. In ar. præcedenti.

in potestate voluntatis est hoc ligamen rationis repellere. Dicitur enim, quod ratio sit ligata per passionem, vt dicitur in corpore.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod remouere passionem corporalem, non est in potestate voluntatis, sicut remouere passionem animæ: quia natura corporalis non obedit voluntati rationali, sicut appetit sensitiuus, & ideo non est simile.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod nihil prohibet aliquid non esse peccatum mortale simpliciter, quod tamen in casu est peccatum mortale. Sicut non dare eleemosynam pauperi fame morienti, est peccatum mortale, quod tamen alias peccatum mortale non esset. & similiter in proposito non velle repellere passionem aliquam, & si simpliciter non sit peccatum mortale: tamen in hoc casu quod inclinatur vsque ad consensum peccati mortalis, est peccatum mortale.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod euentus in posterum procedens & improuisus, non aggravat in infinitum: sed euentus coniunctus & prouisus potest aggravare in infinitum, vt sit peccatum mortale, quod alias non esset. Sicut proijcere sagittam, non est peccatum mortale: sed proijcere sagittam cum occisione hominis, est peccatum mortale. & similiter non repellere passionem inclinantem ad peccatum mortale, non est absque peccato mortali.

ARTICVLVS XI.

Utrum infirmitas alieuiet, uel aggravet peccatum.

VND DICIMUS, quæritur, utrum infirmitas alieuiet, uel aggravet peccatum. & videtur quod aggravet. Sicut enim se habet bona passio ad meritum, ita se habet mala passio ad peccatum: sed bona passio auget meritum, magis enim est laudabile & meritorium, quod aliquis eleemosynam faciat ex compassione misericordie, quam sine compassione misericordie faciat, vt patet per August. 9. de ciui. Dei. ergo etiã facere peccatum cum passione, est magis vituperabile & magis peccatum: sed peccare ex passione est peccare ex infirmitate, vt dictum est. ergo infirmitas aggravat peccatum.

¶ 2 Præ. Cum omne peccatum sit ex libidine, vt August. dicit, quanto ex maiori libidine aliquis peccat, tanto magis videtur peccare: sed libido est quædam passio animæ & infirmitas. ergo infirmitas aggravat peccatum.

¶ 3 Præ. Augmentata causa augetur effectus, sicut ex maiori calore sequitur maior calefactio. Si ergo infirmitas est causa peccati, sequitur quod maior infirmitas sit causa maioris peccati, & sic infirmitas aggravat peccatum.

SED CONTRA, illud propter quod peccatum sit remissibile non aggravat, sed diminuit peccatum: sed propter infirmitatem dicitur aliquod peccatum magis remissibile. ergo infirmitas non aggravat: sed diminuit peccatum.

RESPON. Dicendum, quod peccare ex infirmitate est peccare ex passione, vt dictum est: passio autem appetitus sensitui dupliciter se habet ad motum voluntatis, vno modo, vt præcedens, alio modo, vt consequens. vt præcedens quidem, sicut cum propter passionem inclinatur voluntas ad aliquid volendum, & sic passio diminuit rationem meriti, & rationem demeriti: quia meriti & demeriti in electione consistit ex ratione præcedente. Passio autem obnubilat vel etiam ligat iudicium rationis. Quanto autem iudicium rationis fuerit purius, tanto electio est perspicacior ad merendum vel demerendum. Vnde qui inclinatur ad benefaciendum ex iudicio rationis, laudabiliter operatur: qui inclinatur ad hoc idem ex sola animi passione, hoc enim

1. 2. q. 77. arti. 6. Argu. 1. arti. præcedenti.

etiam interdum errare potest indebite miserando. & si aliter ille qui inducitur ad peccandum ex deliberatione rationis, magis peccat quæ ille qui inducitur ad peccandum ex sola animi passione. Vt consequens autem consideratur passio, quando ex forti motu voluntatis, commouetur appetitus inferior ad passionem: & sic passio addit ad meritum vel demeritum, quia est signum passio, quod motus voluntatis sit fortior. & hoc modo verum est, quod ille qui cum maiori compassione facit eleemosynam, magis meretur, & qui cum maiori libidine facit peccatum, magis peccat, quia hoc est signum quod motus voluntatis sit fortior: sed hoc non est ex passione benefacere, vel peccare, sed potius pati ex electione boni vel mali.

Vnde patet responsio AD PRIMUM, & 2<sup>m</sup>.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod de ratione peccati est quod sit voluntarium: voluntarium autem dicitur, cuius principium est in ipso agente. & ideo quanto principium interius magis augetur, tanto est peccatum sit grauius: quanto autem principium exterius magis augetur, tanto peccatum sit leuius. Passio autem est principium extrinsecum voluntatis: motus autem voluntatis est principium intrinsecum. & ideo quanto motus voluntatis fuerit fortior ad peccandum, tanto peccatum est maius: sed quanto passio fuerit fortior impellens ad peccandum, tanto sit minus.

ARTICVLVS XII.

Utrum aliquis possit ex malitia, seu ex certa scientia peccare.

VND DICIMUS, quæritur, utrum aliquis possit ex malitia, seu ex certa scientia peccare. & videtur quod non. Ad illud enim homo intendit, quod ex certa scientia operatur: sed secundum quod Dionysius dicit 4. c. de di. no. nullus intendens ad malum operatur. ergo nullus ex certa scientia malum operatur.

Cap. 4. p. 4. non tenetur a princip.

¶ 2 Præ. Nulla potentia potest moueri, nisi in suum obiectum: sed obiectum voluntatis est bonum apprehensum. ergo nullus potest velle id quod scit esse malum: & ita nullus potest ex certa scientia peccare. Sed dicendum quod voluntas tendit in aliquid bonum, cui coniungitur malum: & pro tanto dicitur tendere in malum.

¶ 3 Sed contra, quæ non sunt separata secundum rem, possunt separari secundum actum animæ, tam secundum intellectum quam secundum affectum: possumus enim intelligere rotundum sine materia sensibili, & aliquis vult esse abbas sine hoc quod sit monachus. Et si ergo malum coniungatur alicui bono, non tamen oportet (vt videtur) quod feratur in malum ex hoc, quod fertur in bonum cui coniungitur malum.

¶ 4 Præ. Denominatio non fit ab eo, quod est secundum accidens, sed ab eo quod per se competit rei, quia secundum hoc de re iudicatur: sed aliquis ex hoc, quod vult aliquid secundum se, non dicitur velle illud quod est ei adiunctum nisi per accidens. sicut qui amat vinum propter dulce, non amat vinum nisi per accidens: & sic qui vult aliquid bonum cui coniungitur malum, non vult illud malum nisi per accidens. Non ergo debet dici quod ex malitia peccet, quasi volens malum.

¶ 5 Præ. Quicumque peccat ex infirmitate, habet voluntatem mali, quod coniungitur alicui bono. Si ergo ob hoc dicatur aliquis ex malitia peccare, sequitur etiam quod ille qui ex infirmitate peccat, ex malitia peccet, quod patet esse falsum. Sed dicendum, quod voluntas eius qui ex malitia peccat, ex se nititur in malum modo prædicto: non autem voluntas eius qui peccat ex infirmitate, sed quasi mota ex passione.

¶ 6 Sed contra, ex se moueri ad aliquid est secundum

suam formam, & naturam inclinari in illud, sicut graue ex se mouetur deorsum: sed voluntas ex sua forma & natura non tendit in malum, sed magis in bonum. ergo voluntas non potest ex se tendere in malum, & sic nullus ex malitia peccabit.

¶ 7 Præ. Quia voluntas ex se tendit in bonum secundum communem rationem boni, oportet quod in differentias boni tendat ex aliquo alio determinante inclinata. Sunt autem differentie boni, bonum verum, & bonum apparens: in verum autem bonum tendit voluntas ex iudicio rationis. ergo in apparens bonum cui coniungitur malum, non tendit ex se: sed ex aliquo alio inclinata. nullus ergo ex malitia peccat.

¶ 8 Præ. Malitia quandoque sumitur pro culpa, secundum quod opponitur virtuti: quandoque vero sumitur pro pena, secundum quod Beda dicit quatuor esse contracta ex peccato, ignorantiam, infirmitatem, malitiam, & concupiscentiam: sed non potest dici aliquis ex malitia peccare, si accipiat malitia pro culpa, quia sic idem esset causa sui ipsius. scilicet malitia. Neque iterum secundum quod sumitur pro pena: quia omnis pena pertinet ad rationem infirmitatis, & sic ex malitia peccare esset ex infirmitate peccare, quod est inconueniens. Nullus ergo ex malitia peccat.

In li. qu. 4. habet partem huius. tom. 8. folio 407.

¶ 9 Præ. Contingit interdum quod aliquis aliquod leuissimum peccatum ex certa scientia committit, puta, dicendo verbum otiosum aut mendacium iocosum: sed peccatum quod est ex malitia, dicitur esse grauissimum. Non ergo peccare ex certa scientia, est peccare ex malitia.

¶ 10 Præ. Dionysius dicit 4. capite de diu. nomin. quod bonum est principium & finis cuiuslibet actionis: sed illud ex quo aliquis peccat, vel est principium interius inclinans ad peccandum, sicut habitus vel passio, aut aliquid huiusmodi: vel est finis intentus. Nullus ergo ex malitia peccat.

Cap. 4. p. 1. non remouet a fine.

¶ 11 Præ. Si aliquis ex malitia peccat, maxime hoc videtur de eo, qui eligit peccare: sed secundum Damascen. omne peccatum est ex electione. ergo omne peccatum esset ex malitia.

¶ 12 Præ. Malitia opponitur virtuti, & ita cum virtus sit habitus, malitia etiam est habitus: quia contraria sunt in eodem genere. Aliqui autem habitus virtutum sunt in irascibili & concupiscibili, sicut de temperantia, & fortitudine Philosophus dicit in 3. Ethic. quod sunt irrationabilium partium. harum autem potentialium animæ non est eligere: sed liberi arbitrij. Peccatum ergo quod ex electione committitur, non debet dici ex malitia procedere.

Lib. 2. & c. 27.

¶ 13 Præ. Ille qui ex malitia peccat, videtur hoc ipsum velle, quod est peccare & malum operari: sed hoc non potest contingere, quia synderesis numquam extinguitur quæ semper remurmurat malo. Nullus ergo ex malitia peccat.

SED CONTRA est, quod dicitur Iob 34. Quasi de industria recesserunt a Deo, & vias eius intelligere noluerunt: sed recedere a Deo est peccare. ergo aliqui de industria peccant, quod est ex malitia peccare.

Li. 3. ca. 10. in principio tom. 5.

¶ 2 Præ. Augustinus dicit in lib. 2. Confess. quod cum furaretur poma, non ipsa poma: sed defectum suum amabat, scilicet ipsum furtum: sed amare ipsum malum, est ex malitia peccare. ergo aliquis ex malitia peccat.

¶ 3 Præ. Inuidia est malitia quædam: sed aliqui ex inuidia peccant. ergo aliqui peccant ex malitia.

Li. 2. cap. 6. tom. 1.

RESPON. Dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 3. Ethicor. aliqui posuerunt, quod nullus voluntarie est malus. Contra quos Philosophus ibidem dicit, quod

Q. 6. dif. S. Tho. Q. 4. irrationabile

1. 2. q. 78. An. 1. 2. & parum ante medium 10. 5.

¶ 4 Præ. Inuidia est malitia quædam: sed aliqui ex inuidia peccant. ergo aliqui peccant ex malitia.

¶ 5 Præ. Inuidia est malitia quædam: sed aliqui ex inuidia peccant. ergo aliqui peccant ex malitia.

irrationabile est dicere, quod aliquis velit adulterium committere, & non velit esse iniustus. Cuius ratio est, quia voluntarium dicitur aliquid non solum, si voluntas feratur in illud primo & per se, sicut in finem: sed etiam si feratur in illud, ut ad finem: sicut etiam infirmus non solum vult consequi sanitatem, sed etiam vult bibere medicinam amaram, quam alias nolle, ad hoc ut sanitatem consequatur: & similiter mercator projicit mercem in mari voluntarie, ne depereat navis. Si ergo contingat, quod aliquis in tantum velit aliqua delectatione frui, puta, adulterio vel quocumque huiusmodi appetibili, ut non refugiat concurrere deformitatem peccati, quam percipit esse coniunctam ei, quod vult, non solum dicitur velle illud bonum, quod principaliter vult: sed etiam ipsam deformitatem, quam pari eligit, ne bono cupito priuetur. unde adulter & delectationem vult quidem principaliter, & secundario vult deformitatem, sicut ponit Aug. exemplum in li.

D. 790.

Li. 2. ca. 22. inter principium & medium 10. 4.

Art. 10. & 11. praeced.

In corp. ar.

causatur ex passione: sed in eo qui peccat ex malitia, voluntas mali est primum principium peccati, quia ex seipso & per habitum proprium inclinatur in voluntatem mali, non ex aliquo exteriori principio.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod forma per quam peccat operatur, non solum est ipsa potentia voluntatis: sed habitus qui interior inclinatur per modum cuiusdam naturae. & per hoc patet solutio ad 7<sup>m</sup>.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod cum dicitur aliquis ex malitia peccare, malitia potest ibi sumi, vel pro habitu qui opponitur virtuti, vel pro culpa secundum quod interior voluntatis actus, seu electio dicitur culpa, & est causa interioris actus. unde non sequitur quod idem sit causa sui ipsius.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod malitia opponitur virtuti, quae est bona qualitas mentis: peccatum autem veniale non est contrarium virtuti, unde si aliquis de industria peccatum veniale committat, non est ex malitia.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod bonum est principium, & finis actionis primo & principaliter: sed secundario, & consequenter etiam malum potest esse volitum, ut dictum est.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod etiam in peccato infirmitatis potest esse electio: quae tamen non est primum principium peccandi, cum causetur ex passione. & ideo non dicitur talis ex electione peccare, quamvis eligens peccet.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod sicut passio in irascibili, vel concupiscibili existens causat electionem in quantum ligat rationem ad momentum: ita habitus in his potentijs existens causat electionem in quantum ligat rationem, non iam per modum passionis pertransientis: sed per modum formae immanentis.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod ad synderesim pertinent uniuersalia principia iuris naturalis, circa quae nullus errat: sed ratio ligatur per passionem, vel habitum in eo qui peccat, quantum ad particularia eligibilia.

Ea vero quae in contrarium obijciuntur, licet verum concludat: tamen in 2. arg. considerandum est, quod cum Aug. dicit quod ipsum defectum amavit, non poma quae furabatur, non est sic intelligendum, quasi defectus ipse vel deformitas culpe possit esse primo & per se volita, sed primo & per se volitum erat vel gerere motum alij, vel experientiam habere alicuius, vel facere aliquid improhibite, aut aliquid huiusmodi. In tertio vero argumento notandum est, quod non omne peccatum, quod ex alio peccato causatur, potest dici ex malitia esse commissum: quia potest esse quod illud primum peccatum, quod est causa alterius, est commissum ex infirmitate vel passione. Ad hoc autem quod aliquis ex malitia peccet, oportet quod malitia sit primum peccandi principium, ut dictum est.

ARTICVLVS XIII.

Utrum ille qui peccat ex malitia, grauius peccet, quam ille qui peccat ex infirmitate.

TERTIODICESIMO queritur, utrum ille qui peccat ex malitia, grauius peccet, quam ille qui peccat ex infirmitate. & videtur quod non. Dicitur enim Apoca. 3. Vtinam calidus es, aut frigidus: sed quia tepidus es incipiam te euomere ex ore meo. Calidus enim videtur esse qui bonum operatur, tepidus autem qui ex infirmitate peccat, sicut incontinentis: omnino autem frigidus qui ex malitia peccat, sicut intemperatus, ergo periculosus est ex infirmitate, quam ex malitia peccare.

3. Prae. Eccl. 4. dicitur. Melior est iniquitas viri, quam mulier bene faciens. Quod a quibusdam sic intelligitur, ut per virum intelligatur aliquis strenuus ad aliquid

Ar. praeced.

In collatione. ne. 4. & est abbas. D. a. nielis c. 19.

D. 1100.

In corp. ar. & ad 4. 15.

Ar. praeced.

Ad obiectum in contrarium. Lib. 2. ca. 22. scilicet. 6. 10.

1. 2. q. 78. art. 4.

Ar. 9. & 10.

In corp. ar.

Lib. 7. ca. 8. circa principium. 1.

aliquid fortiter operandum, per mulierem autem aliquis remissus & tepidus in operando. Primum autem videtur competere intemperato, qui ex malitia operatur, ut dictum est: secundum autem incontinenti, qui peccat ex infirmitate. ergo peius est ex infirmitate, quam ex malitia peccare.

3. Prae. In collationibus patrum dicitur, quod facilius ad feruorem perfectionis peruenit peccator, quam monachus remissus & tepidus: sed peccator maxime est qui ex malitia operatur, remissus autem est aliquis qui infirmus in operando. ergo peius est ex infirmitate peccare, quam ex malitia.

4. Prae. Ille periculosissime infirmatur, cui nec cibum, nec medicinae quae alios iuuat, potest prodesse: sed in continentibus qui ex infirmitate peccat, non profuit neque scientia neque bonum propositum, quia auertitur per passionem. ergo periculosissime peccat.

5. Prae. Quanto aliquis maiori passione impellitur ad peccandum, tanto leuius peccat: sed maior est impulsio quae est per habitum, quam quae est per passionem. ergo minus peccat ille qui ex habitu inclinatur ad peccandum, qui dicitur ex malitia peccare, ut dictum est, quam qui inclinatur ex passione, qui dicitur ex infirmitate peccare.

6. Prae. Ille qui peccat ex malitia, mouetur ad malum ex forma sibi inherente, quae mouet per modum naturae. Quod autem naturaliter mouetur aliquid, ex necessitate mouetur ad illud, & non voluntarie. ergo ille qui peccat ex malitia certa, non peccat voluntarie. ergo vel nihil, vel minimum peccat.

SED CONTRA, illud, quod inclinatur ad misericordiam, alieuiat peccatum: sed infirmitas inclinatur ad misericordiam, secundum illud Psal. Misertus est Dominus timentibus se, quoniam ipse cognouit figmentum nostrum. ergo peccatum ex infirmitate est leuius, quam peccatum quod committitur ex malitia.

RESPON. Dicendum, quod peccatum ex malitia commissum, ceteris paribus est grauius peccatum quod committitur ex infirmitate, cuius ratio ex tribus apparet. Primo quidem, quia cum voluntarium dicatur, cuius principium est in ipso, quanto magis principium actus est in ipso agente, tanto magis est voluntarium: & per consequens tanto magis est peccatum, si actus sit malus. Manifestum est autem ex praemissis, quod cum aliquis ex passione peccat, principium peccati est passio, quae est in appetitu sensitivo, & sic huiusmodi principium est extrinsecum a voluntate: sed quando peccat ex habitu (quod est ex malitia peccare) tunc voluntas per seipsam tendit in actum peccati, quasi iam totaliter inclinata ex habitu per modum naturalis inclinationis in actum peccati: unde peccatum est magis voluntarium, & per consequens grauius. Secundo, quia in eo qui peccat ex infirmitate, seu ex passione, voluntas inclinatur ad actum peccati, quoadiu passio durat: sed statim abeunte passione, quae cito transit, voluntas recedit ab illa inclinatione, & redit ad propositum bonum, praenitens de peccato commissio: sed in eo qui peccat ex malitia, voluntas inclinatur in actum peccati manente habitu qui non transit, sed perseuerat, ut forma quaedam iam immanens & connaturalis facta, unde qui sic peccat, perseuerat in voluntate peccandi, & non de facili ponit eam. & ideo Philo. in 7. Ethico. inter paratum comparat ei, qui continet ab infirmitate grauat, puta, dysisico vel hydroptico incontinentem autem ei, qui certis temporibus affligitur, & non continet, sicut epileptico. & sic manifestum est, quod gra-

uius & periculosius peccat, qui peccat ex malitia, quam qui peccat ex infirmitate. Tertio, quia ille qui peccat ex infirmitate, habet voluntatem ordinatam in bonum finem: bonum enim proponit & quaerit, sed interdum recedit a proposito propter passionem: sed ille qui peccat ex malitia, habet voluntatem ordinatam in malum finem. habet, n. firmatum propositum ad peccatum. Manifestum est autem, quod finis in appetibilibus, & operabilibus: se habet sicut principium in speculatiuis, ut Philo. dicit in 2. Physic. Ille autem grauissime ignorat & periculosissime, qui errat circa principia: quia talis non potest reduci per aliqua principia priora. Ille autem qui errat tantum circa conclusiones, potest reduci per principia, in quibus non errat. Sic ergo grauissime & periculose peccat, qui peccat ex malitia, & non potest de facili reuocari: sicut reuocatur ille qui peccat ex infirmitate, in quo ad minimum manet bonum propositum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod frigidus ibi vocatur infidelis, qui aliquam excusationem habet ex hoc quod per ignorantiam peccat, secundum illud Apostoli. 1. Tim. 1. Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea. Tepidus autem vocatur Christianus peccator, qui in eodem genere peccati grauius peccat, secundum illud Apostoli. ad Hebr. 10. Quato putatis deteriora mereri supplicia, qui sanguinem testamenti pollutum duxerit &c. unde auctoritas ista non est ad propositum.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod secundum glossam, uir ibi dicitur aliquis discretus & strenuus, qui est aliquando peccet: tamen ex ipso peccato sumit occasionem boni, puta, humilitatis & maioris cautela. Mulier autem ibi dicitur, aliquis indiscretus, qui ex bono quod facit, sumit occasionem sui periculi, dum ex eo per superbiam deijcitur, vel potest dici secundum litteralem sensum, quod melior est iniquitas uiri, i. uir iniquus ad commorandum, quam mulier beneficiens. Facilius, n. homo praecipitaretur in peccatum ex familiari conuersatione cum bona muliere, quam cum malo uiro. & hoc patet per hoc quod praemittitur, in medio mulierum noli commorari, & per illud quod sequitur, & mulier confundes in opprobrium. unde hoc est ad propositum.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod ille qui est remissus in benefaciendo, incomparabiliter melior est, quam ille qui malum facit. & ex hoc ipso contingit quod peccator consideras malum suum, quandoque vehementer ita contra illud mouetur, quod ad feruorem perfectionis proficit: sed ille qui operatur bonum, licet remisse, non habet aliquid quod multum horrere debeat. unde magis quiescit in statu suo, & non ita de facili transferat ad meliora.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod ille qui peccat ex infirmitate, licet dum peccat non iuuetur ex scientia, & bono proposito: tamen de facili potest postmodum iuari paulatim consuefcendo, & resistere potest passioni: sed ille qui peccat ex malitia difficile reducit, sicut ille est qui errat circa principia, ut dictum est.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod impulsio quae est ex passione, dimiuit peccatum, quia est quasi ex exteriori impulsio autem quae est ex voluntate, auget peccatum. Quanto enim motus uoluntatis est uehementior ad peccandum, tanto grauius peccat: habitus autem facit motum uoluntatis uehementiorem. & ideo ille qui peccat ex habitu, grauius peccat.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod habitus uirtutis vel uicii, est forma animae rationalis: omnis autem forma est in aliquo secundum modum recipiens. De natura autem rationalis creaturae est, quod sit arbitrio libera. Nam habitus

Lib. 2. ca. 8. 89. tom. 7.

Glo. ordina. ria ibi.

In corp. ar.



habitus virtutis vel vitij non inclinat voluntatem ex necessitate, sic quod aliquis non possit contra rationem habitus operari: sed difficile est operari contra id, ad quod habitus inclinat.

ARTICVLVS XIII.

Utrum omne peccatum ex malitia, sit peccatum in Spiritum sanctum.

Secunda secundum quod dicitur q. 14. art. 1.

Quartodecimo quaeritur, utrum omne peccatum ex malitia, sit peccatum in Spiritum sanctum. & videtur quod non. Peccatum enim in Spiritum sanctum est peccatum oris, ut patet per id quod dicitur Matth. 12. Qui dixerit contra Spiritum sanctum verbum &c. Peccatum autem ex malitia potest esse cordis & operis, ergo non omne peccatum ex malitia, est peccatum in Spiritum sanctum.

Lib. 2. sent. dist. 43.

Præter. Peccatum in Spiritum sanctum est speciale genus peccati, habet enim determinatas species, ut patet per Magistrum. 43. dist. 2. lib. Sententiarum. scilicet obstinationem, desperationem, & huiusmodi: sed peccatum ex malitia non est speciale genus peccati. Cōtingit, n. secundum quodlibet genus peccati peccare ex malitia, sicut ex infirmitate, & ex ignorantia. ergo non omne peccatum ex malitia, est peccatum in Spiritum sanctum.

Lib. 2. sent. dist. 43.

Præter. Peccatum in Spiritum sanctum est peccatum blasphemiae, ut patet per id quod habetur Lucæ 11. Et autem qui in Spiritum sanctum blasphemauerit non remittetur: sed blasphemia est quoddam speciale peccatum. Cum ergo peccatum ex certa malitia non sit speciale peccatum, quia inuenitur in quolibet genere peccati, videtur quod non omne peccatum ex malitia, sit peccatum in Spiritum sanctum.

Episto. 50. non remote a sine illius tom. 2.

Præter. Peccatum ex malitia dicitur cui cōplacet malitia propter se, sicut pijs placet bonitas propter se, ut Magister dicit 43. dist. 2. lib. Sentent. sed ex hoc quod alicui placet virtus propter se, non cōstituitur aliqua determinata species virtutis. ergo nec ex hoc quod alicui placet malitia propter se, constituitur aliqua determinata species peccati: & sic cum peccatum in Spiritum sanctum sit determinata species peccati, videtur quod non omne peccatum quod est ex malitia, sit peccatum in Spiritum sanctum.

Lib. 2. sent. dist. 43.

Præter. Aug. dicit ad Bonifacium comitem, quod omne peccatum, quocūque modo homo se alienauerit a Deo vsq; ad finem vite suæ, est peccatum in Spiritum sanctum: sed hoc contingit de peccato etiam, quod est ex infirmitate & ignorantia. ergo non est idem peccatum in Spiritum sanctum, & peccare ex malitia.

4. cap. p. 4. non remote principio.

Præter. Magister dicit in 2. Sentent. quod illi peccant in Spiritum sanctum, qui putant suam malitiam exuperare bonitatem diuinam: sed qui sic putant, errant, & omnes errantes ignorant ergo videtur quod peccatum in Spiritum sanctum magis sit peccatum ignorantiae, quam infirmitatis.

Præter. Aliquis dicitur peccare ex aliquo dupliciter: uno modo, sicut ex potentia, vel habitu, aut dispositione elicente actum: alio modo, sicut ex fine mouente: sed non potest dici quod peccans in Spiritum sanctum, peccet ex malitia sicut ex habitu vel dispositione elicente actum, quia sic omne peccatum esset in Spiritum sanctum. Nec iterum sicut ex fine mouente, quia malitia, in quantum est malitia: non potest esse finis mouens. Nullum enim intendens ad malum operatur, ut Dionysius dicit 4. ca. de diu. no. Si autem malitia dicitur mouens propter bonū apparens, cur cōi-

gitur, sic omne peccatum esset ex malitia: quia in cōni peccato est mouens aliquod bonum apparens, quod est cōiunctum malo. Non ergo peccatum in Spiritum sanctum est idem, quod peccatum ex malitia.

Præter. Duplex est malitia. scilicet malitia contracta, prout Beda ponit eam vnum de quatuor, quæ consequuntur ex peccato primi parentis: est etiam malitia acta, quæ est peccatum actuale. sed peccatum in Spiritum sanctum non potest dici peccatum ex malitia contracta, quia malitia contracta ad defectum & infirmitatem naturæ pertinet, & sic peccatum in Spiritum sanctum esset peccatum ex infirmitate. Neque etiam ex malitia acta, quia sic oporteret quod ante peccatum in Spiritum sanctum semper præcederet peccatum aliquod actuale, quod non est verum in omni specie peccati in Spiritum sanctum. Non ergo peccatum in Spiritum sanctum est peccatum ex malitia.

Præter. Peccatum in Spiritum sanctum dicitur a Magistro, quod non facile remittitur: sed hoc conuenit cuilibet peccato quod procedit ex habitu. Dicit enim Aug. in lib. Confessionum, quod ex peruersa voluntate sequitur libido, ex libidine consuetudo peccandi, ex consuetudine necessitas. ergo omne peccatum quod est ex habitu, etiam si non sit ex malitia, sed ex infirmitate vel ignorantia, est peccatum in Spiritum sanctum. nam habitus vitiosus ex consuetudine causatur. Non ergo idem est peccare in Spiritum sanctum, & peccare ex malitia.

SED CONTRA est, quod Magister dicit 43. di. 2. libri Sentent. quod ille in Spiritum sanctum peccat, cui malitia propter seipsum placet: sed talis dicitur peccare ex malitia. ergo idem est peccare ex malitia, & peccare in Spiritum sanctum.

Præter. Sicut patri appropriatur potentia, & filio sapientia, ita Spiritui sancto appropriatur bonitas: sed ille qui peccat ex infirmitate, quæ opponitur potentie dicitur peccare in patrem, & ille qui peccat ex ignorantia quæ opponitur sapientie, dicitur peccare in filium. ergo ille qui peccat ex malitia quæ opponitur bonitati, dicitur peccare in Spiritum sanctum.

RESPON. Dicendum, quod de peccato in Spiritum sanctum multipliciter aliqui sunt locuti. Nam sancti doctores qui fuerunt ante Aug. scilicet Hil. Amb. Hier. & Chrysostomus. dixerunt, quod peccatum in Spiritum sanctum dicitur, cum aliquis Spiritum sanctum blasphemat: siue Spiritum sanctus accipitur essentialiter, prout tota Trinitas potest dici etiam Spiritum sanctus: siue accipitur personaliter: secundum quod est tertia in trinitate persona. Et hoc satis consonare videtur literæ euan-gelij, vnde hæc quaestio sumit originem. Nam cū Pharisæi dicerent Christum in Belzebub eijcere demonia, & diuinitatem Christi, & Spiritum sanctum per quem Christus operabatur blasphemabāt, attribuētes principii demoniorū quod Christus virtute suæ diuinitatis, aut per Spiritum sanctum operabatur. vnde & peccatum in Spiritum sanctum in euangelio cōtraponitur peccatum quod est in filium, id est, quod est in humanitatem Christi. Sed quia dicitur quod peccatum in Spiritum sanctum non remittitur, neque in hoc seculo, neque in futuro, sequi videtur quod quicūque blasphemat Spiritum sanctum, vel diuinitatem Christi, nunquam sui peccati remissionem habere posset, ut Aug. obijcit in lib. de Verbo Domini: cum tamen Iudeis & Hæreticis blasphemantibus diuinitatem Christi & Spiritum sanctum, non denegeretur baptisimus, in quo datur remissio peccatorum. & ideo Aug. in li. de Sermo-

ne Domini in monte, peccatum in Spiritum sanctum videtur restringere ad eos, qui post agnitam veritatem & sacramentorum susceptionem, blasphemant Spiritum sanctum, non solum verbis, ut infideles, blasphemando ipsam personam Spiritum sancti: sed etiam vel corde inuidentes veritati & gratiæ quæ est a Spiritu sancto, vel etiam opere impugnant. Nec obstat quod Pharisæi, quibus Dominus talia loquebatur, infideles erant nondum fidei sacramentis imbuti: quia Dominus non intendebat dicere quod ipsi adhuc peccarent in Spiritum sanctum irremissibiliter, cum ipse subdat, Aut facite arborem bonam, & fructum eius bonum &c. sed intendebat eos monere ne blasphemando sicut faciebant, ad gradum irremissibilis peccati quandoque peruenerint. Sed contra hoc iterum obijcit Aug. in lib. de Verbo Domini, quia Dominus non dicit quod ei qui peccauerit in Spiritum sanctum non fiat remissio in baptisimato: sed quod non fiat remissio in hoc seculo vel futuro quocūque modo. vnde hoc peccatum non videtur magis pertinere ad baptizatos, quam ad alios: cū tamen nulli peccati si penituerit, in ecclesia penitentia denegetur. & ideo hanc sententiam retractat in lib. Retractionū, addens quod tūc solum impugnat agnitæ veritatis, & inuidens fraternæ gratiæ, dicitur peccare in Spiritum sanctum, quando in hoc perseuerat vsque ad mortem. & ad huius euidentiam cōsiderandum, quod ipse circa hoc dicit in lib. de Verbo Domini. dicit enim ibi attendendum esse, quod non omne quod indefinite in Sacra scriptura proponitur, est vniuersaliter accipiendum. Sicut quod dicitur Ioan. 15. Si non venissem & locutus eis non fuisset, peccatum non haberent, non est sic intelligendum quasi nullam peccatum haberent: sed quia non haberent aliquod vnum peccatum, quod commiserunt continentendo prædicationem, & miracula Christi. Sic ergo etiam dicitur, Qui dixerit verbum contra Spiritum sanctum determinate, & similiter quod dicitur in Marco & Luca. Qui blasphemauerit in Spiritum sanctum &c. intelligendum est qui aliquo determinato modo blasphemauerit. Est autem attendendum, quod verbum contra Spiritum sanctum dicitur, non solum ore: sed etiam corde, & opere: & quod multa verba ad idem pertinentia vnum verbum dicuntur, sicut frequenter legitur in Prophetis verbum, quod locutus est Dominus ad Isaiam & Hieremiam. Manifestum est autem quod Spiritum sanctus charitas est, per charitatem autem fit remissio peccatorum in Ecclesia: & ideo remissio peccatorum est effectus appropriatus Spiritui sancto, secundum illud Ioan. 20. Accipite Spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata remittuntur eis. Ille ergo dicitur loqui uerbum irremissibile in Spiritum sanctum, qui corde, & ore, & opere sic remissioni peccatorum repugnat, ut in peccato perseueret vsque ad mortem. & ideo secundum Augustinum. in impenitentia perseuerans vsque ad mortem, est peccatum in Spiritum sanctum. Sicut autem remissio peccatorum appropriatur Spiritui sancto, ita & bonitas: vnde Magistri sequentes aliquo modo Augustinus. dixerunt, quod ille dicit uerbum & blasphemiam in Spiritum sanctum, qui peccat ex malitia, quæ contrariatur bonitati & Spiritui sancto. Sic ergo si loquamur de peccato in Spiritum sanctum secundum sententiam antiquorum sanctorum, vel et secundum sententiam Augustini. non omne peccatum ex malitia, est peccatum in Spiritum sanctum, sicut ex dictis potest esse manifestum. Si autem loquamur secundum dicta magistralia, quæ non sunt contemnenda,

Sermo. 11. aliquantulum a princ. to. 10.

Lib. 2. sent. dist. 43.

Lib. 2. sent. dist. 43.

Lib. 2. sent. dist. 43.

Sermo. 11. de verbis Domini a medio to. 10.

Sermo. 11. de verbis Domini a medio to. 10.

Opinio In sermo. cont. 10. Lib. 1. cap. 44. tom. 4.

sic dici potest, quod proprie loquendo de peccato in Spiritum sanctum, non omne peccatum ex malitia, est peccatum in Spiritum sanctum: Ille enim ex malitia peccare dicitur, ut supra dictum est. cuius voluntas per se inclinatur in bonum aliquod, quod habet malitiam annexam: quod quidem contingit dupliciter. Nam & in rebus naturalibus dupliciter aliquid mouetur, vel propter inclinationem, sicut graue deorsum, vel propter remotionem prohibentis, sicut aqua effunditur fracto vase. Sic ergo voluntas quandoque fertur per se in huiusmodi bonum, ex propria inclinatione habitus acquisiti: quandoque vero ex remotione eius, quod prohibebat a peccato, sicut spes & timor Dei, & alia dona Spiritus sancti, quibus homo retrahitur a peccato. vnde proprie ille peccat in Spiritum sanctum, cuius voluntas ex hoc tendit in peccatum, quia abijcit huiusmodi Spiritus sancti retinacula: propter quod & desperatio & presumptio, & obstinatio, & hmoi ponuntur species peccati in Spiritum sanctum, ut patet per magistrum. 43. di. 2. Sent. large tamē loquendo, etiam ille qui ex inclinatione habitus peccat, potest dici peccare in Spiritum sanctum: quia etiam ipse ex consequenti renititur bonitati Spiritus sancti.

In isto art. art. 12. & 13. precedent.

Lib. 2. sent. dist. 43.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod secundum sententiam antiquorum sanctorum patrum, peccatum in Spiritum sanctum est peccatum verbi, quo quis contra Spiritum sanctum blasphemat: secundum uero alias opiniones, oportet dicere quod etiam est quoddam uerbum, & cordis, & operis, quia & corde & opere aliquid dicimus, secundum illud 1. Cor. 12. Nemo potest dicere Dominus Iesus, nisi in Spiritu sancto, id est corde, ore, & opere, ut glo. ibidem exponit.

AD 2m dicendum, quod secundum expositionem antiquorum sanctorum, & etiam secundum expositionem magistralem, peccatum in Spiritum sanctum potest dici speciale genus peccati: dum tamē peccatum ex malitia accipitur proprie secundum quod aliquis peccat ex hoc, quod abijcit beneficia Spiritus sancti, quibus retrahitur a peccato: sed si accipitur peccatum ex malitia secundum quod est ex inclinatione habitus, sic non est speciale genus peccati: sed quadam peccati circumstantia, quæ potest in quolibet genere peccati inueniri. & similiter etiam est dicendum si peccatum in Spiritum sanctum sit finalis impenitentia, secundum expositionem Augustini.

In sermo. 11. de ver. Dom. tom. 10.

AD 3m dicendum, quod blasphemia in Spiritum sanctum secundum antiquos sanctos accipitur, prout est speciale peccatum oris, sed secundum Augustinum. & Magistros continetur sub blasphemia omnis repugnatio ad dona Spiritus sancti, siue fiat corde, siue ore, siue opere.

AD 4m dicendum, quod si alicui virtus complaceret propter se, propter considerationem alicuius superioris mouentis, ex hoc sequeretur ratio specialis virtutis. Sicut si aliquis delectaretur in castitate propter amorem Dei, hoc pertineret ad virtutem castitatis. & similiter etiam si alicui complaceat malitia propter contemptum spei vel timoris, hoc pertinet ad rationem specialium peccatorum. scilicet desperationis & presumptionis, quæ sunt species peccati in Spiritum sanctum.

AD 5m dicendum, quod ratio illa procedit secundum intentionem Augustini. sic autem peccatum in Spiritum sanctum, non est speciale genus peccati.

AD 6m dicendum, quod desperatus qui dicitur peccare in Spiritum sanctum, putat suam malitiam exuperare bonitatem diuinam, non quantum ad opinionem, sic enim peccaret peccato infidelitatis: sed quia se habet ad

Artic. 12. & 13. praed.

Li. 2. ca. 4. & ex. 1. & 2. c. 5.

In corp. art.

Lib. 1. c. 44. paulo a pri cip. tom. 4.

Q. 26. to. 4.

In. ferm. 11. de verb. do. a medio. 10.

bet ad modum ita putantis, in quantum ex consideratione suorum scelerum de diuina bonitate diffidit.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, qd sicut supra dictum est, aliquis potest dici ex malitia peccare, vno quidem modo, sicut ex habitu inclinante, secundum quod malitia dicitur habitus virtuti oppositus. Nec verum est quod quicq; peccat hoc modo, ex malitia peccet. No enim quicq; iniusta agit, iam habet habitum iniustitiae: cu homo ex iniustis operationibus ad habitum iniustitiae perueniat, vt dicitur in 2. Ethico. Alio modo, potest intelligi quod aliquis ex malitia peccet, quia vult bonum cui coniungitur malum, nec inclinatur ad illud ex aliqua passione, vel ignorantia: & sic etiam manifestum est, quod non ois peccans, ex malitia peccat.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, qd malitia contracta dicitur quaedam pronitas, quae ex corruptione fomitis nobis inest ad mala agenda, & sic non accipitur malitia, cum dicitur aliquis ex malitia peccare: sed accipitur malitia p malitia acta secundum quod ipsa interior electio dicitur malitia. & sic intelligendum est, quod semper cum aliquis peccat ex malitia: est interior actus peccati qui dicitur malitia, ex qua pcedit exterior actus pccati.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, qd peccatu qd fit ex inclinatione habitus, habet quidem aliquam rationem vt possit dici peccatum in Spiritum sanctum: sed & alijs modis peccatum in spiritum sanctu accipi potest, vt dictum est.

ARTICVLVS XV.

Vtrum peccatum in spiritum sanctum possit remitti.

QVINTODECIMO quaeritur, vtrum peccatum in Spiritum sanctum possit remitti. & videtur quod non. Dicitur. n. Matth. 12. quod qui dixerit verbum contra Spiritum sanctum non remittetur ei, neque in hoc saeculo, neque in futuro. ergo peccatu in Spiritum sanctum nuquam remittitur. Sed dicendum, qd dicitur no remitti, qd de difficili remittit. ¶ 2 Sed contra est, quod dicitur Matth. 3. Qui blasphemauerit in Spiritum sanctum, non habet remissionem in aeternum: sed reus erit aeterni delicti. Non autem est reus aeterni delicti, cuius peccatum dimittitur. ergo peccatum in Spiritum sanctum nullo modo remittit. ¶ 3 Praet. Pro omni peccato quod dimittitur est orandum: sed pro peccato in Spiritum sanctum no est orandum. Dicitur enim 1. Ioan. vlt. Est peccatum ad mortem, non pro eo dico vt oret quis. ergo peccatum in Spiritum sanctum nullo modo remitti potest.

¶ 4 Praet. Aug. dicit in lib. de Sermo. Domini in monte, quod tanta est labes huius peccati, quod humilitatem deprecandi subire non potest. sed cum initium peccati sit superbia, vt dicitur Eccl. 1. nullum peccatum potest sanari, nisi per humilitatem: quia contraria contrarijs curantur. ergo peccatum in spiritum sanctum, non potest remitti.

¶ 5 Praet. Aug. dicit in lib. 83. Quaestionum, quod peccata imbecillitatis & ignorantiae sunt venialia, no autem peccatum malitiae: sed dicitur venialia, quia sunt remissibilia. ergo peccatum ex malitia, quod est in Spiritum sanctum non est remissibile.

SEP CONTRA est, quod dicitur Ioan. 12. quod omne peccatum, & blasphemiam remittetur hominibus.

¶ 2 Praet. Nullus peccat ex eo quod non sperat se posse prosequi, quod est impossibile. Si ergo impossibile esset aliquod peccatum remitti, deperans de remissione illius peccati no peccaret, quod patet esse falsum.

¶ 3 Praet. Aug. dicit quod de nemine desperandum est.

quandiu est in via: sed nullum peccatum trahit hominem extra statum viae. ergo de nullo homine est desperandum, & sic omne peccatum est remissibile.

RESPON. Dicendum, qd veritas huius quaestionis ex praemisssis potest esse manifesta. Si enim accipiat peccatum in Spiritum sanctum secundum acceptionem Aug. sic planum est, quod peccatum in Spiritum sanctum nullo modo remitti potest. Ex quo enim homo in peccato perseuerat vsq; ad mortem etiam absq; poenitentia, nullo modo, peccatum ei remittitur, loquendo de peccatis mortalibus: secundum quae attenditur impoenitentia, quam Aug. ponit esse peccatum in Spiritum sanctum. Sunt tamen aliqua peccata leuia & venialia, quae remittuntur in futuro saeculo, vt Greg. dicit. Secundum autem alias acceptiones peccatum in Spiritum sanctum, no dicitur irremissibile, quia videlicet nullo modo remittatur: sed quia remittitur difficilius, & hoc dicitur duplici ratione. Primo quidem ex parte poenae, vt peccatum dicatur remissibile, quod habet aliquam excusationem, vt minus debeat puniri: sicut calor dicitur remitti quando diminuitur. & hoc modo, peccatum quod ex ignorantia, vel infirmitate committitur, dicitur esse remissibile, quia ignorantia & infirmitas alleuiant peccatum: non autem malitia. Similiter etiam aliquam excusationem habere videbatur, qui contra Christi humanitatem blasphemabant, dicentes eum potatorem vini esse, quia ex infirmitate carnis eius mouebantur ad blasphemandum: sed illi qui blasphemant diuinitatem Christi, vel virtutem Spiritus sancti nihil excusationis habent, quod eorum peccatum alleuiet. Alio modo, potest dici irremissibile quantum ad culpam. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod in rebus inferioribus dicitur aliquid impossibile, per priuationem potentiae actiuae inferioris: licet non excludatur potentia diuina. Sicut si dicamus, quod Lazarus resurgere est impossibile sublati vitae principio creato: non tamen per hoc excludimus quod Deus eum resuscitare no possit. In eo autem qui peccat in Spum sanctu, abijciuntur adminicula remissionis peccati, in quantum aliquis cotemnit Spum sanctu & dona eius, quibus fit remissio peccatorum in ecclesia. & similiter ille qui peccat ex malitia per inclinationem habitus, habet ignorantiam debiti finis, per quem posset reduci ad bonu, vt supra dictum est. & ideo secundum huiusmodi acceptiones, peccatum in Spiritum sanctum dicitur irremissibile: quia sunt ablata illa remedia, quibus homo iuuatur ad remissionem peccati: non tamen est irremissibile, si consideretur virtus diuinae gratiae tamquam actiuum principium, & status liberi arbitrij no dum confirmati in malo, sicut principium materiale.

Ad PRIMVM ergo dicendum, qd intellectus est: No remittitur in hoc saeculo neque in futuro, diuersimode, secundum sententiam Aug. & aliorum, sicut dictu est: Chrylost. tamen facilius se expedit referens ad hoc, qd Iudaei pro blasphemijs in Christu illatis passuri erant poenam, & in hoc saeculo per romanos, & in futuro saeculo in damnatione inferni.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, qd peccatum in Spiritum sanctu dicitur aeternum delictum, quia quantum est de se, aeternitatem habet: sed ex misericordia Dei finiri potest. Sicut & charitas dicitur nuquam excidere, quantum est de se, licet quandoq; excidat ex vitio peccatis.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, qd peccatum ad mortem potest intelligi quo aliquis vsq; ad mortem perseuerat & sic pro tali non est orandum, quia suffragia non profunt damnatis.

¶ 2 Sed contra est, quod dicitur Matth. 12. quod qui dixerit verbum contra Spiritum sanctum non remittetur ei, neque in hoc saeculo, neque in futuro. ergo peccatum in Spiritum sanctum nuquam remittitur.

¶ 3 Praet. Pro omni peccato quod dimittitur est orandum: sed pro peccato in Spiritum sanctum no est orandum. Dicitur enim 1. Ioan. vlt. Est peccatum ad mortem, non pro eo dico vt oret quis. ergo peccatum in Spiritum sanctum nullo modo remitti potest.

¶ 4 Praet. Aug. dicit in lib. de Sermo. Domini in monte, quod tanta est labes huius peccati, quod humilitatem deprecandi subire non potest. sed cum initium peccati sit superbia, vt dicitur Eccl. 1. nullum peccatum potest sanari, nisi per humilitatem: quia contraria contrarijs curantur. ergo peccatum in spiritum sanctum, non potest remitti.

¶ 5 Praet. Aug. dicit in lib. 83. Quaestionum, quod peccata imbecillitatis & ignorantiae sunt venialia, no autem peccatum malitiae: sed dicitur venialia, quia sunt remissibilia. ergo peccatum ex malitia, quod est in Spiritum sanctum non est remissibile.

SEP CONTRA est, quod dicitur Ioan. 12. quod omne peccatum, & blasphemiam remittetur hominibus.

¶ 2 Praet. Nullus peccat ex eo quod non sperat se posse prosequi, quod est impossibile. Si ergo impossibile esset aliquod peccatum remitti, deperans de remissione illius peccati no peccaret, quod patet esse falsum.

¶ 3 Praet. Aug. dicit quod de nemine desperandum est.

¶ 4 Praet. Aug. dicit in lib. de Sermo. Domini in monte, quod tanta est labes huius peccati, quod humilitatem deprecandi subire non potest. sed cum initium peccati sit superbia, vt dicitur Eccl. 1. nullum peccatum potest sanari, nisi per humilitatem: quia contraria contrarijs curantur. ergo peccatum in spiritum sanctum, non potest remitti.

¶ 5 Praet. Aug. dicit in lib. 83. Quaestionum, quod peccata imbecillitatis & ignorantiae sunt venialia, no autem peccatum malitiae: sed dicitur venialia, quia sunt remissibilia. ergo peccatum ex malitia, quod est in Spiritum sanctum non est remissibile.

SEP CONTRA est, quod dicitur Ioan. 12. quod omne peccatum, & blasphemiam remittetur hominibus.

¶ 2 Praet. Nullus peccat ex eo quod non sperat se posse prosequi, quod est impossibile. Si ergo impossibile esset aliquod peccatum remitti, deperans de remissione illius peccati no peccaret, quod patet esse falsum.

¶ 3 Praet. Aug. dicit quod de nemine desperandum est.

D. 1142

damnatis, qui sine poenitentia decedunt. Si autem intelligatur peccatum ad mortem. i. quod ex malitia contractum, sic no prohibetur quin aliquis pro eo oret: sed non quicq; quia non quicq; est tanti meriti, vt orando ei gratiam impetrare possit, quia sanatio taliu est quasi miraculosa: sicut si diceretur pro suscitatioe mortui, no dico vt oret quis pro eo. i. quicq;: sed aliquis magni meriti apud Deum.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, qd verbu illud est intelligendu: quia tales de facili humiliari no possunt, no q oino no possunt.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, qd veniale tripliciter dicitur. Vno modo, ex genere: sicut verbum otiosum dicitur peccatum veniale. Alio modo, ex euentu, sicut dicitur peccatum veniale motus concupiscentiae sine consensu. Tertio modo, dicitur veniale ex causa: quia. l. habet causam veniaem quae alleuiat peccatum. & hoc modo, intelligendum est quod peccatum imbecillitatis & nescientiae sunt venialia: non autem peccatum industriae siue malitiae.

QVAESTIO IIII.

De Peccato originali.

In octo articulos diuisa.

¶ Primo Enim quaeritur, vtrum aliquod peccatum ex origine contrahatur.

¶ Secundo, Vtrum peccatum originale sit concupiscentia.

¶ Tertio, Vtrum originale peccatum sit in carne vel in anima, sicut in subiecto.

¶ Quarto, Vtrum peccatum originale per prius sit in potentia animae, quam in essentia.

¶ Quinto, Vtrum prius sit in voluntate, quam in alijs potentijs.

¶ Sexto, Vtrum deriuetur in omnes, qui seminaliter procedunt ab Adam.

¶ Septimo, Vtrum illi qui materialiter nascuntur ab Adam contrahant originale.

¶ Octauo, Vtrum peccata proximorum parentum trahant in posteros.

Vtrum peccatum aliquod ex origine contrahatur.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVAESTIO est de peccato originali. & primo quaeritur, vtrum aliquod peccatum ex origine contrahatur. & videtur quod non. Dicitur. n. Eccl. 15. Ante hominem vita & mors, bonu & malum, quodcuq; voluerit dabitur ei. Ex quo pot accipi, qd peccatum, quod est spiritualis mors animae, in voluntate consistit: sed nihil quod homo contrahit ex origine sua, consistit in eius voluntate. ergo nullu peccatum contrahit homo ex sua origine.

¶ 2 Praet. Accidens non traducitur, nisi per traductionem sui subiecti: subiectum autem peccati est anima rationalis. Cum ergo anima rationalis non traducatur per originem, vt habetur in lib. de Eccles. dogmatibus, videtur qd neque aliquod peccatum per originem contrahatur. Sed dicendum, qd licet subiectum peccati no traducatur: traducitur tamen caro, quae est causa peccati.

¶ 3 Sed contra, Ad traductionem accidentis non sufficit traditio eius, quod non est sufficiens causa: quia ea posita, non ponitur effectus: sed caro non est sufficiens causa peccati, quia quantumcuq; caro alleuiat ad peccandum, in potentate tamen voluntatis est assenti-

Cap. 14. to. 3. inter ope 12 August.

re vel non assentire. & sic ipsa voluntas est sufficiens causa peccati: sed voluntas no traducitur. ergo traditio carnis no sufficit ad traductionem alieni peccati. ¶ 4 Praet. Peccatum secundum quod nunc accipitur, est cui debetur poena & increpatio: sed nulli defectui ex origine contracto debetur increpatio & poena. Sicut enim dicit Philoso. in 3. Ethic. Si quis est caecus ex infirmitate non increpatur: increpatur autem si sit caecus ex ebrietate. ergo nullus defectus, qui ex origine contrahitur, habet rationem peccati.

¶ 5 Praet. August. in 1. de lib. ar. distinguit duplex malum, vnum quod agimus, quod est malum culpae, & aliud quod patimur, quod pertinet ad malum poenae: sed omnis defectus qui est ex alio, habet rationem passionis. Nam passio est effectus illatioq; actionis. ergo nihil quod contrahitur per originem ex alio habet rationem peccati: sed solum rationem poenae.

¶ 6 Praet. In lib. de Ecclesiasticis dogmatibus dicitur, Bona est caro nostra, vt pote a bono Deo creata: sed bonum non est causa mali, secundum illud Matth. 7. No potest arbor bona fructus malos facere. ergo peccatu originale non contrahitur per carnis originem.

¶ 7 Praet. Plus dependet anima a carne postquam ei est vnita, qm in ipsa eius vnitione: sed postquam anima ia est carni vnita, non potest infici a carne, nisi per suum consensum. ergo neque in ipsa vnitione, peccatu ergo originale non potest contrahi per carnis originem.

¶ 8 Praet. Si origo carnis vitiosa peccatum causat in anima, quanto origo fuerit magis vitiosa, tato maius peccatum causabit: sed in illis qui nascuntur ex fornicatione magis est vitiosa origo, quam in illis qui nascuntur ex legitimo matrimonio. Sequeretur ergo qd illi qui ex fornicatione nascuntur, maius peccatum contrahant nascendo, quod patet esse falsum, quia non debetur eis maior poena.

¶ 9 Praet. Si peccatum originale contrahitur per carnis originem, hoc non est nisi in quantum caro est corrupta. Aut ergo illa corruptio est moralis, aut naturalis: sed moralis esse non potest, quia corruptionis moralis subiectum non est caro: sed anima. Similiter autem nec naturalis, quia sequeretur quod inficeret animam naturali actione, id est per qualitates actiuas & passiuas, quod patet esse falsum. Nullo ergo modo, peccatum contrahitur per carnis originem.

¶ 10 Praet. Defectus qui consecutus est ex peccato primi parentis est carentia originalis iustitiae, vt Ansel. dicit. & sic cum originalis iustitia sit quiddam spirituale, sequitur quod defectus praedictus sit etiam spiritualis. Corruptio autem carnis est quiddam corporale. Spiritualia autem & corporalia sunt diuersorum generum, & sic spirituale non potest causare effectum corporalem. Non ergo ex peccato primi parentis potuit causari corruptio in carne nostra, ex qua in nobis peccatum per originem transfunderetur.

¶ 11 Praet. Secundum August. peccatum originale est carentia originalis iustitiae. Aut ergo originalis iustitia conueniebat animae primi hominis naturaliter ex sua creatione, aut fuit donum superadditu ex diuina liberalitate. Si autem fuit animae naturalis, numquam eam amisisset peccando: quia vt Dionys. dicit 4. capite de di. no. data naturalia etiam in daemoneibus permanferunt. & sic etiam omnes homines originale iustitiam haberent: quia quod est naturale vni animae, est omnibus animabus naturale. & ita nullus nasceretur cum peccato originali, id est, cum carentia originalis iustitiae. Si autem fuit iustitia illa donum superadditu

Lib. 3. c. 1. a med. to. 5.

Li. 1. 1. prin. lib. tom. 1.

Ca. 76. inter opera Aug. to. 3.

In li. de conceptu virginali. c. 23. & 26.

Ansel. in li. de conceptu virginali. ca. 2. 3. & 26.

Cap. 4. p. 4. a medio.



ditum ex liberalitate diuina, aut ergo Deus animæ ho- minis nascentis illud donum dat, aut non: si dat, non nascitur homo cum carentia originalis iustitiæ, ne- que potest anima eius per carnem infici. Si autē non datur a Deo, hoc non videtur ei esse imputandum: sed Deo, qui non dedit, nullo ergo modo homo per origi- nem peccatum contrahere potest.

¶ 12 Præt. Anima rationalis non superuenit alicui for- mæ præexistenti, quia non adueniret materiæ tãquam forma substantialis: sed tamquam materia accidenta- lis, quæ aduenit subiecto iam existenti in actu. Opor- tet ergo quod adueniente anima rationali, deficiant oēs formæ præexistentes, & p cõsequēs oia accidentia. Cessat ergo & ipsa corruptio feminis si qua inerata, generat. Nō ergo aia adueniēs p carnē inquinari pōt.

¶ 13 Præt. Motus sequitur naturam elementi prædomi- nantis in corporibus mixtis, & per cõsequens omnes proprietates consequuntur illud, quod prædomina- tur in composito: sed anima prædominatur corpori in homine, qui ex utroque componitur, anima autē ex sua origine habet puritatem. licet ergo caro ex sua origine aliquam impuritatem contrahat, videt tñ q homo nascens nō debeat dici infectus peccato: sed pur⁹.

¶ 14 Præt. Peccatum est cui aliqua pœna debetur: sed peccato quod per originem contrahitur, non debetur aliqua pœna. Nam carentia visionis diuinæ, quæ com- munitè assignatur ei pro pœna, non videtur esse ali- qua pœna: quia si homo moreretur absque omni pec- cato, & gratiam non haberet, non posset peruenire ad visionem diuinam, in qua consistit vita æterna, secun- dum illud Ioan. 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum verum Deum, & Apost. dicit Roman. 6. gratia Dei vita æterna. Non ergo est aliquod peccatū, qd per originem contrahatur.

¶ 15 Præt. Sicut causa prima est nobilior q̄ secunda, ita causa secunda est nobilior q̄ effectus: sed si peccatum traducitur a primo parente, corruptio consecuta est in carne per animam primi hominis peccantis, & ex carne perducitur ad animam hominis, qui nascitur ex Adam. & sic anima primi hominis est, sicut causa pri- ma: caro autem sicut causa secūda, & anima hominis generati sicut effectus vltimus. Sic ergo anima primi hominis erit nobilior, & caro nobilior q̄ anima homi- nis generati, quod est inconueniens, non ergo pecca- tum potest traduci per originem.

¶ 16 Præt. Nihil agit, nisi in quantum est actu: sed in se- mine non est actu peccatum. Non ergo per semen de- cisum anima infici potest aliquo peccato.

¶ 17 Præt. Non potest esse idem causa infectionis pec- cati, & meriti: sed actus generationis aliquādo potest esse meritorius, puta cum aliquis in gratia existens, ad uxorem accedit causa generandę proles, vel debiti red- dendi. non ergo ex hoc poterit causari infectio pec- cati in prole.

¶ 18 Præt. Causa particularis non inducit effectum vni- uersalem: sed peccatum Adæ fuit quoddam particu- lare. non ergo potuit inficere totam humanam natu- ram aliquo peccato.

¶ 19 Præt. Dominus dicit Ezech. 8. Omnes animę meę sunt, filius non portabit iniquitatem patris. portaret autem si pro peccato primi hominis hi, qui ab eo na- scuntur, damnarentur. Non ergo peccatum in poste- ros Adæ traducitur propter eius peccatum.

Sed contra est, quod dicitur ad Roman. 5. Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intra- uit: sed non per imitationem, quia sic per diabolū pec-

catum in mundum intrauit, secūdam illud Sap. 1. In- uidia diaboli mors introiuit in orbem terrarum. Imi- tatur autē illū, qui sunt ex parte eius. ergo per originē vitiatā, peccatū a primo homine in posteros deriuat. ¶ Præt. Aug. dicit. 1. 4. de ciu. Dei, quod primus homo sponte deprauatus genuit filios deprauatos: sed de- prauatio nō fit nisi per peccatum. ergo filij Adam ex sua origine peccatum contrahunt.

RESPON. Dicendum, q̄ Pelagiani negauerunt ali- quod peccatum per originem posse traduci: sed hoc ex magna parte excludit necessitatem redemptionis factę per Christū, quæ maxime videtur necessaria fuis- se, ad abolendam infectionē peccati, quæ a primo par- te in totam eius posteritatem deriuata est, dicite Apo- sto. ad Roma. 5. quod sicut per vniū delictum proces- sum est in omnes homines in condemnationem, sic & per vnias iustitiam in omnes homines in iustifica- tionem vitæ. Excluditur etiam necessitas pueros bap- tizandi, quod tamen communis ecclesię consuetu- do habet ab Apostolis deriuata, vt Diony. dicit in Ec- cles. Hierar. & ideo simpliciter dicendum est, quod pec- catum traducitur per originem a primo parēte in po- steros. Ad cuius eniditiam considerandum est, quod aliquis homo singularis dupliciter potest considera- ri, uno modo, secūdam quod est quædam persona singularis: alio modo, secūdam quod est pars alicuius collegij, & utroq; mō, ad eum potest aliquis actus pertinere. pertinet enim ad eum in quantum est singu- laris persona ille actus, quem proprio arbitrio & per seipsum facit: sed in quantum est pars collegij, potest ad eum pertinere actus aliquis, quem per seipsum nō facit nec proprio arbitrio: sed qui fit a toto collegio, vel a pluribus de collegio, vel a principe collegij: sicut illud quod princeps ciuitatis facit, dicitur ciuitas facere, vt Philoso. dicit. huiusmodi enim collegiū ho- minum reputatur quali vnus homo, ita quod diuersi homines in diuersis officijs constituti sunt quasi di- uersa mēbra vnus corporis naturalis, vt Apoſto. in- ducit de membris ecclesię. 1. ad Cor. 12. Sic ergo tota multitudo hominum a primo parente humanam na- turam accipientium, quasi vnum collegium, vel potius sicut vnum corpus vnus hominis consideranda est: in qua quidem multitudine vnusquisq; homo, et ipse Adam potest considerari, vel quasi singularis per- sona, vel quasi aliquod membrum huius multitudi- nis, quæ per naturalem originem deriuatur ab vno. Est autem considerandum, quod primo homini in sua institutione datum fuerat diuinitus quoddam super- naturale donum. s. originalis iustitia, per quam ratio subdebatur Deo, & inferiores vires rationi, & corpus animæ. hoc autem donum non fuerat datum primo homini, vt singulari personæ tatum: sed ut cuidā prin- cipio totius humanæ naturæ, vt. s. ab eo per originem deriuaretur in posteros. hoc autē donum acceptū pri- mus homo per liberum arbitrium peccans amisit eo tenore, quo sibi datum fuerat. s. pro se, & pro tota sua posteritate. Defectus ergo huius doni totam eius po- steritatem consequitur. & sic iste defectus eo modo, traducitur in posteros, quo modo traducitur huma- na natura: quæ quidem traducitur non quidem s̄m se totā, sed s̄m aliquā sui partē. s. s̄m carnē, cui Deus ani- mām infundit. & sic sicut anima diuinitus infusa perti- net ad naturā humanā, ab Adam deriuatā propter car- nē, cui cōiungitur: ita & defectus prædictus pertinet ad animam propter carnē, quæ ab Adā propagatur, nō solū s̄m corpulentā substantiā, sed etiā s̄m seminalem rationem

1. 2. q. 1. art. 1.

Cap. 4. mulier. mores. illius.

Lib. 1. de nup. & con- cup. cap. 10. tom. 7.

D. 1006. B. In corp. art.

In corp. art.

In corp. art.

D. 1007.

rationem; id est, non solum materialiter: sed sicut ab actiuo principio. sic enim filius accipit a patre naturā humanam. Si ergo consideretur iste defectus hoc mō do per originem in istum hominem deriuatus, secun- dum illud quod iste homo est quædam persona singu- laris, sic huiusmodi defectus non potest habere ratio- nem culpæ, ad cuius rationem requiritur quod sit vo- luntaria: sed si consideretur iste homo generatus si- cut quoddam membrum totius humanæ naturæ a primo parēte propagatæ, ac si oēs hoies essent vnus hō, sic habet rationem culpæ propter voluntarium eius principium, quod est actuale peccatum primi paren- tis. sicut si dicamus quod motus manus ad homici- dium perpetrandum, secūdam quod manus per se cõsideratur, non habet rationem culpæ: quia manus de necessitate mouetur ab alio: si autem consideretur vt est pars totius hominis, qui voluntate agit, sic ha- bet rationem culpæ: quia sic est voluntarius. Sicut er- go homicidium non dicitur culpa manus, sed culpa totius hominis: ita huiusmodi defectus nō dicitur esse peccatum personale, sed peccatum totius naturæ: nec ad personam pertinet nisi in quantum natura infi- cit personam. & sicut ad vnum peccatum faciendū di- uersæ partes hominis adhibentur. s. voluntas, ratio, manus & oculus, & huiusmodi, & tamen est vnum solum peccatum propter vnitatem principij. s. volun- tatis, a quo peccati ratio ad omnes actus partium de- riuatur: ita & ratione principij in tota natura huma- na consideratur, quasi vnum peccatum originale: pro- pter quod Apost. dicit Rom. 5. In quo omnes pecca- uerit. Qd s̄m Aug. pōt intelligi, in quo. s. primo homi- ne, vel in quo peccato primi hominis: vt peccatum primi hominis sit quasi commune peccatum omniū.

AD PRIMVM ergo dicendū, q̄ peccatum quod per originem cõtrahitur, dicitur voluntarium ratione sui principij, scilicet volūtatis primi parētis, vt dictū est. AD 2<sup>m</sup> dicendum, q̄ istud peccatum consequitur totam naturam humanā, vnde subiectum huius pec- cati est anima, secūdam quod est pars humanæ natu- ræ. & ideo sicut humana natura traducitur, licet ani- ma non traducatur: ita etiam peccatum originale tra- ducitur, licet anima non traducatur.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, q̄ caro non est sufficiens causa peccati actualis, sed peccati originalis est sufficiens causa: sicut & traductio carnis est sufficiens causa, ma- terialiter tamen humanæ naturæ.

AD 4<sup>m</sup> dicendū, q̄ ei, qd est per originem cõtractū, non debetur pœna & increpatio, si referatur ad perso- nam, quia sic non habet rationem voluntarij: sed si re- feratur ad naturam, sic habet rationem voluntarij, vt dictū est, & hoc modo debet ei increpatio & pœna.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod defectus per originem cõ- tractus habet quidem rationem existentis ab alio, si re- feratur ad personam: nō autem si referatur ad naturā, sicut enim est quasi a principio intrinseco.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, q̄ caro nostra in sui natura bona est: sed s̄m quod est priuata originali iustitia propter peccatum primi parētis, sic causat originale peccatū.

AD 7<sup>m</sup> dicendū, q̄ sicut dictum est, peccatum origi- nale per se loquēdo est peccatū naturæ, nō psonæ: nisi rōne naturæ infectæ. Actus autē generationis proprie deservit naturæ, quia ordinatur ad cõseruationē spe- ciei: sed carnem iam esse animæ vnitatem pertinet ad cõ- stitutionem personæ. & ideo caro magis causat origi- nale peccatum prout cõsideratur in via generationis, quā prout est iam vnitatem.

AD 8<sup>m</sup> dicendū, q̄ in illis qui nascuntur ex fornicatione, est quidam origo dupliciter vitiatā, vitio. s. na- turæ, quod traducitur ex Adam, & vitio personæ. i. pa- tris generantis, ex quo vitio nulla infectio in prole re- linquitur. Quilibet enim generans traducit peccatū originale, in quantum generat vt Adam: non in quan- tum generat vt Petrus vel Martinus, id est, per id quod habet ab Adam, non per id quod est proprium sibi.

AD 9<sup>m</sup> dicendū, q̄ corruptio quæ est in carne, est qui- dam actus naturalis: sed intentione & virtute mora- lis. Ex peccato enim primi parentis destituta est caro eius illa virtute, vt ex ea possit decidi semen per quod originalis iustitia in alios propaget. & sic in semine de- defectus huius virtutis est defectus moralis corruptio- nis, & quædam intentio eius: sicut dicimus intentio- nem coloris esse in aere, & intentionem animę esse in semine. & ex hoc etiam est ibi virtus ad similitudinem imper- fectionem, sicut est ibi virtus ad productionem huma- næ naturæ in prole generata.

AD 10<sup>m</sup> dicendū, q̄ nihil prohibet a causa spiri- tuali causari effectum corporalem. Nam & Boet. dicit in lib. de Tri. quod formæ quæ sunt in materia, vene- runt a formis quæ sunt sine materia: & in nobis ipsis a voluntate mouetur inferior appetitus, ad cuius mo- tum sequitur transmutatio corporalis.

AD 11<sup>m</sup> dicendū, q̄ originalis iustitia fuit superad- dita primo homini ex liberalitate diuina: sed q̄ huic animæ nō detur a Deo, nō est ex parte eius: sed ex par- te humanæ naturæ, in qua inuenitur cõtrariū phibēs.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, q̄ in semine est corruptio ori- ginalis peccati non actu: sed virtute, eo modo quo est ibi virtute humana natura, quæ quidem virtus actiua in semine est in spiritu spumoso, vt Arist. dicit in li. de Generatione animalium: nō autem in materia quæ amittit vnam formam, & recipit aliam.

AD 13<sup>m</sup> dicendū, q̄ sicut Diony. dicit 4. cap. de di- uin. nomi. bonum contingit ex tota integra causā: sed malum: prouenit etiam ex singularibus defectibus. & ideo defectus qui est ex parte corporis, sufficit ad in- tegratam humanæ naturæ tollendam.

AD 14<sup>m</sup> dicendū, q̄ carentia diuinæ visionis dupli- citer cõpetit alicui. Vno modo, sic q̄ nō habeat i se vn- de possit ad diuinā visionē puenire: & sic carentia di- uinæ visionis cõpeteret ei, qui in solis naturalibus ef- fet et aliq; peccato. Sic. n. carētia diuinę visionis nō est pœna, sed defectus cõsequēs oēm naturā creatā: quia nulla creatura ex suis naturalib⁹ pōt peruenire ad vi- sionē diuinā. Alio mō, pōt alicui cõpetere carētia diui- nę visionis, hoc mō, vt habeat i se aliqd ex quo debeat tur ei, quod careat visione diuina. & sic carentia visio- nis diuinæ est pœna, & originalis, & actualis peccati.

AD 15<sup>m</sup> dicendū, q̄ duplex est causa. Vna princi- palis quæ agit p propriā formā, & hæc est nobilior q̄ effectus in quantum est causa. Alia est causa instrumenta- lis, quæ non agit per formā propriā: sed in quantum est mota ab alio, & hanc non oportet nobiliorē esse effe- ctū: sicut ferrā non est nobilior quā domus, hoc au- tem modo semen carnale est causa nature humanæ in prole, & etiam culpæ originalis in anima eius.

AD 16<sup>m</sup> dicendū, q̄ aliquod agens est in actu mul- tipliciter. Vno modo, secūdam propriam formam, quæ vel continet formam effectus secūdam similitudinem speciei, sicut ignis generat ignē: vel s̄m virtu- tē tantū, sicut sol generat ignem. Alio mō, s̄m motū ab alio, & hoc modo, instrumentū agit vt ens actu, & sic etiā semen est actu, in quantum in eo est motus & inten- tio

Ante me- dium lib.

Li. 2. de ge- nerat. anim. cap. 3.

Cap. 4. p. 4. a medio il- lius.

QVAEST. IIII. DE PECCATO ORIGINALI. ART. II.

De generatio aīa generantis, fm Philo. in li. de Generatione animalium. & ex hoc habet virtutē causandi, & humanā naturam, & originale peccatum.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, qd aliquis vir iustus accedendo ad uxorem meretur fm id quod est proprium sibi, & sic non transmittit peccatum originale: sed secundum id quod habet ab Adam, vt supra dictum est.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod Adam inquārum fuit principium humanæ naturæ habuit rationem causæ vniuersalis: & ita per eius actum corrupta est tota humana natura, quæ ab eo propagatur.

Ad 19<sup>m</sup> dicendum, qd peccatū primi hoīs est quodā modo peccatū cōe totius humanæ naturæ, vt dictū est: & ideo cum aliquis punitur pro peccatō primi parentis, nō punit pro peccato alterius: sed p peccato suo.

ARTICVLVS II.

Quid sit peccatum originale.

Secundo quæritur, quid sit peccatum originale. & videtur qd sit concupiscentia. Dicit. n. Aug. in lib. de Baptismo paruulorum, Adam præter imitationis exemplum, occulta etiā tabe carnalis concupiscentiæ suæ tabefecit in se omnes de sua stirpe venturos. vnde Apost. recte ait, In quo omnes peccauerunt: sed peccatum originale est in quo omnes peccauerunt, vt dictū est. ergo peccatum originale est concupiscentia. ¶ 2 Præt. Ansel. dicit in lib. de Conceptu virginali. Sic factus est, vt in ordinatā concupiscentiam sentire non deberet. sed sicut in eodem lib. dicit, Peccatum est nō solum cum non habet homo quod debet habere: sed etiam cum habet quod non debet habere. ergo concupiscentia contracta. est peccatum originale.

¶ 3 Præt. Aug. dicit in lib. Retractionum, quod concupiscentiæ reatus in baptismo soluitur: sed proprie soluitur i baptismo reatus originalis peccati. ergo concupiscentia est originale peccatum.

Sed contra, Dama. dicit in lib. 2. quod peccatum est ex eo, quod aliquis auerit ab eo quod est secundum naturam, in id quod est cōtra naturā. ex quo habetur quod peccatū est contra naturā: sed concupiscentia est naturalis, hanc. n. natura omnia animalia docuit. ergo concupiscentia nō est peccatū originale. Sed dicēdū, qd concupiscentia est naturalis fm naturā corruptam: non autem secundum naturam institutam.

¶ 2 Sed contra, Concupiscentia est proprius actus potētīæ concupiscibilis: sed vis concupiscibilis est naturalis, etiā fm naturā institutā. ergo etiā concupiscentia. ¶ 3 Præt. Nullū peccatū se habet ad bonū & ad malum: sed concupiscentia est & boni, puta, sapientiæ, & mali, puta, rapinæ. ergo concupiscentia de se non est peccatum originale.

¶ 4 Præt. Concupiscentia nominat vel habitū vel actū: sed fm quod nominat actum, est peccatū actuale nō originale: secundum autem quod nominat habitum non potest esse peccatū originale, quia habitus in aliquo homine acquisitus ex proprijs eius actibus malis non est peccatum, alioquin continue peccaret, & continue demereretur. & sic multominus habitualis concupiscentia causata in hoc homine ex actu primi parentis habet nomen peccati. Nullo ergo modo, concupiscentia est originale peccatum.

¶ 5 Præt. Omnis habitus aut est naturalis, aut acquisitus, aut infusus: sed peccatum originale non est habitus naturalis, quia fm Diony. 4. cap. de diui. nomi. Nihil qd inest alicui fm naturā, est ei malū. Similiter etiā

nec est habitus acquisitus, quia habitus acquisiti causantur ex actibus, vt patet per Philo. in 2. Ethico. peccatum autem originale non acquiritur ex actibus: sed trahitur per originem. Similiter etiam nō est habitus infusus, quia talium habitū solus Deus est causa inrus in anima operans: qui tamen non potest esse causa peccati. Nullo ergo modo peccatum originale est habitualis concupiscentia.

¶ 6 Præt. Secundum communem Theologorum sententiam, in bonis habitus præcedit actum, quia habitus infusus est a Deo, actus autem est a nobis: in malis autem actus præcedit habitum. Si ergo peccatum originale sit habitualis concupiscentia, sequeretur quod mali actus, qui sunt peccata actualia, præcederent peccatum originale, quod est inconueniens.

¶ 7 Præt. Peccatum originale ponitur esse fomes omnis peccati: sed peccata non solum causantur ex concupiscentia, sed etiam per malitiam vel ignorantiam, vt in superioribus habitum est. ergo peccatum originale non est concupiscentia.

¶ 8 Præt. Si concupiscentia est originale peccatum, aut hoc habet per sui essentiam, & sic remanente concupiscentia post baptismum non esset solutum peccatū originale, quod est inconueniens: aut dicitur peccatū originale, propter aliquid aliud adiunctum, & sic illud aliud magis est peccatum originale. Non ergo peccatum originale est concupiscentia.

¶ 9 Præt. Accidens causatur ex principijs subiecti: sed peccati originalis subiectum est anima, concupiscentiæ autem causa nō est anima: sed caro. ergo concupiscentia non est originale peccatum.

¶ 10 Præt. Concupiscentia maxime videtur esse originale peccatum, secundū quod importat necessitatem concupiscendi: sed hæc necessitas dupliciter intelligi potest. Vno modo, vt sit necessitas cōsentienti motibus concupiscentiæ. Quæ quidem necessitas non potest dici peccatum originale, quia nō manet post baptismū: originale autem manet actu, & transit reatu. Alia autem est necessitas sentiendi concupiscentiæ motus: sed nec hæc potest esse originale peccatum. Aut enim esset originale peccatū propter seipsam, aut propter aliud: si propter seipsam, cum talis necessitas maneat post baptismum, sequeretur quod peccatum originale maneret post baptismum: si autem propter aliud, si propter carentiam originalis iustitiæ, nec hoc videtur esse possibile: quia necessitas sentiendi huiusmodi motus se habet ad peccatū originale, sicut sentire in actu se habet ad peccatum actuale. Sentire autem in actu motus concupiscentiæ: non est peccatum actuale propter hoc qd adiungitur ei carentia gratiæ, alioquin in istis qui sunt sine gratia, quilibet motus concupiscentiæ esset peccatum, quod patet esse falsum: cum qnq; per rationē naturālē concupiscentiæ motibus resistent. Neq; ergo necessitas sentiendi huiusmodi motus, est peccatum originale propter carentiā originalis iustitiæ adiunctā. & sic nullo modo concupiscentia est originale peccatū.

¶ 11 Præt. Si concupiscentia est originale peccatū, aut hoc est essentialiter aut causaliter: sed non essentialiter, quia concupiscentia est causa originalis peccati fm Aug. causa autem est extra essentia rei. Similiter autem neq; causaliter, quia causa præcedit effectū, concupiscentia autem nō præcedit carentiā originalis iustitiæ, in qua maxime consistit ratio originalis peccati: sed magis ex ea sequitur. nullo ergo modo concupiscentia est originale peccatū.

¶ 12 Præt. Sicut in statu naturæ corruptæ, concupiscibilis repugnat rationi: ita & irascibilis. ergo nō magis debet

debet dici concupiscentia originale peccatum, qd ira. ¶ 1 Præt. ostēdebatur quod peccatū originale sit ignorantia. Dicit enim Ansel. in lib. de prædestinatiōe, quod humanæ naturæ imputatur ad peccatū originale impotentia iustitiam habendi & eam intelligendi: sed impotentia intelligendi pertinet ad ignorantiam. ergo peccatum originale est ignorantia.

¶ 2 Præt. In eodē lib. dicitur, qd minoratio pulchritudinis humanæ naturæ imputatur ad peccatū: sed maxime pulchritudo humanæ naturæ cōsistit in splendore sciētæ. ergo vñ qd peccatū originale quod imputatur humanæ naturæ, sit minoratio sciētæ, s. ignorantia.

¶ 3 Præt. Hugo de sancto Victore dicit, quod vitium quod nascendo contraximus est per ignorantiam in mente, & per concupiscentiam in carne: sed huiusmodi vitium est peccatum originale. Ergo peccatum originale non magis est concupiscentia, quā ignorantia.

Sed contra, Ignorantia est aliud a concupiscentia, nec est in eodem subiecto: sed idem non est in diuersis generibus, nec in diuersis subiectis. ergo originale peccatum cum sit concupiscentia, non potest esse ignorantia.

¶ 2 Præt. Sicut intellectus defectum patitur propter originale peccatum: ita & inferiores vires, vt generatiua, & etiam ipsum corpus. Si ergo ignorantia, quæ est defectus intellectus ponatur esse peccatum originale, pari ratione & omnes defectus inferiorum virium, & etiam ipsum corpus, quod videtur inconueniens.

¶ 1 Præt. ostēdebatur quod peccatū originale est carentia originalis iustitiæ. Ansel. enim sic argumentatur in li. de Conceptu virginali, Omne peccatū est iniustitia, & per consequens excludit aliquam iustitiam: sed peccatum originale non excludit aliam iustitiam quā originalis iustitiæ. ergo originale peccatum est carentia originalis iustitiæ.

Sed contra, culpa dicitur per priuationem gratiæ gratū facientis: sed originalis iustitia nō includit gratiā gratū facientē, quia in originali iustitia primus homo cōditus fuit, nō autē in gratia gratū faciente, vt vñ per Magistrum in 2. Sententiarū. ergo carentia originalis iustitiæ non constituit rationem peccati.

¶ 2 Præt. Originalis iustitia nō restituitur per baptismum, quia adhuc vires inferiores rationi resistent. Si ergo peccatum originale esset carentia originalis iustitiæ, sequeretur quod peccatum originale non solueretur per baptismum, quod est hæreticum.

¶ 3 Præt. Subiectum debet poni in definitione accidentis: sed cum dicitur quod peccatum originale est carentia originalis iustitiæ, non fit ibi mentio de subiecto. ergo assignatio est insufficientis.

¶ 4 Præt. Sicut originalis iustitia tollitur per peccatū originale, ita gratia tollitur per peccatum actuale: sed carentia gratiæ non est ipsum peccatū actuale, sed effectus eius. ergo neque carentia originalis iustitiæ est ipsum peccatum originale.

¶ 1 Præt. ostēdebatur quod peccatū originale sit pœna & culpa, quia super illū Psalmum, Benedixisti Domine terrā tuā, dicit glōs. qd id quod cōtrahim<sup>9</sup> ab Adam est pœna & culpa: hoc autem est peccatum originale. ergo peccatum originale est pœna & culpa.

¶ 2 Præt. Ambrosius dicit, quod vitium siue pœna naturam corrumpit, culpa Deum offendit: sed originale peccatū facit vtrumque. ergo est & culpa & pœna.

Sed contra, Hugo de sancto Victore dicit, qd peccatum originale est mortalitas infirmitas, quæ cōsequitur concupiscendi necessitas: sed infirmitas nō

aminat pœnam. ergo peccatū originale est pœna tantū. ¶ 2 Præt. Ansel. loquens de peccato originali, comparat ipsum seruituti quā patiūtur aliqui p peccato patris, qd peccauit crimine læsæ maiestatis: sed talis seruitus est pœna tantū. ergo peccatū originale est pœna tantū. ¶ 3 Præt. August. dicit in 1. 5. de Ciui. Dei, quod peccatū originale est languor naturæ: sed languor nominat pœnam: ergo peccatum originale est tantum pœna.

Respondeo. Dicendum, quod veritas huius quæstionis accipi potest ex his, quæ supra dicta sunt. Dicitur est. n. supra, qd peccatū originale est huius personæ vel illius, prout consideratur vt pars quādā multitudinis ab Adā deriuatæ, ac si esset quoddam membrum vnius hominis. Dicitur est etiā, quod vnius hominis peccantis est vnum peccatū, fm qd ad totum refertur, & ad primum peccandi principiu: licet executio peccati fiat per diuersa membra. Sic ergo peccatum originale i isto homine, vel in illo nihil est aliud quā id, quod ad ipsum peruenit per originem ex peccato primi parentis. Sicut peccatū in manu aut in oculo, nihil aliud est qd id, qd peruenit ad manū vel ad oculum ex motione primi principij peccantis, quod est volūtas: licet ex vna parte fiat motio per naturalem originem, ex alia vero parte per imperium voluntatis. id vero qd peruenit ad manū de peccato vnius hominis singularis, est quidem effectus & impressio motus primi inordinatū, qui erat in voluntate. vnde oportet quod eius similitudinem gerat. motus autē voluntatis inordinatus, est conuersio ad bonum aliquod temporale absque ordine conuenienti ad debitum finē. Quæ quidem inordinatio est auersio ab incommutabili bono, & hoc est quasi formale, illud autē quasi materiale. nam formalis ratio moralis actus accipitur per cōparationem ad finem. Vnde & id quod ad manū pertinet de peccato vnius hominis, nihil aliud est quā applicatio eius ad aliquem effectum sine aliquo ordine iustitiæ. Iam vero, si motus voluntatis peruenit ad aliquid, qd nō est susceptiuum peccati, puta ad lanceam, vel gladium, non dicimus ibi esse peccatū, nisi virtualiter & p modū effectus, in quantum. s. lancea vel gladius mouetur per actum pñi & perficit peccatū effectū: nō qd ipsa lancea vel gladius peccet, quia nō sunt aliquid hominis peccatis, sicut manus vel oculus. sic ergo in peccato primi parentis, fuit aliquid formale. s. auersio ab incommutabili bono, & aliqd materiale. s. cōuersio ad bonū commutabile. Ex hoc autē qd auertus fuit ab incommutabili bono, donū originalis iustitiæ amisit: ex hoc vero qd cōuersus est inordinate ad cōmutabile bonū, inferiores vires qd erigi debebāt ad rationē, depressæ sunt ad inferiora. Sic ergo & in his qd ex eius stirpe oriūtur, & superior pars aīæ caret debito ordine ad Deū, qui erat per originālē iustitiā, & inferiores vires non subdūtur rationi, sed ad inferiora cōuertūtur fm propriū impetū, & ipsum etiā corpus in corruptionē tendit fm inclinationē cōtrariorū ex quibus cōponit: sed superior pars aīæ & et quādā inferiorū viriū, quæ sunt sub volūtate, & ei natæ sunt, obediunt, recipiunt huiusmodi sequelā primi peccati. fm rationē culpæ. sunt enim culpæ susceptiua huiusmodi partes. Sed inferiores vires, quæ non subdūtur volūtati. s. potentiæ animæ vegetabilis, & etiā ipsum corpus, suscipit huiusmodi sequelam fm rationē pœnæ, non secundum rationem culpæ: nisi forte virtualiter, prout scilicet huiusmodi pœna peccatum consequens, peccati est productiua, secundum quod vis generatiua per decisionem corporalis seminis operatur.

Quod dicitur S. Tho. Raturatur

In lib. 1. de peccatorū meritis ca. 9. a medio tom. 7.

Ar. præced. In li. de cōcordia gratiæ & lib. arb. in c. restat nunc a medio. De conceptu ex ca. 1. Lib. 1. c. 15. tom. 1.

Li. 2. c. 4. & 30. & lib. 4. cap. 2. 1.

Cap. 4. p. 4. a medio.

Li. 1. c. 1. tom. 1.

Q. præced. art. 8. h. 2. quæstio.

Li. 1. dist. 24.

Li. 1. de sacram. pa. 7. ca. 20. et sequent.

Li. de peccato originali ca. 27.

Li. 1. in ca. 19. circa finem tom. 5.

Locis hæc querere superius allegatis.

Ar. præced.

D. 160.



ratū ad translationem peccati originalis, simul cum humana natura. Sed inter superiores vires, quae suscipiunt defectum per originem traductum...

Ad argum. prima.

Ad primum in contrariū.

Lib. 3. com. 57. com. 2. y

Cap. 4. p. 4. non multū remota a fine illius.

fectū subditur rōni, sublato frāno originalis iustitię & hoc modo peccatum originale materialiter loquendo est habitualis concupiscentia. Nec tamē sequitur, si habitualis concupiscentia positivē accepta, non habet rationem peccati actualis...

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod sicut habitus vitiosus, quod est proprius huius personae, est acquisitus ex actibus huius personae...

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod obiectio illa procedit de habitu personali positivē dicto: talis autem habitus non est peccatum originale.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod sub peccato originali comprehenditur & malitia & ignorantia. Sicut enim concupiscentia contracta per originem, nihil est aliud quam destitutio inferiorum virium...

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod aliquid dicitur aliquale propter aliud, non solum sicut propter accidens, sed et sicut propter formale principium...

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod accidens naturale causatur ex principiis subiecti: non autem accidens innaturale, cuiusmodi est peccatum originale...

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod concupiscentia secundum quod est originalis peccati, non nominat necessitate consentiendi motibus concupiscentiae inordinatis...

natio naturae per subtractionem originalis iustitiae, facit rationem originalis peccati.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod concupiscentia potest dupliciter considerari. Vno modo secundum quod est in alio, & hoc modo concupiscentia quae est in patre, ponitur causa originalis peccati quod est in filio...

In corp. ar.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod etiam corruptio irascibilis, materialiter se habet in peccato originali, sicut & corruptio concupiscibilis: denominatur tamē magis a concupiscibili propter duo. Primo quidem, quia omnes passiones irascibilis ab amore oriuntur...

Ad primum vero quod in contrarium obiicitur dicendum est, quod cum peccatum originale sit peccatum naturae, sicut natura humana ex multis partibus componitur...

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod ea quae non sunt nata obediunt rationi, non sunt susceptiva culpae: & ideo in eis defectus traductus non habet rationem culpae...

In corp. ar.

Ad primum vero quod in contrarium obiicitur dicendum, quod originalis iustitia includit gratiam gratam facientem: nec credo verum esse, quod homo sit creatus in naturalibus puris...

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod iustitia originalis restituitur in baptismo quantum ad hoc, quod superior pars animae coniungitur Deo, per cuius privationem inerat reatus culpae...

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod in definitione iustitiae ponitur voluntas. Est enim iustitia reclusio voluntatis,

vt Ansel. dicit. Ex ideo ex quo iustitia ponitur in definitione originalis peccati, non deest ibi subiectum: sicut si simum ponatur in definitione alicuius, non oportet quod ponatur ibi natus, qui ponitur in definitione simi.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod privatio gratiae non est in ipso actu: sed in subiecto actus, & ideo non pertinet ad peccatum actuale: sed carentia originalis iustitiae est in natura, & ideo potest pertinere ad originale peccatum, quod est peccatum naturae...

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod si comparatur ad peccatum actuale, sicut supra dictum est, quod si comparatur ad peccatum naturae, sic est poena: si autem comparatur ad principium in quo omnes peccaverunt, sic habet rationem culpae.

ARTICVLVS IIII.

Utrum peccatum originale sit sicut in subiecto, in carne, vel in anima.

TERTIO quaeritur in quo sit peccatum originale, sicut in subiecto, vtrum scilicet in carne, vel in anima. Et videtur quod in carne & non in anima.

¶ 2<sup>a</sup> Praet. In quocumque est peccatum originale, ille peccavit in Adam, secundum illud Apostoli Rom. 5. In quo omnes peccaverunt. Sed anima huius hominis non peccavit in Adam, quia non erat ibi, ergo in anima non est peccatum originale.

¶ 3<sup>a</sup> Praet. August. dicit in libro contra quinque haereses, quod radii solis sparguntur per feces, nec inquinantur: sed anima est quaedam lux spiritualis, & sic est virtuosior quam lux corporalis, ergo anima non inquinatur per immunditias carnis.

¶ 4<sup>a</sup> Praet. Poena respondet culpe: sed poena peccati originalis est mors quae non est solius animae: sed coiuunctio ergo peccatum originale non est in anima: sed in coiuuncto.

¶ 5<sup>a</sup> Praet. Verius est aliquid in causa, quam in effectu. Si ergo causa infectionis animae est ex carne, videtur quod originale peccatum magis sit in carne, quam in anima.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, quod idem est susceptivum virtutis & vitii: sed caro non est susceptiva virtutis, ergo nec vitij.

Respondetur. Dicendum, quod ad huius quaestiones intelligentiam duas distinctiones considerare oportet. Primo quidem quod aliquid dupliciter dicitur esse in aliquo, uno modo sicut in proprio subiecto: alio modo sicut in causa, proprium autem subiectum alicuius accidentis coequatur ipsi accidenti...

Q. d. S. Tho. R. 2. et q.

In lib. de concept. vngi. cap. 3. a medio.

In corp. ar. & art. 1.

In lib. contra haereses, cap. 5. a medio. to. 6.

In lib. de Noe et arca ca. 12. a medio. tom. 4.

Li. 1. ex ca. 7. a medio. tom. 5.

cto, & aliter in anima artificis tamquam in causa principali, & aliter in terra & securi tamquam in causa instrumentali. Manifestum est autem, quod esse susceptivum peccati est proprium hominis. Vnde oportet quod proprium subiectum peccati cuiuscumque sit id, quod est proprium hominis, scilicet anima rationalis, & sic peccatum originale est in anima rationali, sicut in proprio subiecto. Semen autem carnale sicut est instrumentalis causa translationis humanae naturae in prole: ita est instrumentalis causa translationis peccati originalis, & ita peccatum originale est in carne, id est, in carnali semine virtute, sicut in causa instrumentali. Secundo considerandum est, quod duplex est ordo, scilicet naturae & temporis. Ordine quidem naturae quod est prius imperfecto, & actus potentiae: ordine vero generationis & temporis, econverso imperfectum est prius perfecto, & potentia actu. Sic ergo in ordine naturae per prius est peccatum originale in anima, in qua est sicut in proprio subiecto, quod in carne, in qua est sicut in causa instrumentali: sed in carne est per prius ordine generationis, & temporis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod anima rationalis non habet immunditiam peccati originalis, nec est a se nec a Deo: sed ex unione ad carnem. Sic enim fit pars humanae naturae derivatae ab Adam.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod cum peccatum originale sit peccatum naturae, non pertinet ad animam, nisi in quantum est pars humanae naturae: humana autem natura fuit originaliter in Adam secundum aliquam partem sui, scilicet secundum carnem, & secundum dispositionem ad animam: & secundum hoc dicitur homo in Adam peccasse peccato originali.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod Augustinus inducit illud exemplum ad ostendendum, quod verbum Dei non maculatur ex unione seu adunctione ad carnem. Nam verbum Dei non unitur carni ut forma. Et ita se habet sicut lux non immista corpori: sicut radii non permiscuntur fibris: sed anima unitur corpori ut forma. Et ideo comparat lucem incorporatam, quae inquinatur ex admixtione: sicut pater de radio transiente per aerem nubilosum, qui obscuratur.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod mors in quantum est poena originalis peccati causatur ex hoc, quod anima amittit virtutem, qua possit suum corpus continere immune a corruptione. Et sic etiam ista poena principaliter pertinet ad animam.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod nobilius est aliquid in causa principali, quod in effectu: non autem in causa instrumentali, sicut autem est & humana natura per peccatum originale in carnali semine. Vnde sicut humana natura non est verius in semine, quod in corpore iam organizato: ita neque peccatum originale est verius in carne, quam in anima.

ARTICVLVS IIII.

Verum peccatum originale per prius sit in potentia anima, quam in essentia.

QUARTO quaeritur, verum peccatum originale per prius sit in potentia anima, quam in essentia. Et videtur quod sic: quia secundum Anselmum, ut supra dictum est, peccatum originale est carentia originalis iustitiae: sed originalis iustitia est in voluntate, ut ipse dicit, ergo peccatum originale est per prius in voluntate, quae est potentia quadam.

2<sup>a</sup> Praet. Secundum Augustinum, sicut supra dictum est, peccatum originale est concupiscentia: sed concupiscentia pertinet ad potentias animae, ergo peccatum originale per prius est in potentia anima, quam in essentia.

In li. de conceptu virginali ca. 2. 3 et 26. & in lib. de peccato originali cap. 2. et sequentibus. Art. praeced.

3<sup>a</sup> Praet. Peccatum originale dicitur esse fomes peccati, in quantum inclinatur ad actus peccatorum: sed inclinatio ad actum pertinet ad potentiam, ergo peccatum originale est in potentia anima.

4<sup>a</sup> Praet. Peccatum originale est inordinatio quaedam, opposita ordinationi originalis iustitiae: sed inordinatio non potest esse in essentia anima, in qua non est distinctio quam praesupponit ordo & inordinatio: potentiae vero animae distinctae sunt, ergo peccatum originale, per prius non est in essentia anima: sed in potentia anima. Peccatum originale huius qui nascitur, derivatur a peccato Adae, quod per prius corrumpit potentias animae, quam essentiam: sed effectus similatur causae, ergo & peccatum originale per prius inficit potentias animae, quam essentiam.

6<sup>a</sup> Praet. Anima secundum suam essentiam est forma corporis, dans ei esse & vitam. Defectus ergo pertinet ad essentiam animae est defectus vitae, qui est mors vel necessitas moriendi: sed huius defectus non habet rationem culpae, sed poenae, ergo culpa originalis non est in essentia anima.

7<sup>a</sup> Praet. Anima non est susceptiva peccati, nisi in quantum est rationalis: sed dicitur rationalis secundum aliquas potentias rationales, ergo peccatum per prius est in potentia anima, quam in essentia.

CONTRA, Peccatum originale contrahitur anima ex unione ad carnem: sed anima unitur carni per suam essentiam, ut forma eius, ergo peccatum originale est per prius in essentia anima.

2<sup>a</sup> Praet. Peccatum originale non est per prius peccatum personae, quam naturae, ut supra dictum est. Anima autem per essentiam suam constituit humanam naturam, in quantum est corporis forma, per potentias autem suas est principium actuum, quod ad potentias pertinet: actus enim sunt individuum, secundum Philosophum, ergo peccatum originale per prius est in essentia anima, quam in potentia anima.

3<sup>a</sup> Praet. Peccatum originale in vno homine est vnum, potentiae autem sunt multae, quae tamen ununtur in vna essentia anima: sed vnum accidens non est in pluribus subiectis, nisi in quantum ununtur, ergo peccatum originale per prius est in essentia anima, quam in potentia anima. Praet. Peccatum originale per originem contrahitur, sed origo terminatur ad essentiam anima: quia finis generationis est forma generati, ergo peccatum originale directe respicit essentiam anima.

5<sup>a</sup> Praet. Peccatum originale secundum Anselmum est carentia originalis iustitiae: sed originalis iustitia fuit quodammodo datum humanae naturae non personae, alioquin non fuisset tradita in posterum. Et sic pertinebat ad essentiam anima, quae est natura & forma corporis, pari ergo ratione & potestatem originale per prius est in essentia anima, quam in potentia anima.

6<sup>a</sup> Praet. Omne illud quod per prius est in potentia anima, quod in essentia, est in anima, si comparatur ad obiectum: quod autem est in anima per comparationem ad subiectum, per prius est in essentia anima, quam in potentia anima. Peccatum autem originale non est in anima per comparationem ad obiectum: sed per comparationem ad subiectum, quod est caro, a qua infectione trahit, ergo peccatum originale per prius est in essentia anima, quam in potentia anima.

RESPON. Dicendum, quod peccatum originale aliquo modo est & in essentia anima & in potentia anima, quia defectus ex culpa primi parentis ad totam animam pervenit, sed considerate oportet, verum per prius sit in essentia anima, quod in potentia anima. Et primo quidem a peccato potest aliquid videri, quod sit per prius in essentia anima, quia...

peccatum originale est vnum, potentiae autem animae ununtur in essentia eius tamquam in communi radice, sed ista ratio non cogit, quia potentiae animae etiam ununtur alio modo, scilicet unitate ordinis, & etiam unitate alicuius primae potentiae moventis & dirigentis: sed oportet aliunde huiusmodi veritatem accipere. Et quod est peccatum originale ex carne derivatur ad animam, nulli dubium esse potest, quin aliquo modo, saltem in via generationis & temporis, per prius sit peccatum originale in essentia anima, quam in potentia anima: cum anima per suam essentiam immediate corpori unatur ut forma, non autem per suas potentias, ut alibi ostensum est, sed si quis dicat, quod peccatum originale est per prius in essentia anima, ordine generationis & temporis, quod in potentia anima, sed in potentia est per prius ordine naturae, sicut prius dictum est de anima & carne, hoc stare non potest. Non enim eodem modo comparatur essentia anima ad potentias, sicut comparatur corpus ad animam: nam corpus comparatur ad animam, ut materia ad formam, materia autem praecedit formam in via generationis, & temporis: sed forma praecedit materiam in via perfectionis & naturae. Essentia autem anima comparatur ad potentias, sicut forma substantialis ad proprietates naturales consequentes: substantia autem est prior accidente, tempore, natura, & secundum rationem, ut probatur in 7. Metaphysic. vnde omnibus modis peccatum originale per prius est in essentia anima, quam in potentia anima, & ab essentia anima derivatur ad potentias: sicut & natura praecedit ab essentia anima ad potentias, potestatem autem originale respicit naturam, ut dictum est.

D. 179. Art. praeced. id innuit.

Art. praeced.

D. 201

lib. 7. com. 4. tom. 3.

Art. 2. & 1.

Art. 2. ad 7. & 8. a. 1. gu.

Locis in sum. dicitur.

1. 2. q. 84. art. 3.

1. 2. q. 84. art. 3.

Art. 2. huius quae 8.

Art. 2. huius quae 8.

AD 1<sup>m</sup> dicendum, quod concupiscentia est peccatum originale materialiter, & quasi per derivationem a superiori, ut supra dictum est.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod essentia anima comparatur ad potentias, sicut forma substantialis ad proprietates consequentes, puta forma ignis ad calidum. Calor autem non agit nisi in virtute formae essentialis ignis: alioquin non ageret ad formam substantialem. Vnde forma substantialis est primum principium actionis. Et sic etiam essentia anima est per prius principium actionis, quam potentia anima.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod in Adae persona corrupta natura, & ideo in eo primo fuit corruptio in potentia anima, quam in essentia: sed in homine qui nascitur ex Adae natura corrupta persona, & ideo in isto per prius corruptio pertinet ad essentiam, quam ad potentias.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod essentia anima non tollit formam corporis, sed etiam est principium potentiarum. Et sic per prius est peccatum originale in essentia anima, quam in potentia anima.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod ipsae potentiae rationales derivantur ab essentia anima in quantum est agens natura. Et ideo esse susceptivum peccati, derivatur ad potentias ab essentia anima.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum originale per prius sit in voluntate, quam in potentia anima, quia voluntas est potentia superior, & per prius est in voluntate, quam in potentia anima.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum originale per prius sit in voluntate, quam in potentia anima, quia voluntas est potentia superior, & per prius est in voluntate, quam in potentia anima.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum originale per prius sit in voluntate, quam in potentia anima, quia voluntas est potentia superior, & per prius est in voluntate, quam in potentia anima.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum originale per prius sit in voluntate, quam in potentia anima, quia voluntas est potentia superior, & per prius est in voluntate, quam in potentia anima.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum originale per prius sit in voluntate, quam in potentia anima, quia voluntas est potentia superior, & per prius est in voluntate, quam in potentia anima.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum originale per prius sit in voluntate, quam in potentia anima, quia voluntas est potentia superior, & per prius est in voluntate, quam in potentia anima.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum originale per prius sit in voluntate, quam in potentia anima, quia voluntas est potentia superior, & per prius est in voluntate, quam in potentia anima.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum originale per prius sit in voluntate, quam in potentia anima, quia voluntas est potentia superior, & per prius est in voluntate, quam in potentia anima.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum originale per prius sit in voluntate, quam in potentia anima, quia voluntas est potentia superior, & per prius est in voluntate, quam in potentia anima.

AD 15<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum originale per prius sit in voluntate, quam in potentia anima, quia voluntas est potentia superior, & per prius est in voluntate, quam in potentia anima.

AD 16<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum originale per prius sit in voluntate, quam in potentia anima, quia voluntas est potentia superior, & per prius est in voluntate, quam in potentia anima.

AD 17<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum originale per prius sit in voluntate, quam in potentia anima, quia voluntas est potentia superior, & per prius est in voluntate, quam in potentia anima.

AD 18<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum originale per prius sit in voluntate, quam in potentia anima, quia voluntas est potentia superior, & per prius est in voluntate, quam in potentia anima.

AD 19<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum originale per prius sit in voluntate, quam in potentia anima, quia voluntas est potentia superior, & per prius est in voluntate, quam in potentia anima.

AD 20<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum originale per prius sit in voluntate, quam in potentia anima, quia voluntas est potentia superior, & per prius est in voluntate, quam in potentia anima.

est in generativa potentia, & non in voluntate. 2<sup>a</sup> Praet. Carentia originalis iustitiae, quam Anselmus dicit esse originale peccatum, attendit secundum hoc, quod inferiores vires rebellant rationi: sed huiusmodi rebellio est in inferioribus viribus, ergo peccatum originale per prius est in inferioribus viribus.

3<sup>a</sup> Praet. In peccato actuali auersio ab incommutabili bono, sequitur conversionem ad commutabile bonum: sed in peccato originali concupiscentia se habet, sicut conversio in peccato actuali, sicut supra dictum est, ergo cum concupiscentia sit in viribus inferioribus, peccatum originale per prius est in viribus inferioribus.

4<sup>a</sup> Praet. Peccatum originale, ut dictum est, est carentia originalis iustitiae: iustitia autem est virtus moralis, omnes autem virtutes morales sunt in irrationabilibus partibus animae, ut Com. dicit in 3. Ethic. ergo peccatum originale etiam est per prius in irrationabilibus partibus animae: sed regimine animae pertinet ad rationem, ergo peccatum originale per prius est in ratione anima, quam in voluntate.

5<sup>a</sup> Praet. Poena peccati originalis est carentia visionis divinae, quae pertinet ad intellectum: sed poena respondet culpae, ergo peccatum originale per prius est in intellectu, quam in voluntate.

SEDCONTRA est, quod Anselmus dicit in lib. de Conceptu virginali, quod iustitia est relictio voluntatis: sed peccatum originale est privatio originalis iustitiae, ergo est per prius in voluntate.

RESPON. Dicendum, quod subiectum virtutis, aut virtus inveniatur esse aliqua pars animae secundum quod participat aliquid ab aliqua superiori potentia: sicut irascibilis & concupisibilis sunt subiectum aliquarum virtutum, in quantum participant rationem. Vnde oportet dicere, quod ratione sit primo & per se subiectum virtutis. Ad hoc ergo, quod inveniatur primum subiectum peccati originalis in potentia anima, oportet considerare quod sit illa potentia, a qua omnes aliae habent, quod sint susceptivae peccati. Oportet enim ex necessitate, quod ad illam potentiam peccatum originale per prius derivetur ab essentia anima. Manifestum est autem, quod peccatum secundum quod nunc de peccato loquimur, est cui debetur poena: ex hoc autem actibus non debetur poena, sed ex necessitate, quia voluntas voluntarii, vnde a voluntate derivatur ad alias potentias animae, quod sint susceptivae peccati, vnde patet quod peccatum originale per prius est in voluntate inter omnes potentias animae.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, infectio peccati dicitur esse in aliquo: vel actu, sicut in proprio subiecto: vel virtute, sicut in causa. Causa autem originalis peccati est actus generationis, qui quidem ad virtutem generativam pertinet, sicut ad exequentem, & ad concupiscentiam, sicut ad appetentem & imperantem: ad sensum autem tactus sicut ad sentientem delectationem & nuntiantem, vnde infectio originalis peccati dicitur esse per prius in istis potentia virtutis, sicut in causa: non autem sicut in proprio subiecto.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod rebellio inferiorum virium ad superiores est per subtractionem virtutis, quae inerat viribus superioribus, sicut supra dictum est. Et ideo peccatum originale magis est in superioribus viribus, quam in inferioribus.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod auersio sequitur conversionem in via generationis: sed ratio peccati actualis perficitur in auersione: & similiter ratio peccati originalis in iustitiae privatione. Et ideo per prius est peccatum originale in voluntate.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod dictum Com. non habet quod dicitur S. Tho. R 3 veritatem

Locis in praeced. citatis in art. 1.

Art. 2.

Art. 2.

Aristot. 3. Ethic. ca. 9. tom. 5.

Cap. 3. 2 meo illius.

1. 2. q. 84. art. 3.

Art. 1. huius quae 8.

Art. 2. huius quae 8.



veritatem in omnibus virtutibus moralibus: sed solum in his quae sunt circa passiones, quae sunt irrationabilium partium: Iustitia autem non est circa passiones: sed circa operationes, ut dicitur in 2. Ethic. unde iustitia non est irascibilis & concupiscibilis: sed in voluntate. Et sic quatuor virtutes principales sunt in quatuor potentis, quae sunt susceptivae virtutis: prudentia quidem in ratione, iustitia in voluntate, temperantia in concupiscibili, fortitudo in irascibili.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod perversum regimen rationis non habet rationem culpae: nisi in quantum est voluntarium. Et ita etiam ratio habet a voluntate, quod possit esse subiectum peccati.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod carentia visionis divinae est poena in hoc, quod repugnat voluntati: hoc enim est de ratione poenae, ut supra dictum est. Et sic in quantum est poena pertinet ad voluntatem.

ARTICVLVS VI.

Utrum peccatum originale ab Adam deriuetur in omnes, qui seminaliter ab ipso procedunt.

Sexto queritur, utrum peccatum originale ab Adam deriuetur in omnes, qui seminaliter ab ipso procedunt. Et videtur quod non. Mors enim est poena originalis peccati: sed quidam in fine mundi, qui reperitur viui, Domino veniente ad iudicium, non moriuntur, ut dicit Hierony. ad Marcellum, ergo non nascuntur cum peccato originali. Sed dicendum, quod in hoc opinio Hierony. non tenebatur ab omnibus. Et sic ratio non ex necessitate concludit.

¶ 2 Sed contra, id quod ex necessitate sequitur ex opinabili, non est erroneum neque contra fidem: sicut ex contingenti: quamvis falso, non sequitur impossibile, sed homines aliquos ex Adam genitos, non mori est opinabile, ergo & aliquos sine originali nasci, quod ex hoc sequitur, non est erroneum.

¶ 3 Praet. Sicut Aug. dicit in Enchir. tribus primis petitionibus orationis Dominicae poscuntur aeterna, reliquis quatuor temporalia: sed inter alias quatuor petitur dimissio peccatorum vel debitorum, quorum vnus est necessitas generandi cum originali peccato. Cum ergo inconueniens sit dicere, quod oratio totius ecclesiae non exaudiatur, videtur quod aliqui in hac temporalis vita, gnare poterunt filios sine originali peccato.

¶ 4 Praet. nullus potest ab aliquo accipere, quod non est in eo: sed in baptizato non est peccatum originale, tollitur enim per baptismum, ergo nullus a patre baptizato nascens contrahit originale peccatum.

¶ 5 Praet. Apoll. dicit Rom. 11. Si radix sancta, & rami: Et Dominus dicit Math. 7. Quod arbor bona fructus bonos facit. Si ergo pater est sanctus & bonus, non generat filium peccato originali infectum.

¶ 6 Praet. Sicut oppositum in opposito, & propositum in proposito: sed peccator generat peccatorem, ergo & iustus generat iustum. Non ergo generat infectum originali peccato.

¶ 7 Praet. Apostolus dicit ad Rom. 5. Non sicut delictum Adae, ita & donum Christi, sed donum Christi est multo potentius: sed peccatum transfusum ab Adae in aliquem, ab eo propagatur in filium, ergo & donum Christi per baptismum ab aliquo deriuatum ab eo transfertur in filium. Et sic filii baptizati non sunt peccato originali nascuntur.

¶ 8 Praet. August. dicit in lib. de Baptismo parvulorum. Non plus nocuit transgressio primi peccati, quam si generans non contrahit originale peccatum.

¶ 9 Praet. Sicut bonum est diffusivum, ut dicit Dion. ita malum est contrictivum: sed bonum Adae, puta poenitentia eius non diffunditur in omnes, ergo multo minus malum ipsius.

¶ 10 Praet. Peccatum ex Adam traducitur in alios, in quantum in Adam peccauerunt: sed Adam peccavit comedendo vetitum pomum, non autem potest dici quod omnes comederint vetitum pomum Adam comedente, ergo neque quod peccauerunt eo peccante, & sic peccatum originale non transit ab Adae in omnes homines.

¶ 11 Praet. Ansel. dicit in libro de Conceptu virginali, quod peccatum non est magis in semine quam in spiritu: sed nihil potest conferri alteri quod non habet, ergo generatio quae fit ex semine Adae, non causat peccatum originale in prole.

¶ 12 Praet. August. dicit in lib. de Perfectione iustitiae. Quod ex necessitate naturae fit, culpa caret: sed quicquid causatur ex semine in prole, causatur ex necessitate naturae, ergo culpa caret: Non ergo qui ex Adam seminaliter generatur, peccatum originale contrahit.

¶ 13 Praet. Semen est quoddam corpus: sed actio corporis non est in momento, sed in tempore: Anima autem per culpam inficitur in momento, non ergo talis infectio causatur ex semine.

¶ 14 Praet. Philosophus dicit in 15. de Animalibus, quod semen est superfluum alimenti, & sic semen ex quo iste homo generatur, non fuit in Adam: sed peccatum originale contrahitur ab aliquibus secundum quod in Adam peccauerunt, ut Apostolus dicit Rom. 5. non ergo per seminalem generationem, peccatum originale deriuatur ab Adam in omnes homines.

¶ 15 Praet. Agens proximum plus imprimit, quod remotum, cuius signum est quod agens proximum generat sibi similem specie, non autem agens remotum: sicut homo generatus est similis in specie homini generati, non autem soli: sed infectio naturae sicut fuit in Adae, ita etiam est in proximo patre, ergo non debet dici quod illi, qui nunc generant contra habeant originale ab Adam: sed a proximis patribus.

¶ 16 Praet. August. dicit in lib. de Nup. & concupiscetia, quod peccatum transmittitur in prolem non propago, sed libido. Et sic, ut si generatio est sine libidine, quod peccatum non traducetur in prolem: sed generatio sine libidine & cum libidine non facit diuersam dispositionem in semine: nisi semine maioris & minoris intensionem caloris. Cum enim semen sit quoddam corpus elementatum, diuersa dispositio eius in aegere reducitur ad qualitates actiuas elementorum: sed a causa differentia solum semine intensionem & remissionem non producit effectus diuersos sicut peccatum originale: ita nec propagatio cum libidine.

¶ 17 Praet. Charitas libidine dimittit: charitas autem potest augeri in infinitum. Contra libido non sit infinita, ut quod libido possit totaliter tolli per charitatem: & sic non est necessarium quod omnes cum originali peccato nascantur, quod si libido vel pertinet ad inordinatam dispositionem, vel ad improbam voluntatem, sed neutrum horum inuenitur in iustis generantibus: ergo illi qui ex iustis generantur, non contrahunt originale peccatum.

¶ 19 Praet.

ca. 4. de diu. no. in prin. ¶ 19 Praet. Sicut bonum est diffusivum, ut dicit Dion. ita malum est contrictivum: sed bonum Adae, puta poenitentia eius non diffunditur in omnes, ergo multo minus malum ipsius.

¶ 20 Praet. Peccatum ex Adam traducitur in alios, in quantum in Adam peccauerunt: sed Adam peccavit comedendo vetitum pomum, non autem potest dici quod omnes comederint vetitum pomum Adam comedente, ergo neque quod peccauerunt eo peccante, & sic peccatum originale non transit ab Adae in omnes homines.

SED CONTRA est, quod Apostolus dicit Rom. 5. Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit, & per peccatum mors: & ita mors in omnes transiit in quo omnes peccauerunt.

¶ 21 Praet. August. dicit in libro de Fide ad Petrum, quod sicut non potest esse in hominibus sine libidine concubitus: ita non potest esse sine peccato conceptus.

RESPON. Dicendum, quod erroneum est dicere, quod aliqui seminaliter ab Adam deriuentur absque originali peccato: sic enim aliqui homines essent, qui non indigerent redemptione facta per Christum. Unde simpliciter concedendum est, quod omnes qui seminaliter ab Adam propagantur, peccatum originale contrahunt mox in ipsa sua animatione, quod ex his quae supra dicta sunt potest esse manifestum. Dicitur enim esse supra, quod peccatum originale hoc modo comparatur ad totam humanam naturam ex Adam propagatam: sicut peccatum actuale comparatur ad vnam personam hominis singularem, ac si omnes homines in quantum ab Adam deriuantur, sint vnus homo, cuius diuersa membra sunt diuersae personae. Manifestum est autem, quod peccatum actuale primo inuenitur in aliquo principio, scilicet in voluntate, quae primo est susceptiva peccati, ut supra dictum est, & ab ea deriuatur in alias potentias animae, & etiam in membra corporis secundum quod mouentur a voluntate.

¶ 22 Praet. Sicut in voluntate, quae primo est susceptiva peccati, ut supra dictum est, & ab ea deriuatur in alias potentias animae, & etiam in membra corporis secundum quod mouentur a voluntate, sic enim actus sunt voluntarij, qui exiguntur ad rationem peccati. Sic ergo & peccatum originale primo considerandum est in Adae, ut in quodam principio, a quo deriuatur ad omnes qui ab eo mouentur. Sicut autem mouentur partes vnus hominis per imperium voluntatis: ita mouetur filius a patre per vim generationis. Unde Philosophus dicit in 2. Physic. quod pater est causa filii vt mouens. Et in libro de Generatione animalium dicitur, quod in semine est quaedam motio ab anima patris, quae mouet materiam ad formam concepti. Sic ergo huiusmodi motio quae est per originem a primo patre, deriuatur in omnes qui seminaliter ab eo procedunt: unde omnes qui seminaliter ab eo procedunt, contrahunt ab eo originale peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Hierony. non ponit hoc asserendo: sed secundum opinionem quorundam, vt patet in epistola quam scribit ad Mineruium de resurrectione carnis, in qua circa hoc plures opiniones ponit: inter quas recitat quosdam fuisse opinatos, quod illi qui in aduentu Domini viui inueniuntur, nunquam moriuntur, propter illud quod Apostolus dicit. 1. ad Thessal. 4. ex persona eorum loquens, Nos qui viuimus simul rapiemur in nubibus obuiam Christo in aera. Quod alii exponunt, non quod non moriantur: sed quod parum in morte durabunt, statim resurgentes. Et hoc communis tenetur.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod dato, quod illi qui viui reperientur in aduentu Domini, nunquam moriantur, non sequitur ex necessitate quod peccatum originale non contraxerint poena enim propria originalis peccati est necessitas moriendi, secundum illud Apostolus Rom. 8. Corpus quidem mortuum est propter peccatum, id est necessitati mortis addictum, vt August. exponit. potest autem contingere quod aliqui necessitate moriendi habeant, qui tamen nunquam moriuntur, diuina virtute mortem prohibente: sicut potest contingere, quod graue generatum, deorium non feratur propter aliquod impediens.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod hoc debitum generandi cum originali peccato in hac vita dimittitur, non quantum ad hoc quod aliqui cum peccato nati a peccato mundantur virtute Christi. Nam per debita intelligitur peccata, vt dicit Aug. in lib. de Sermone Domini in morte. AD 4<sup>m</sup> dicendum quod peccatum originale opponitur iustitiae originali, per quam superior pars animae, & Deo coniungatur & inferioribus viribus imperabat, & etiam corpus absque corruptione poterat conseruare. Per baptismum ergo tollitur peccatum originale, quantum ad hoc, quod datur gratia per quam superior pars animae virtus per quam possit conseruare corpus absque corruptione, aut per quam possit superior pars conseruare inferiores absque omni rebellionem: unde manet post baptismum & necessitas moriendi & concupiscetia, quae est materiale in originali peccato. Et sic quantum ad superiorem partem animae participat nouitate Christi: sed quantum ad inferiores animae vires, & etiam ipsum corpus, remanet adhuc vetustas quae est ex Adam. Manifestum est autem, quod homo baptizatus non generat secundum superiorem partem animae: sed secundum inferiores, & secundum corpus. Et ideo homo baptizatus, non transfundit in prolem nouitatem Christi: sed vetustatem Adae. Et propter hoc licet ipse non habeat peccatum originale, in quantum est culpa: transmittit tamen peccatum originale in prolem. Et per hoc patet solutio ad 5<sup>m</sup>.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod modus ille arguendi tenet quantum ad id, quod conuenit opposito, in quantum est oppositum: non autem quantum ad id quod est commune vtrique oppositorum. Sequitur enim, si nigrum congregat visum, quod album disgregat: non autem sequitur quod album sit inuisibile, si nigrum est inuisibile, quia hoc conuenit ei secundum colorem qui est genus vtriusque. vetustas autem Adae, quantum ad inferiores vires, & ad ipsum corpus, est communis & iusto & peccatori, & secundum hoc generat peccatorem, unde non sequitur quod iustus generet prolem sine peccato.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod donum Christi est potentius quam delictum Adae, quia restituit homines in altiore statum quam Adam ante peccatum habuit, scilicet statum gloriae, qui est absque periculo peccandi: sed hoc oportet quod agatur per conformitatem ad Christum, vt effectus sit similis causae. Sic enim Christus assumpsit veritatem poenae, vt per mortem nos a morte redimeret, & sic resurgendo vitam repararet: ita quod homines per Christum, primo quidem Christo conformantur per gratiam manentem veritatem poenae, vt tandem resurgentes transferantur in gloriam. Et ex hac penalitate, quae remanet in baptizatis quantum ad inferiores vires, traducunt originale peccatum. Nec est inconueniens, quod poena sit causa culpae: quia vires inferiores non sunt susceptivae culpae, nisi in quantum possunt moueri a superioribus. Et ideo remota culpa a superiori parte animae, non remanet ratio culpae in inferioribus actu: sed virtute, in quantum sunt generationis humanae principium.

Q6. dis. S. Tho. R 4 Ad 8<sup>m</sup>

Lib. 5. cap. 1. et 2. to. 5.

q. 7. de malo art. 4. et 5.

Enchir. ca. 115. tom. 3.

Ca. 7. artic. 3.

In ratione naturae non in momento.

de generatione animae.

Lib. 1. cap. 2. de generatione animae. cap. 18.

Incipit haec epistola, in ipso professionis articulo to. 4.

Li. 1. de peccatorum meritis cap. 6. et 7. tom. 7.

Li. 2. ca. 13. & 18. to. 4.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod sicut peccatum Adæ nec omnibus, q carnaliter nascitur ex ipso: ita redemptio Christi valet omnibus, qui spiritaliter ex eo nascuntur.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod natura absolute accepta in plus est quam persona: sed natura in persona considerata includitur infra fines personæ, et per huc modum persona potest inficere naturam. Et quia a persona primi parentis personæ omnes quæ ab eo seminaliter propagantur, naturam humanam accipiunt: ideo talis corruptio naturæ derivatur ad omnes, sicut si aqua corrumpitur in fonte, corruptio deveniret ad totum rivum derivatum ex fonte.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod in anima parentis baptizati est aliquid resistens corruptioni originalis peccati, scilicet sacramentum Christi: quod quidem impedimentum non est animæ proli generationis. Vel dicendum, quod infectio naturæ non transit ad animam, nisi per actum generationis, quæ est actus naturæ. Et ideo non transit in animam generantis: sed in animam generati qui est terminus generationis.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum non est actus in semine: sed virtute, in quantum est principium generationis humanæ, ut supra dictum est.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod defectus originalis non habet rationem culpæ ex hoc, quod ex necessitate trahitur per feminalem generationem: sed ex hoc quod natura est infecta infectione, quæ reputatur voluntaria propter sui principium, ut supra dictum est.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod semine hoc modo agit ad infectionem animæ, sicut agit ad completionem humanæ naturæ. Sicut ergo actio feminis est in tempore, sed tamen completio naturæ humanæ est in instanti per aduentum vitæ formæ: ita & infectio peccati originalis in instanti causatur a primo parente, quamvis actio feminis non sit in instanti.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod aliqui crediderunt, quod peccatum originale a primo parente non posset traduci in posteros: nisi omnes homines materialiter fuerint in Adami. Et ideo ponunt, quod semen non est superfluum alimenti sed traducitur ab ipso Adami. sed hoc non potest esse, quia sic semen esset aliquid resolutum de substantia generantis. Quod autem resolutum de substantia alicuius, recedit a natura ipsius, & est in via corruptionis. unde non potest esse principium generationis in eadem natura. Et ex hoc Philosophus concludit, quod semen non est aliquid resolutum de substantia, sed superfluum alimenti: per hoc autem non excluditur, quin peccatum originale contrahatur a primo parente. Conditio enim generati magis dependet ab agente, quod disponit materiam, & dat formam, quam a materia quæ a priori dispositione recedens, & formam priorem amittens, novam dispositionem & formam recipit ab agente. unde non refert quantum ad contractionem originalis peccati, unde cumque materia humani corporis venerit: sed a quo agente in speciem naturæ humanæ fuerit commutata.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod agens propinquum & remotum possunt distingui dupliciter, uno modo per se: alio modo per accidens. Per accidens quidem sicut cum remotio & distantia attenditur tantum secundum locum, vel secundum tempus, vel secundum aliquid huiusmodi accidentale causæ, in quantum est causa. Et sic verum est, quod agens propinquum magis imprimit in effectum, quam agens remotum. Sicut ignis propinquus magis calefacit, quam ignis remotus, & malum propinquum secundum tempus magis mo-

uet animam quam remotum, Per se autem distinguuntur agens propinquum & remotum, secundum naturalem ordinem causarum in causando. Et hoc modo agens remotum plus influit in effectum, quam agens propinquum. Dicitur enim in libro de Causis, quod omnis causa primaria plus est influens super suam causatam quam causa secunda: quia causa secunda non agit nisi ex virtute causæ primæ. quod autem effectus recipit interdum speciem agens propinqui, & non agens remoti, non est propter defectum influentiæ quæ fit ab agente remoto, sed propter defectum materiæ quæ non potest recipere tam excellentem formam: unde si materia sit susceptiva formæ principalis agentis, recipiet eam magis quam formam agentis propinqui, sicut domus magis recipit formam artis quæ forma instrumenti. Quia ergo vetustas originalis peccati inuenitur in omnibus secundum quod sunt mori a primo parente, ut supra dictum est: ideo nullus transmittit peccatum originale, nisi prout generat in virtute primi agentis. Et propter hoc magis dicitur contrahi ab Adam, quam a proximo parente.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod libido nominat inordinatam concupiscentiam actualem. Dicitur est autem supra, quod materiale in originali peccato est concupiscentia habitualis, quæ provenit ex hoc, quod ratio non habet virtutem totaliter inferiores vires refrænandi. Sic ergo libido actualis quæ est in coitu, est signum concupiscentiæ habitualis, quæ materialiter se habet in originali peccato. Causa autem quod aliquis transmittat originale peccatum in prolem, est id quod remanet in eo de peccato originali, etiam post baptismum, ut dictum est, scilicet concupiscentia vel fomes. Sic n. patet quod libido actualis non est causa, quod transmittatur originale peccatum: sed signum causæ. unde si miraculose fieret, ut actualis libido totaliter removeretur coitu manente: tamen nihilominus proles traheret peccatum originale. unde Augustinus cum dixit quod libido transmittit peccatum, posuit signum pro signo. Obiectio autem procedebat de hac libidine actuali, ad quam quidem cooperatur calor intensior, non tamen tota causa est ex calore: sed principalior causa est ex virtute talis animæ quæ principaliter operatur in semine, ut dicit Philosophus.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod charitas diminuit actualem libidinem, in quantum concupiscentia obedit rationi, non autem sic obedit in statu naturæ corrupte, quin aliquod de motu proprio retineat, etiam præter ordinem rationis. Et ideo omnino non tollitur libido, quantumcumque charitas viæ augeatur.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod in actu generationis, etiam in iustis, est actualis libido dum concupiscentia immoderate in delectabile carnis rēdit, & voluntas etiam Et si contra rationem nihil faciat aut velit, tamen ordinem rationis actualis non attendit propter vehementiam passionis.

Ad 19<sup>m</sup> dicendum, quod principium peccati est ex nobis, principium autem boni meritorii est ex Deo: unde in Adam fuit aliquod bonum quod potuit omnibus communicari, scilicet originalis iustitia, quam tamen a Deo habuit: sed malum quod in alios transmittit, habuit ex seipso, ut potius dici possit quod Deus fuisset transfusor boni: homo autem est transfusor mali. Bonum autem poenitentia ipsius non est transfusum ad alios, quia eius principium fuit gratia personaliter illi homini data.

Ad 20<sup>m</sup> dicendum, quod comedere significat actum personalem.

personalem: sed peccare potest pertinere ad personam, & ad naturam. Et ideo illi qui recipiunt naturam humanam ab Adam, dicuntur in Adam peccasse: non autem dicuntur in Adam comedisse.

ARTICVLVS VII.

Vtrum illi qui nascuntur materialiter tantum de Adam, peccatum originale contrahant.

PRIMO queritur, vtrum illi qui nascuntur materialiter tantum de Adam, peccatum originale contrahant. Et videtur quod sic. Anima enim inficitur peccato originali, propter infectionem carnis cui vnitur: sed caro hominis peccatori est infecta infectione peccati in actu, semen autem in virtute tantum: quia cum caret anima rationali non est susceptivum infectionis peccati. Magis ergo contrahit maculam originalis peccati homo, qui miraculose formaretur ex carne alicuius habentis peccatum originale, puta ex costa vel pede vel manu, quam si generetur ex semine.

¶ 2. Præter. Gene. 3. dicit quædam Glossa, quod in lumbis Adæ tota posteritas fuit corrupta: quia non est separata prius in loco vitæ, sed postea in loco exilij. sed si aliquis homo formaretur de corpore alterius hominis, puta de manu vel pede, separaretur caro eius in loco supplicij, ergo contraheret corruptionem originalis peccati.

¶ 3. Præter. Peccatum originale est peccatum totius naturæ humanæ, ut supra dictum est: sed ille homo qui formaretur ex carne alterius hominis pertineret ad humanam naturam, ergo contraheret peccatum originale.

¶ 4. Præter. In generatione hominis & cuiuslibet animalis, materia corporis ministratur a femina: sed anima inficitur per infectionem peccati, ex hoc quod vnitur materiam corporali. ergo licet Adam non peccasset: Eva peccante, proles ex utroque nata peccatum originale contraheret, non propter infectionem virilis seminis: sed propter materiam tantum.

¶ 5. Præter. Mors, & corruptio quælibet provenit ex necessitate materiam: sed materia ministratur a matre. ergo si Eva fuisset facta mortalis & passibilis peccando, Adam non peccante, filij qui nascerentur passibiles & mortales fuissent: sed poena non est sine culpa. ergo peccatum originale contraxissent.

¶ 6. Præter. Damascenus dicit in tertio libro, quod spiritus sanctus superuenit virgini purgans ipsam. Non autem potest dici quod illa purgatio fuerit superflua, quia cum natura creata nihil superfluum operetur, multo minus spiritus sanctus. Si ergo purgatione non precedente corpus Christi assumptum fuisset de virgine, contraxisset nihilominus originale peccatum. Et sic videtur quod hoc ipsum sufficiat ad contrahendum originale peccatum, quod aliquis materialiter ex Adam carnem accipiat.

SED CONTRA est, quod Augustinus dicit. 10. super Gene. ad literam quod Christus non peccavit in Adam, neque decimatus fuit in lumbis Abraham, quia non fuit ibi secundum feminalem rationem: sed solum secundum corpus tantam substantiam.

RESPON. Dicendum, quod huius questionis veritas ex præmissis potest accipi. Dicitur enim supra, quod peccatum originale a primo parente derivatur in posteros, in quantum posteri mouentur a primo parente per originem. Manifestum est autem, quod materiam non est mouere: sed moueri. unde qualitercumque aliquis materialiter procedit ex Adam, vel ex his qui ab Adam processerunt, nullo modo contrahet

ret originale peccatum, nisi seminaliter propagaretur ex eo: sicut nec etiam peccatum originale contraheret, si aliquis homo de nouo formaretur de terra. Non enim refert quantum ad conditionem hominis, de qua materia formetur: sed a quo agente formetur, quia ab agente recipit formam & dispositiones, ut dictum est. Materia vero non retinet priorem formam aut, dispositionem: sed nouam acquirit per generationem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod si aliquis homo formaretur ex digito, vel carne alterius hominis, hoc non posset esse nisi carne illa corrupta, & recedente a sua dispositione: quia generatio vnus est corruptio alterius. unde infectio quæ præcessit in carne, non remaneret ad inficiendum animam.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod Glossa illa non est sic intelligenda, quod locus exilij sit causa contrahendi originale peccatum, quia si homo post peccatum in Paradiso terrestri remansisset, transmississet originale peccatum in posteros: sed causa translationis originalis peccati, est corruptio naturæ humanæ in primo parente, locus autem exilij est concomitans ad corruptionem. unde in Glo. illa locus ponitur quasi concomitans causam, & non quasi causam.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum originale non pertinet ad naturam humanam absolute: sed secundum quod derivatur ab Adam per viam feminalem, ut dictum est.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod filij qui nascerentur ex Adam Cipro non peccante & Eva peccante, non contraherent: quia originale peccatum contrahitur per virtutem mouentem ad naturam humanam quæ est in semine maris secundum Philosophum. Et ideo quamuis Eva primo peccauerit, significanter tamen Apostolus dicit, quod per vnum hominem peccatum in mundum intravit.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod aliquibus visum est, quod illi qui nascerentur ex Adam non peccante, & Eva peccante, mortales & passibiles essent: propter hoc quod ista consequuntur materiam, quam ministrat mater, & tunc mortalitas & passibilitas non essent defectus poenales, sed naturales. sed melius dicitur est, quod non essent passibiles neque mortales. Si enim Adam non peccasset, transfudisset iustitiam originalem in posteros, ad quam pertinet, quod non solum anima subdatur Deo: sed etiam corpus subdatur animæ, per quod excluditur passibilitas & mortalitas.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod ex hoc quod Christus fuit conceptus ex virgine sine virili semine, habuit quod non contraheret originale peccatum: præcessit autem purgatio non tamquam ad hoc necessaria, ut sine originali peccato conciperetur: sed quia carnem quam verbum Dei suscepit omnis puritas decebat.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum peccata proximorum parentum originaliter in posteros transeant.

OC TAVO queritur, vtrum peccata proximorum parentum originaliter in posteros transeant. Et videtur quod sic. David enim ex legitimo matrimonio natus dicit, Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, & in peccatis concepit me mater mea. Ex quo videtur quod multa sunt originalia peccata vni hominis: sed hoc esse non posset si peccata proximorum parentum originaliter non transirent in posteros, sed solum peccatum primi hominis. ergo peccata proximorum parentum originaliter transeunt in posteros.

¶ 2. Præter. Sicut natura humana fuit in Adam, ita in similibus

Art. 1. huius qu. In corp. art.

In corp. art. & art. 1.

Loco citato in argu.

In propo. 1 to. 3. in Opera Au.

Art. 1. & 2. huius qu. art. præced. ad argu. 9.

In solutio. 1. ad 3. in corp.

Loco citato in argu.

1. de gener. animalium ca. 20.

Li. 3. orth. fidei. cap. 2 & 12.

Li. 10. ca. 19. 20. & 21. tom. 3.

1. 2. qu. 81. art. 4. præced.

Art. præced.

1. de gener. animalium ca. 20.

D. 78



gulis hominibus: sed Adam suo peccato actuali corrupit naturam humanam, & corruptam transiit in posteros, quia qualem habuit talem communicavit, ergo & quilibet alius suo peccato actuali corrupit naturam humanam in seipso, & huiusmodi corruptionem transmittit in posteros, Et sic peccata actualia proximorum parentum transseunt originaliter in posteros, sicut & peccatum primi parentis. Sed dicitur, quod in Adam fuit humana natura integra, & ideo potuit eam corrumpere suo actuali peccato: in aliis autem hominibus est natura humana iam corrupta, & ideo per eorum actualia peccata corrupti non pot. ¶ 3 Sed contra est, qd Apoc. ultimo dicit, Qui iustus est iustificet adhuc, & qui in sordibus, sordescat adhuc: sed esse eam in sordibus peccati est esse corruptam. ergo natura quae est in aliquo corrupta, potest adhuc ulterius corrumpi. Sed dicendum quod illa corruptio naturae quae fiebat per peccatum primi parentis, de natura integra fecit corruptam, & ideo potuit causare transfusionem originalis peccati: sed aliae corruptiones naturae quae sunt per peccata actualia hoc non faciunt, & ideo non causant transfusionem originalis peccati. ¶ 4 Sed contra, Medium comparatum vni extremorum habet rationem alterius, sicut pallidum comparatur ad album, ut nigrum ad album: sed minus corruptum medium est, inter integrum & magis corruptum. ergo idem operatur corruptio naturae, qua transmutatur de integro in corruptum, & corruptio qua transmutatur de minus corrupto in magis corruptum. Sed dicendum, quod natura humana fuit in primo homine sicut in primo principio: & ideo potuit in eo corrumpi, non autem in aliis. ¶ 5 Sed contra, Si primo homine non peccante aliquis posterorum eius peccasset, corrupta fuisset in eo natura humana, & talem transiisset in posteros: & tamen in eo non fuisset humana natura sicut in primo principio. non ergo requiritur ad transfusionem originalis peccati, quod natura humana corrumpatur per primum naturae principium. ¶ 6 Præter. Exod. 20. dicitur, ego sum Deus zelotes visitans iniquitatem patrum in filios in tertia & quarta generationem. quod non potest referri nisi ad peccatum actuali proximorum parentum, ergo peccata actualia proximorum parentum, originaliter traduntur in posteros. Sed dicitur, quod hoc intelligitur de transitu peccatorum, quantum ad poenam: non autem quantum ad culpam. ¶ 7 Sed contra, Effectus non potest esse sine causa sua: sed poena est effectus culpae. ergo si traditur poena necesse est ut tradatur & culpa. Sed dicitur, quod poena quae supponit culpam, non semper est in eodem: sed quandoque in alio. ¶ 8 Sed contra, Poena a Deo est & iusta est: iustitia autem est aequalitas quaedam. oportet ergo quod poena, inaequalitatem culpae ad aequalitatem reducat: sed hoc non posset esse nisi in eodem fieret aequalitas poenae, in quo praecessit inaequalitas per culpam, ut scilicet patiatur aliquis secundum voluntatem Dei, contra voluntatem suam, qui peccando fecit contra voluntatem Dei secundum voluntatem suam. oportet ergo quod ad eundem transeat poena ad quem transit culpa. ¶ 9 Præter. Mat. 27. Iudaei dixerunt, Sanguis eius super nos, & super filios nostros. Quod exponens August. in quodam sermone de Passione dicit, Ecce quae bona ad haeredes suos quodam sacrilegi testimonio trans-

mittunt, macula sanguinis se perfundunt, & posteros perimunt. ergo peccatum actuale aliorum hominum quae ad haereditatem transit ad posteros etiam quantum ad maculam. ¶ 10 Præter. Adam peccante omnes in eo peccauimus, ut dicit Apostolus, & hoc ideo quod in eo eramus secundum seminalem rationem, ut August. dicit: sed sicut fuimus in Adam secundum seminalem rationem, ita etiam in proximis parentibus. ergo etiam eis peccantibus nos peccauimus. Et ita originaliter eorum peccata ad nos transeunt. ¶ 11 Præter. Mors, quae est priuatio vitae, est poena originalis peccati: sed vita hominis semper magis & magis minoratur, in principio enim mundi diutius homines vivebant quam modo. ergo cum poena crescat, videtur quod augeatur a culpa, & sic per peccata actualia proximorum parentum aliquid addatur ad originale peccatum, quod trahitur ex primo parente. ¶ 12 Præter. Ante institutionem circumcisionis pueri saluabantur in sola fide parentum, ut Grego. dicit. ergo & per infidelitatem damnabantur: sed infidelitas est peccatum actuale. ergo actuale peccatum proximorum parentum transit ad posteros. ¶ 13 Præter. Efficacius est ad agendum quod inest secundum speciem & secundum rem, quam quod inest secundum speciem tantum: sed turpitudine corporalis imaginata, quae est secundum speciem tantum in genere transit ad posteros. unde Hieron. dicit in libro. de Hebraicis quaestionibus, quod quaedam mulier peperit puerum nigrum ad aspectum Aethiops in pariete depicti. ergo multo magis turpitudine peccati, quae est in anima patris, & secundum rem, & secundum speciem transit ad posteros. ¶ 14 Præter. Magis aliquis potest communicare alteri quod habet a seipso, quam quod habet ab alio: sed proximi parentes transfundunt in posteros corruptionem peccati originalis, quae in eos ab Adā deriuatur. ergo multo magis transfundunt corruptionem actualium peccatorum. ¶ 15 Præter. Secundum iura canonica & civilia, filii obligantur pro peccatis parentum. Nam filii sacerdotum quamuis sint ex libera matre geniti ad dicuntur seruituti: haereditatem autem alicuius iuris obligantur pro furto patris secundum iura canonica, etiam si nihil ad eos de furto peruenerit, licet etiam non contestata cum patre. Filij etiam eorum qui peccant crimine laesae maiestatis portantur parentum ignominiam. ergo peccata parentum ad filios transeunt. ¶ 16 Præter. Magis conueniunt filii cum proximis parentibus, quam cum primo parente, & immediatius se habent ad eos. Si ergo peccati primi parentis transit in posteros, multo magis peccata proximorum parentum. ¶ 17 Præter. Ea quae sunt corporis, traducto corpore traduntur: sed quaedam peccata actualia pertinent ad corpus, dicit enim Apost. 1. ad Cor. 6. Omne peccatum quodcumque fecerit homo extra corpus est, qui autem fornicatur in corpus suum peccat. ergo huiusmodi peccata actualia a proximis parentibus originaliter ad posteros deriuantur. SED CONTRA, peccatum opponitur merito: sed merita parentum non deriuantur ad posteros, alioquin non omnes nasceremur filij irae. ergo peccata actualia proximorum parentum non in posteros transeunt. ¶ 2 Præter. Ezech. 18. dicitur, Filius non portabit iniquitatem patris: portaret autem si a patre in ipsum transiret. ergo peccata proximorum parentum non transeunt in filios.

1. s. q. 81. art. 2. Cap. 46. & 47. tom. 3.

D. 663.

De hinc eis quae ge. 2. m. illius.

D. 1007.

lib. 10. cap. 46. & 47. tom. 3.

Respondeo. Dicendum, quod super hoc August. questionem mouet in Enchiridio, & insoluta dimittit: sed si diligenter consideretur impossibile est, quod peccata actualia proximorum parentum originaliter in posteros transeant. Ad cuius euidentiam notandum est, quod generans vniocum naturam suam speciei communicat generato, & per consequens omnia accidentia, quae speciem consequuntur. Sicut enim homo generat hominem, ita risibilis risibilem, si autem virtus generantis sit fortis, tradit similitudinem suam generato, etiam quantum ad accidentia individualia: sed hoc verum est de accidentibus, quae aequaliter ad corpus pertinent, non autem de accidentibus, quae solum pertinent ad animam maxime intellectiua, quae non est virtus in organo corporali. homo enim albus plerumque generat filium album, & magnus magnum: numquam autem Grammaticus Grammaticum, aut physicus Physicum. quia vero per peccatum, gratia donum priuatur, oportet idem considerari in peccato, quod consideratur in dono gratiae, quod tollitur per peccatum. Fuit autem in principio conditionis humanae quoddam donum gratuitum primo homini: diuinitus datum non ratione personae suae tantum: sed ratione totius naturae humanae ab eo deriuandae, quod donum fuit originalis iustitiae. huius etiam doni virtus non solum residebat in superiori parte animae, quae est intellectiua: sed diffundebatur ad inferiores animae partes, quae continebantur virtute doni praedicti totaliter sub ratione, & ulterius. vsque ad corpus, in quo nihil poterat accidere dono praedicto manente, quod contrarietur vniocum ipsius, ad animam. Et ideo rationabiliter hoc donum fuisse ad posteros propagatum propter duo, primo quidem, quia consequebatur naturam ex Dei munere, licet non ex ordine naturae: secundo quia pertingebat vsque ad corpus, quod per generationem traditur. hoc autem donum sublatum est per primum peccatum primi parentis, unde rationabiliter & peccatum illud propter eandem causas per originem ad posteros deriuatur: sed alia peccata actualia vel ipsius primi parentis, vel etiam aliorum opponuntur dono gratiae, quod diuinitus confertur alicui ratione personae suae tantum, & iterum residet vis eius in sola anima intellectiua, neque deriuatur ad corpus, ut per huiusmodi gratiam tollatur corruptibilitas corporis. Et ideo nec ipsa gratia, traditur, nec etiam peccata actualia quorumcumque parentum, etiam ipsius Adae praeter primum eius peccatum traduntur in posteros per modum originis: possunt autem peccata actualia proximorum parentum deriuari ad filios per imitationem, propter conuersationem assiduam filiorum cum eis. AD PRIMUM ergo dicendum, quod peccatum originale in vno homine est vnum tantum: sed dicitur pluraliter, in peccatis concepit me mater mea, propter quatuor. primo quidem secundum consuetudinem scripturam, in qua ponitur plurale pro singulari, ut patet Mat. 2. Mortui sunt qui querebant animam pueri, quod dicitur pro solo Herode. secundo quia peccatum originale est quoddammodo causa sequentium peccatorum, & ita virtute continet in se multa peccata: Tercio quia in peccato actuali primi parentis, ex quo peccatum originale causatur, fuit multiplex peccati deformitas. Fuit enim ibi superbia, inobedientia, gula, & furor. Quarto quia corruptio originalis peccati, ad diuersas hominis partes pertinet: sed in propter hoc peccatum originale in homine non potest dici plura, nisi in quodammodo. AD 2<sup>um</sup> dicendum, quod Adam suo peccato actuali

corruptam naturam humanam subtrahendo donum gratuitum, quod poterat transire in posteros, quod non fuit per actualia peccata proximorum parentum, ut ex dictis patet: quamuis addant ad hanc corruptionem per subtractionem gratiae, vel aptitudinis ad ipsam gratiam, quae est donum personale. Et per hoc patet responsio ad tertium, quartum, & quintum. AD 6<sup>um</sup> dicendum, quod hoc dicitur quia peccatum transit a parentibus in posteros quantum ad poenam: verum tamen considerandum est quod duplex est poena, vna spiritualis, quae pertinet ad animam, & talis poena filius numquam punitur pro patre: & hoc ideo quia anima filii non est ex anima patris, sed immediate causatur a Deo. Et haec ratio assignatur Ezech. 18. Sicut anima patris mea est, ita & anima filii mea est: Filius non potabit iniquitatem patris. Alia poena est corporalis, vel eorum quae ad corpus pertinent: & quantum ad hanc poenam filii pro parentibus puniuntur, praesertim quando conformantur parentibus in culpa. Quantum enim ad corpus, quod a parente traditur filius est aliquid patris. AD 7<sup>um</sup> dicendum, quod poena temporalis, quam filius quodammodo punitur, habet pro causa culpam in patre praecedente. AD 8<sup>um</sup> dicendum, quod in quantum filius est aliquid patris: sic in poena filii punitur etiam pater. AD 9<sup>um</sup> dicendum, quod sanguis Christi obligat filios Iudeorum, in quantum sunt imitatores patrum malitiae ipsam approbando. AD 10<sup>um</sup> dicendum, quod in primo parente, & in proximis parentibus fuimus secundum communicationem naturae: non tamen secundum communicationem in persona. Et ideo peccato subtrahente donum naturae participamus: non autem peccato subtrahente donum personae. AD 11<sup>um</sup> dicendum, quod hoc quod modo minus homines viuunt quam in principio mundi non est propter aggrauationem originalis peccati, neque propter continuam debilitationem naturae, vel quidam dicunt, alioquin per processum temporis semper magis & magis vita hominis breuiaretur, quod patet esse falsum, cum modo tantum homines viuunt, sicut & in tempore Dauid, qui dicebat, Dies annorum nostrorum in ipsis septuaginta annis. Illa ergo diuturnitas vitae fuit ex virtute diuina, ut genus humanum multiplicaretur. AD 12<sup>um</sup> dicendum, quod a principio humani generis remedium contra originale peccatum adhiberi non potuit: nisi per virtutem mediatoris Dei, & hominis Iesu Christi. Fides ergo antiquorum cum aliqua protestatione fidei valebat paruulis ad salutem, non prout erat quidam actus meritorius credentium, unde non requirebatur quod esset actus fidei formatae: sed ex parte rei creditae, scilicet ipsius mediatoris. Sic enim & sacramenta, quae postea sunt instituta, valent, in quantum sunt quaedam fidei protestationes: unde non sequitur, quod infidelitas parentum filijs noceret: nisi per accidens, sicut remoues remedium peccati. AD 13<sup>um</sup> dicendum, quod imaginatio est vis quaedam in organo corporali, unde ad speciem imaginatae mutat spiritus corpore in quo fundatur vis formatiua, quae operatur in semine. Et ideo interdum aliqua imitatio fit in prole ex imaginatione patris, in ipso coitu, si sit fortis: sed infectio peccati maxime actualis totaliter manet in aia, & non pertinet ad corpus, unde non est simile. AD 14<sup>um</sup> dicendum, quod ratio illa procedit ceteris paribus. AD 15<sup>um</sup> dicendum, quod ratio illa procedit de statu

In cor. art.

De hinc eis quae ge. 2. m. illius.

De hinc eis quae ge. 2. m. illius.

De hinc eis quae ge. 2. m. illius.

De hinc eis quae ge. 2. m. illius.

De hinc eis quae ge. 2. m. illius.

fiti peccati quantum ad poenam corporalem. Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod magis contraheret homo peccatum a proximo parente, quam a primo, si peccatum proximi parentis tolleretur aliquod donum naturae: sicut per peccatum primi parentis est ablatum. Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod ille qui fornicatur, dicitur peccare in corpus suum, non quia macula huius peccati sit in corpore, imo est in anima, sicut & gratia cui opponitur: sed quia completur hoc peccatum in corporis delectatione, & in quadam corporis resolutione, quod in nullo alio peccato contingit. Nam in peccato gulae non fit aliqua resolutio corporalis: in peccatis vero spiritualibus, non est delectatio corporalis.

QVAESTIO V.

De poena originalis peccati.

In quinque articulos diuisa.

- Primo enim quaeritur, utrum poena originalis peccati sit carentia diuinae visionis. Secundo, utrum peccato originali debeat poena sensibilis. Tertio, utrum patiantur afflictionem interioris doloris, qui decedunt cum solo originali. Quarto, utrum mors & alii defectus huius vitae sint poenae originalis peccati. Quinto, utrum mors & huiusmodi defectus sint homini naturales.

ARTICVLVS PRIMVS.



VASTIO eū de poena originalis peccati. Et primo quaeritur, utrum sit conueniens poena originalis peccati carentia visionis diuinae. Et videtur quod non: quia ut dicitur, 2. Physico. Frustra est quod est ad finem, quem non consequitur: sed homo naturaliter ordinatur ad beatitudinē, sicut ad finem vltimum, quae quidem beatitudo in diuina visione consistit, ergo frustra est homo, si non perueniat ad visionem diuinam, sed Deus propter peccatum originale non destitit causare hominū generationē, ut Damasc. dicit. Cum ergo in operibus Dei nihil sit frustra, videtur quod homo propter peccatum, quod ex sua origine contrahit, non incurrat reatum carentiae visionis diuinae. 2. Praet. Ezech. 18. dicitur, Omnes animae meae sunt, sicut aīa filii mea est, ita & anima patris mea est. Ex quo potest accipi, quod omnes animae immediate sunt a Deo creatae, & quod vna non traducitur ab alia, ergo poena quae tantū pertinet ad animā, non debet aliq̄s puniri pro peccato originali, quā a primo patre traducit: sed carentia diuinae visionis est poena ad solā aīam pertinet, sicut & ipsa visio diuina solius aīae est, ergo carentia diuinae visionis, non est poena debita originali peccato. 3. Praet. August. dicit in Enchi. q̄ mitissima est poena eorum, qui pro solo peccato originali puniuntur: sed Christo, dicit super Marth. quod carentia diuinae visionis est maxima poenarum, & intollerabilior quā gehēna, ergo carentia visionis diuinae non est conueniens poena originalis peccati. Sed diceretur quod sola carentia visionis diuinae est minor poena, quā carentia visionis diuinae cū poena sensus, quae debet peccato actuali. 4. Sed contra, poena, cum sit quoddam malum, in priuatione alicuius boni consistit: sed proportio priuationum adinuicem est sicut proportio eorum quae priuantur. Sic enim surditas se habet ad cōitatem, sicut auditus ad visum: sed per carentiam diuinae visionis priuatur hominē Deo, per poenam autem sensus pri-

Lib. 2. c. 62 tom. 2.

Ca. 93. to. 3.

Homil. 47. ad populū Antioche- num to. 5.

uatur quodā bono creato, scilicet sensus delectatione, vel aliquo huiusmodi. Bonum autem creatum additū bono increato, non facit magis beatū. Dicit enim Aug. in lib. Cōfess. d. Deum loquens, Qui te & illa nouit, creaturas non propter illa beator: sed propter te solū beatus, ergo cui priuatur bono increato solo per carentiam visionis diuinae, non est minus miser quā ille, qui cum hoc patitur poenam sensus. Sed dicendū, quod licet non sit minus beatus, quantum ad praemium essentialē: est tamen minus beatus quātū ad praemium accidentale. 5. Sed contra, praemium accidentale accidentali ter se habet ad beatitudinem: sed per intentionem accidentis non intenditur id, cuius est accidens, non enim si homo est magis albus, propter hoc fit magis homo, ergo beatitudo quae essentialiter consistit in fruitione summi boni, non intendit per quodcūq; bonū creatum additum. 6. Praet. Cum bonum increatum in infinitum excedat bonum creatum, comparatur bonum creatum ad bonum increatum, sicut punctus ad lineā: sed linea non efficitur maior per adiectionem puncti, ergo nec per additionem boni creati fit maior beatitudo, quae consistit in fruitione boni increati. Sed dicendum, quod quāuis Deus sit bonum infinitum, tamen visio Dei non est bonum infinitum: quia Deus ab intellectu creato finite videtur. Et ita qui priuatur visione diuina, non priuatur bono infinito. 7. Sed contra, cuiusque subtrahitur sua perfectio, priuatur sua perfectione: sed visio est perfectio videntis, ergo cuiusque subtrahitur visio priuatur ipso viso. Et sic cum ipsum visum sit bonum infinitum, qui priuatur Dei visione priuatur bono infinito. 8. Praet. Ipse Deus est hominis merces, qui ad Abrahamā dixit, Ego dominus, merces magna nimis. Genes. 17. ergo qui priuatur vltima mercede quae consistit in diuina visione, priuatur ipso Deo, qui est bonū infinitū. 9. Praet. Peccato originali debetur minor poena, quā peccato veniali, alioquin poena peccati originalis non esset mitissima, ut dicit August. sed peccato veniali debetur poena sensibilis, non autem carentia visionis diuinae. Cum ergo indubitanter carentia visionis diuinae sine poena sensus, sit maior poena, quā poena sensus sine carentia visionis diuinae, videtur quod peccato originali non debeat pro poena, carentia visionis diuinae. Sed dicendū quod peccato veniali debetur carentia diuinae visionis ad tempus, sicut & poena sensus. 10. Sed contra, Aeternitas addita plus aggravat poenam carentiae visionis diuinae, quā poena sensibilis temporalis, unde nullus tam bene dispositus est, qui non vellet potius quācūq; poenam temporalem subire, quā perpetua visionis diuinae carere. Si ergo peccatum originale puniatur perpetua carentia visionis diuinae, magis puniatur peccatum veniale: & ita non est mitissima eorum poena. 11. Praet. Secundum leges dicimus, Dignus est misericordia qui alieno vitio laborauit: sed ille qui puniatur pro solo peccato originali, laborauit alieno vitio, scilicet primi patris, ergo dignus est misericordia, non ergo ei debetur poena grauius, quae est carentia visionis diuinae. 12. Praet. Aug. dicit in lib. de Duabus animabus reū tenere quēcūq; quia non fecit quod facere non potuit, summe iniustitia & insanie est, sed nihil tale cadit in Deū. Cū ergo puer, qui nascitur, non potuit originale peccatum, videtur quod ex hoc non incurrat reatum alicuius poenae. 13. Praet. Peccatum originale est priuatio originalis iustitiae, ut Aug. dicit: sed habenti originale iustitiam cū possit non habere gratiam, non debet visio diuina, ergo nec potest originaliter potest perpetua carentia visionis diuinae.

Lib. 4. cap. 7. in nouis exemplari- bus circa pri- cipium est vni- simile: sed formaliter in cap. 23. In Decret. lib. 3. titulo 41. qui est de baptis- mo & eius effectu cap. Maiores.

Enchi. tom. 3.

In lude de bus animabus circa prin- cipium tom. 6.

Anselmus in lib. de peccato origi-

14 Praet.

14. Praet. Vt legitur Gene. 3. Adā se excusauit dicens: Mulier quā dedi mihi, dedit mihi, & comedi: fuisseque sufficiens excusatio, & poenam non mereretur, si suggestioni mulieris resistere non potuisset: sed Deo dedit carnem animae, cuius infectioni resistere non potest, ergo non videtur quod ex hoc obligetur ad aliquam poenam. 15. Homini in naturalibus constituto etiam si numquam peccasset, deberetur ei carentia visionis diuinae, ad quam peruenire non potuit, nisi per gratiam: sed poena proprie debetur peccato, ergo carentia visionis diuinae, non potest dici poena peccati originalis. SED CONTRA est, quod Gregor. dicit in 4. Moralium, Peregrina mens lucem, ut est, videre non valet: quia hanc ei captiuitas suae damnationis abscondit. 2. Praet. Innocentius. 3. dicit in Decretalibus, quod originali peccato debetur poena, carentia visionis diuinae. RESPON. Dicendum, quod conueniens poena originalis peccati est carentia visionis diuinae, ad cuius euidētiam considerandum est, quod cum ad perfectionem alicuius rei duo pertinere videantur, quorum primum est quod sit capax alicuius boni magni, vel actu habeat illud: aliud vero est quod exteriori auxilio non indigeat in nullo, vel in paucis: prima conditio praeponderat secundae, multo enim melius est quod est capax magni boni, quāuis ad illud obtinendum indigeat multis auxiliis, quā illud quod non est capax, nisi parui boni: quod tamen absque exteriori auxilio, vel cum paucis auxiliis consequi potest, sicut melius dispositum dicimus esse corpus alicuius hominis, si possit consequi perfectam sanitatē, licet multis auxiliis medicinae, quā si possit consequi solum sanitatē quādam imperfectam absque auxilio medicinae. Creatura ergo rationalis in hoc praeminet omni creaturae, quod capax est summi boni per diuinam visionem & fruitionem, licet ad hoc consequendum naturae propriae principia non sufficiant: sed ad hoc indigeat auxilio diuinae gratiae, sed circa hoc considerandum est, quod aliquod diuinum auxilium necessarium est communiter omni creaturae rationali, scilicet auxilium gratiae gratum facientis, quae qualibet creatura rationalis indiget, ut possit peruenire ad beatitudinē perfectā, secundum illud Apostoli ad Rom. 6. Gratia Dei vita aeterna: sed praeter hoc auxilium necessarium fuit homini aliud supernaturale auxilium, ratione suae compositionis, est enim homo compositus ex anima & corpore, & ex natura intellectuali & sensibili, quae quodammodo si suae naturae relinquantur intellectu aggrauant & impediunt, ne libere ad summum fastigium contemplationis peruenire possit, hoc autem auxilium fuit originalis iustitia, per quam mens hominis si subderet Deo, & ei subderetur totaliter inferiores vires, & ipsum corpus, neque ratio impediret quo minus posset in Deū tendere. Et sicut corpus est propter animā, & sensus pro intellectu: ita hoc auxilium, quo cōiunctum corpus sub anima & vires sensitiuae sub mente intellectuali, est quasi dispositio quādam ad illud auxilium, quo mens humana ordinatur ad videndum Deū, & ad fruendum ipso. hoc autē auxilium originalis iustitiae subtrahitur pro peccato originali, ut supra ostensum est. Cū autē aliquis peccato abiicit a se illud, quod disponebatur ad aliqd bonū acquirendum, meretur ut ei subtrahatur illud bonū, ad quod obtinendum disponebatur, & ipsa subtractio illius boni est conueniens poena eius. Et ideo conueniens poena peccati originalis est subtractio gratiae, & per consequens visionis diuinae, ad quam homo per gratiam ordinatur.

Lib. 4. cap. 7. in nouis exemplari- bus circa pri- cipium est vni- simile: sed formaliter in cap. 23. In Decret. lib. 3. titulo 41. qui est de baptis- mo & eius effectu cap. Maiores.

quod praecedat. art. vltimo

Anselmus in lib. de peccato origi-

AD PRIMVM ergo dicendū, quod homo frustra & vane factus esset, si beatitudinem consequi non posset: sicut qualibet res, quae non potest consequi vltimum finem, vnde ne homo frustra & vane factus esset, cum peccato originali nascens, a principio humani generis proposuit Deus homini remediū, per quod ab hac vanitate liberaretur, scilicet ipsum mediatorum Deum & hominem Iesum Christum, per cuius fidem impedimentum peccati originalis subtrahi posset. vnde in psal. dicitur, Memorare quae mea substantia, numquid enim vane constitui omnes filios hominum: exponens Glos. dicit, quod Dauid petit incarnationem filii, qui de sua substantia carnem assumptionem erat, & per ipsum homines erant a vanitate liberandi. AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod anima huius pueri, qui sine baptismo decedit, non puniatur carentia visionis diuinae propter peccatum Adā, secundū quod fuit personale peccatum eius: sed puniatur pro infectione originalis culpa, quam incurrit ex vnione ad corpus, quod a primo parente traducitur secundum seminalem rationē. Iniustum enim esset, ut deriuaretur reatus poenae, nisi & deriuaretur infectio culpa, vnde Apostol. Rom. 5. praemittit deriuationem culpa deriuationi poenae dicens, Per vnum hominem peccatum in mundum intravit, & per peccatum mors. AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod grauitas alicuius poenae potest attendi dupliciter, vno modo ex parte ipsius boni, quod priuatur per malum poenae: & sic carentia visionis diuinae & fruitionis Dei, est grauius poena poenarum. Alio modo per comparisonem ad eum, qui puniatur: & sic tanto est grauior poena, quanto id quod subtrahitur est magis proprium & conaturale ei cui subtrahitur, sicut magis diceremus puniri hominem si auferretur ei patrimonium suum, quā si impediretur, ne perueniret ad regnum quod ei non debetur. Et per hunc modum dicitur esse mitissima omnium poenarum, sola carentia visionis diuinae, in quā visio diuina essentiae est quoddā bonū omnino supernaturale. AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod bonū creatū additū bono increato, non facit maius bonū, nec magis beatū, cuius ratio est, quia si duo participantia coniungantur, augeri potest in eis id, quod participatur: sed si participans addatur ei, quod est per essentia tale, non facit aliquid maius. Sicut duo calida adiuncta adinuicē, possunt facere magis calidū: sed si esset aliquid quod esset calor per essentia suā subsistens, ex nullius calidi additione intederetur. Cū ergo Deus sit ipsa essentia bonitatis, ut Diony. dicit in lib. de Diui. nom. omnia autē alia sint bona participatiōne, ex nullius boni additione fit Deo magis bonus: quia cuiuslibet rei alterius bonitas cōtinetur in ipso, vnde cum beatitudo nihil sit aliud, quā adeptio boni perfecti, quodcumque aliud bonum superaddat diuinae visioni aut fruitioni, non facit magis beatum: alioquin Deus esset factus beator condendo creaturas. Nec tamen est eadem ratio de beatitudine & miseria: quia sicut beatitudo consistit in coniunctione ad Deū, ita miseria consistit in recessu a Deo, a cuius quod similitudine & participatione recedit quis, per cuiuslibet boni priuationē, vnde quilibet bonū priuatum facit magis miserū, licet non quilibet bonū additū faciat magis beatū: huius per bonū additum, homo non magis Deo adhaeret, quā si ei immediate coniungatur: sed per bonū subtractum magis ab eo elongatur. AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod additio praemii accidentalis non facit magis beatum: Quia praemium accidentale

Aug. com. cione 2. in Psal. 88. a medio. illius tom. 3.

Cap. 1. a medio illius D. 293.



tale attenditur fm aliquod bonū creatū, vera autē beati-  
tudo hominis attenditur solū fm bonū iocreatū, sed  
sicut bonū creatū ē quēdā similitudo, & participatio  
boni iocreati ita adeptio boni creati est quēdā similitudi-  
naria beatitudo, per quā tñ vera beatitudo nō auget.

A d 6<sup>m</sup> dicendum, quōd sicut punctum nō auget  
lineam ita bonū creatum non auget beatitudinē. Sep-  
timum & octauum concedimus. Qui enim diuina  
visione, & fruitione priuatur, ipso Deo priuatur.

A d 9<sup>m</sup> dicendum, quōd peccatū veniale originali  
cōparatū, quodā modo est maius & quodā modo est  
minus. peccatū. n. veniale cōparatū huic psonae vel il-  
li, magis habet de ratione peccati, quā pētm origi-  
nale: quia peccatū veniale est peccatū voluntariū vo-  
luntate huius personae, nō autē peccatum originale:  
sed originale peccatū cōparatū ad naturā est grauius,  
quia priuat naturam maiori bono quā peccatū veni-  
ale priuet personā, s. bono gratiæ: & pp hoc debetur  
ei carentia visionis diuinæ, quā ad visionē diuinā nō  
puenitur nisi p gratiā, quā veniale pētm non excludit.

A d 10<sup>m</sup> dicēdū, q̄ perpetuitas pœnæ cōsequit per  
petuitatē culpæ, q̄ puenit ex carentia gratiæ, quia cul-  
pa nō pōt remitti nisi per gratiā. Et quia per peccatū  
originale excluditur gratia: non autem per peccatum  
veniale, ideo peccato originali debetur pœna perpe-  
tua, non autem peccato veniali.

A d 11<sup>m</sup> dicēdū, quōd iste puer decedens sine ba-  
ptismo, laborauit quidē vitio alieno quantū ad causā,  
quia, s. peccatū ab alio traxit: laborauit tñ vitio pprio,  
inquātū a primo parēte culpā cōtraxit. Et ideo dignus  
est misericordia diminuēte, nō tñ totaliter relaxante.

A d 12<sup>m</sup> dicēdū, quōd puer iste sine baptismo  
decedens, nō habet reatū ex hoc q̄ nō fecit aliquid,  
hoc enim esset peccatum omissionis: sed habet reatū  
ex eo quōd infectionem culpæ originalis contraxit.

A d 13<sup>m</sup> dicēdū, q̄ ratio illa procedit fm opinio-  
nem ponentiū, q̄ gratia gratum faciēs nō includatur  
in ratione originalis iustitiæ: quod tñ credo esse falsū,  
quia cū originalis iustitia primordialiter consistat in  
subiectione humanæ mētis ad Deum, quæ firma esse  
non potest nisi per gratiam, iustitia originalis sine gra-  
tia esse non potuit. Et ideo habenti originale iustitiā  
debeatur visio diuina. Sed tamen prædicta opinione  
supposita, adhuc ratio non cōcludit: quia licet origi-  
nalis iustitia gratiam non includeret, tñ erat quædam  
dispositio q̄ præexigebatur ad gratiā. Et ideo qd cōtra-  
riatur originali iustitiæ, contrariatur etiam gratiæ: si-  
cut quōd contrariatur iustitiæ naturali, cōtrariatur gra-  
tiæ: vt furtum, homicidium, & alia huiusmodi.

A d 14<sup>m</sup> dicendum, q̄ si vir non potuisset resistere  
persuasioni mulieris, sufficienter excusatus, fuisse a  
peccato actuali, quod propria voluntate cōmittitur.  
Et sic etiam anima huius. pueri excusata est: reatu  
actualis peccati: non autem a reatu originali, cuius  
infectionem contrahit per vnionem ad carnem.

A d 15<sup>m</sup> dicēdū, q̄ homo in solis naturalibus con-  
stitutus, careret quidē visione diuina si sic decederet:  
sed tamen nō competeret ei debitum non habēdi.  
Aliud est enim non debere habere, quod non habet  
rationem pœnæ sed defectus tantum, & aliud debere  
non habere, quod habet rationem pœnæ.

ARTICVLVS II.

Utrum peccato originali debeatur pœna sensus.

Secundo queritur, vtrum peccato originali de-  
beatur pœna sensus. Et videtur quōd sic. Dicitur.

August. in Hiponost. q̄ paruuli decedētes sine bap-  
tismo experientur gehennā: sed gehēna nominat pœnā  
sensus. ergo peccato originali debetur pœna sensus.

¶ 2 Præ. August. dicit in libro de Fide ad Petrum, Fir-  
miter tene & nullatenus dubites, paruulos qui sine  
Sacramento baptismatis de hoc seculo transierunt,  
aeterno supplicio puniēdos: sed supplicium nominat  
pœnā sensus. ergo peccato originali debet pœna sensus.

¶ 3 Præ. Grego. dicit 9. Moral. super illud Iob, Multi-  
plicauit vulnera mea sine causa, q̄ a culpa originali fa-  
ciat nō liberat. & licet ex proprio nihil egerint,  
tñ illuc ad tormēta pueniūt. sed tormētū nominat pe-  
nā sensus. ergo peccato originali debet pœna sensus.

¶ 4 Præ. Peccatū originale huius pueri videtur esse  
eiusdem speciei cum peccato actuali primi parentis,  
cum procedat ab eo sicut effectus a propria causa: sed  
peccato actuali primi parentis debetur pœna sensus.  
ergo & peccato originali huius pueri.

¶ 5 Præ. Agens coniunctum passibili inducit pœnam  
sensus: sed aīa puerorū sunt passibiles, & etiā corpora  
post resurrectionē, cū nō habeat dotē impassibilitatis.  
ergo ad præsentia ignis pœnā sensus patientur.

¶ 6 Præ. Post iudicium pœna peccatorum consumabi-  
tur: sed pœna puerorum sine baptismo decedentium,  
qui pro solo originali puniūt, nō possēt post iudi-  
cium consumari, nisi carentia visionis diuinæ, quam  
numquam sustinent, aliqua pœna sensus adderetur. er-  
go peccato originali debetur pœna sensus.

¶ 7 Præ. Pœna debetur culpæ: sed causa peccati ori-  
ginalis est caro. Cum ergo carni non debeatur aliqua  
pœna, nisi pœna sensus, videtur quōd peccato origina-  
li debeatur maximæ pœna sensus.

¶ 8 Præ. Si aliquis decedat cum peccato originali, &  
veniali simul, patientur perpetuo pœnam sensus: sed pe-  
na perpetua non debetur peccato veniali. ergo debet  
peccato originali pœna sensibilis perpetua.

Secundo contra est, quōd Bern. dicit, quōd sola  
propria voluntas ardet in inferno: sed originale pecca-  
tum non est peccatum propriæ voluntatis, imo conse-  
quitur ex voluntate aliena. ergo peccato originali nō  
debetur pœna sensus.

¶ 1 Præ. Innocentius 3. dicit in Decretali, quōd pœna  
sensus debetur peccato actuali: sed originale peccatū  
non est actuale. ergo ei pœna sensus non debetur.

Respon. Dicendum, quōd sicut communiter di-  
citur, peccato originali nō debetur pœna sensus: sed  
solum pœna damni. i. carentia visionis diuinæ. Et hoc  
videtur esse rationale propter tria. Primo quidem,  
quia persona quælibet est alicuius nature suppositū:  
& ideo ad ea quæ sunt nature per se & immediate or-  
dinatur: ad ea vero quæ sunt supra naturā, ordinatur  
mediante natura. Quōd ergo detrimentū aliquod patit  
tur aliqua psona in his, quæ sunt supra naturam, pōt  
cōtingere vel ex vitio nature, vel ex vitio personæ: q̄  
autē detrimentū patiatur in his, quæ sunt natura, hoc  
non videtur posse cōtingere, nisi propter vitii ppriū  
personæ. Vt autem ex præmissis patet, peccatum origi-  
nale est vitii nature, pētm autē actuale est vitium p-  
sonæ: gratia autē & visio diuina sunt supra naturā hu-  
manā. Et ideo priuatio gratiæ & carentia visionis diui-  
næ debentur alicui personæ, nō solum propter actua-  
le peccatum, sed etiam propter originale: pœna autem  
sensus opponitur integritati nature, & bonū eius ha-  
bitudini. Et ideo pœna sensus non debetur alicui, nisi  
propter peccatū actuale. Secundo quia pœna propor-  
tionatur culpæ: & ideo peccato actuali mortali, quo  
inuenitur

inuenitur auersio ab incommutabili bono, & cōuer-  
sio ad bonum cōmutabile, debetur & pœna damni,  
scilicet carentia visionis diuinæ respōdens auersioni,  
& pœna sensus respōdens conuersioni. Sed in pecca-  
to originali nō est conuersio: sed sola auersio, vel ali-  
quid auersioni respōdens. i. destitutio animæ a ius-  
titiā originali. Et ideo peccato originali non debetur  
pœna sensus: sed solum pœna damni. i. carentia visio-  
nis diuinæ. Tertio quia pœna sensus numquam debe-  
tur habituali dispositioni. Non. n. aliquis punitur ex  
hoc, q̄ est habilis ad furandum, sed ex hoc quōd actu  
furatur: sed habituali priuationi absq; omni actu de-  
betur aliquod damnū, puta qui non habet scientiā  
literarū: ad illū autē actu cōcupiscētē. Et ideo paruulo  
defuncto cū originali nō debet pœna sensus, sed solū  
pœna damni: quia. i. nō est idoneus perduc ad visio-  
nē diuinam propter priuationem originalis iustitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quōd nomē tor-  
mētū, supplicij, gehēnæ & cruciatu, vel si quid simile  
in dictis sanctorum inueniatur, est large accipiēdum  
pro pœna, vt ponatur species pro genere. Ideo autem  
sancti tali modo loquendi vti sunt, vt detestabilē red-  
derēt errorē Pelagianorū, qui asserbant in paruulis  
nullū pētm esse, nec eis aliquā pœnā deberi. Et p hoc  
patet solutio ad fm & tertium & ad omnia similia.

Ad 4<sup>m</sup> dicēdū, q̄ in vno peccato primi parentis  
omnes peccauerunt, vt Apostolus dicit Rom. 7. Sed  
ad illud vnum peccatum non omnes eodem modo se  
habēt. pertinet. n. illud pētm ad Adam per propriam  
voluntatem, & est eius actuale peccatum, & ideo ei p  
huiusmodi peccato pœna actualis debebat: sed ad alios  
pertinet p originem, & non actuale voluntatem. Et  
ideo aliis pro huiusmodi pētm nō debet pœna sensus.

Ad 5<sup>m</sup> dicēdū, q̄ in statu futurę vitæ, ignis & alia  
huiusmodi actiua non agunt in animas, aut in corpo-  
ra hominum secundum necessitatem nature: sed magis  
secundum ordinem diuinæ iustitiæ, quia ille status  
est recipiendi pro meritis. vnde, cum diuina iustitia  
non exigit quōd pueris, qui cum solo originali pec-  
cato decedunt, pœna sensus debeatur, nihil ab huius-  
modi actiuis tales patientur.

Ad 6<sup>m</sup> dicēdū, q̄ pœna puerorum cum originali de-  
cedentium, post iudicium consumabitur, in quantum  
ipsi qui punientur hac pœna, consumati erunt per  
corporum resurrectionem.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quōd quāuis peccatum ori-  
ginale per carnem deriuetur ad animā: non tamē ha-  
bet rationē culpæ, nisi secundū quōd pertingit ad ani-  
mā. Et ideo pœna non debetur dispositioni carnis: &  
si aliquādo caro puniatur, hoc est pp animæ culpam.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quōd hæc positio non videtur  
multis esse possibilis, quōd aliquis decedat cum pec-  
cato originali & veniali tantum: quia defectus acti-  
tis quādiu excusat a peccato mortali, multo magis  
excusat a peccato veniali propter defectū vsus ratio-  
nis. Postquam vero vsum rationis habent, tenentur  
salutis suæ curam agere. Quōd si fecerint, iam absque  
peccato originali erunt. gratia superueniente: si autē  
non fecerint, talis omisso est eis peccatum mortale.  
Si tamen esse possibile, quōd aliquis cum peccato ori-  
ginali & veniali decederet, dico quōd puniretur pœ-  
na sensus eterna. Aternitas enim pœnæ, vt dictum est, cō-

comitatur carentiam gratiæ, ex qua prouenit aterni-  
tas culpæ. Et inde est quōd peccatū veniale in eo, qui  
recedit cum mortali: quia numquā remittitur æterna  
pœna punitur, pp gratiæ carentiā. Et similis ratio esset,  
si quis decederet cum originali & veniali peccato.

ARTICVLVS III.

Utrum patientur afflictionem interioris doloris, qui  
cum solo originali decedunt.

Tertio queritur, vtrum patientur afflictionē  
interioris doloris, qui cum solo originali dece-  
dunt. Et videtur quōd sic. Omne enim quod natura-  
liter desideratur, si non habeatur quando est tempus  
habēdi, causat afflictionem & dolorem, sicut patet  
si quis cibum non habeat quando est nature necessa-  
rius: sed homo naturaliter appetit beatitudinem, tē-  
pus autē habēdi ipsam est post hanc vitam. cum ergo  
illi, qui cum peccato originali decedunt beatitudinē  
non consequantur, quia carent visione diuina, videt  
quōd afflictionem patientur.

¶ 2 Præ. Sicut pueri baptizati se habent ad meritum  
Christi, ita non baptizati se habent ad demeritū Adæ:  
sed pueri baptizati gaudēt propter meritum Christi,  
ergo pueri non baptizati dolent pp demeritum Adæ.

¶ 3 Præ. De ratione pœnæ est, quōd sit contraria volū-  
tati: sed omne quod est contrarium voluntati, est cō-  
tristans vtrauctor est. Philosoph. in 5. Metaphysic. ergo si  
patientur aliquā pœnam, oportet quōd inde tristentur.

¶ 4 Præ. In perpetuū separari ab eo, quem quis amat  
est maxime afflictiuum: sed pueri naturaliter Deum  
amant. ergo cum sciant se ab eo in perpetuum separa-  
tos, videtur quōd hoc non possit esse sine afflictione.

Secundo contra, Dolor pœnæ seu afflictio pœnæ  
debetur delectationi culpæ, secundum illud Apoc. 18:  
Quantum glorificauit se in delictis suis, tantum date  
ei tormentum & luctum: sed in peccato originali nul-  
la fuit delectatio. ergo neque in pœna erit aliquis dol-  
lor sine afflictio.

Respon. Dicendum, quōd aliqui posterunt q̄  
pueri sentiant aliquem dolorem, vel afflictionem inte-  
riorem ex carentia visionis diuinæ, licet iste dolor nō  
habeat in eis rationem vermī conscientiæ: quia non  
sunt sibi conscij quōd in eorum potestate fuerit cul-  
pam originale vitare, sed nulla ratio videtur esse que  
subtrahatur eis exterior pœna sensus, si attribuitur  
eis interior afflictio, quæ est multo magis pœnalis, &  
magis opponitur mitissimæ pœnæ, quā Augustin.

¶ 2 Præ. Et ideo aliis videtur & melius, quōd nul-  
lam afflictionem etiam interiorem sentiant. Et huius  
rationem aliqui diuersimode assignant. Quidā enim  
dicunt quōd animæ puerorum, cum originali dece-  
dentium, sunt in tantis tenebris ignorantie constitu-  
tæ, quōd nesciunt se ad beatitudinem esse factas, nec  
aliquid circa hoc cogitant: & ideo nullam patient de  
hoc afflictionē. sed hoc non videtur cōuenienter dici.

Primo quidem, quia cum in pueris nō sit pētm actua-  
le, quod est proprie pētm personale, nō debetur eis vt  
detrimentū aliquod patientur in naturalibus bonis,  
fm rationem supra assignatam: est autem naturale aīa  
separata, vt nō minus, sed magis in cognitiōe vigeat,  
q̄ aīa quæ sunt hic, & ideo non est probabile q̄ tantā  
ignorantiam patiatur. Secundo quia fm hoc illi, qui  
sunt dānati in inferno, melioris cognitiōis essent quā  
eum ad nobilitatem sui parrem, si intellectum in mē-  
tibus ignorantie tenebris existeret, & nullus est vt Au-

gustinus.

D. 160.  
D. 99b.

Refertur in  
2. sen. di. 30.  
colligitur ex  
Aug. in ser-  
mo. 45. de  
tempore

In sen. di.  
de retri-  
butione pœ-  
næ ante mē-  
tam

In Decret.  
lib. 3. tituli  
42. quæstio  
de bap-  
tismo & eius  
effectibus.  
Majoris

Art. præced.  
ad 9. argu-  
& q. præced.  
art. vltimū.  
D. 100g.

Lib. 5. c. 6.  
tom. 3.

Enchir. cap.  
93. in me-  
dio tom. 3.

Art. præced.

Li. 11. de ci. 11. Dei cap. 27. a medio tom. 9.

stinus dicit. qui non mallet dolorem pati cum sana mente, quam gaudere in sanis? Et ideo alii assignant causam huius, quod non affliguntur ex dispositione voluntatis ipsorum. Non enim post mortem in anima mutatur dispositio voluntatis, neque in bonum, neque in malum. Vnde cum pueri ante usum rationis non habeant actum inordinatum voluntatis, neque etiam post mortem habebunt. Non est autem absque inordinatione voluntatis, quod aliquis doleat se non habere quod nunquam potuit adipisci: sicut inordinatum esset si aliquis rusticus doleat de hoc, quod non esset regnum adeptus. Quia ergo pueri post mortem sciunt se nunquam potuisse illam gloriam caelestem adipisci, ex eius carentia non dolebunt. Possimus tamen vtrumque coniungentes mediam viam tenere, ut dicamus quod anima puerorum naturali quidem cognitione non caret, qualis debetur animæ separatae secundum suam naturam, sed caret supernaturali cognitione, quæ hic in nobis per fidem plantatur: eo quod nec hic fidem habuerunt in actu, nec sacramentum fidei susceperunt. Pertinet autem ad naturalem cognitionem, quod anima faciat se propter beatitudinem creatam, & quod beatorum consistit in adeptione perfecti boni: sed quod illud bonum perfectum, ad quod homo factus est, sit illa gloria quam Sancti possident, est supra cognitionem naturalem. Vnde Apostolus dicit primæ ad Cor. secundo, quod nec oculus vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit, quæ preparavit Deus diligentibus se. Et postea subdit, Nobis autem revelavit Deus per spiritum suum. Quæ quidem revelatio ad fidem pertinet. Et ideo se priuari tali bono animæ puerorum non cognoscunt. Et pro hoc non dolent, sed hoc quod per naturam habent absque dolore possident.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod animæ puero in principio originali decedenti, cognoscunt quidem beatitudinem in generali secundum communem rationem: non autem in speciali. Et ideo de eius amissione non dolent. AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod sicut Apostolus dicit Rom. 5. Maius est donum Christi, quam peccatum Adæ. Et ideo non oportet, si pueri baptizati gaudent pro merito Christi, quod non baptizati doleant pro peccato Adæ.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod poena non semper respondet actuali voluntati: puta cum aliquis absens infamatur, aut etiam bonis suis spoliatur se ignorare: sed oportet quod poena semper sit vel contra actualem voluntatem, vel etiam habitalem, vel saltem contra inclinationem naturalem, ut supra dictum est, cum de malo poenæ ageretur.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod pueri in originali decedentes, sunt quidem separati a Deo, perpetuo quantum ad amissionem gloriæ quæ ignorantes non in quantum ad participationem naturalium bonorum, quæ cognoscunt.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum mors & alii defectus huius vite sint poena originalis peccati.

QUARTO queritur, vtrum mors & alii defectus huius vite sint poena originalis peccati. Et versus quod non. Dicit enim Seneca, Mors est hominis natura, non poena. Eadem ergo ratione, nec alii defectus, qui ad mortem ordinantur. ¶ 2<sup>a</sup> Præter. Quicquid communiter inuenitur in multis, conuenit eis ratione alicuius quod in eis communiter inuenitur: sed mors & alii defectus ad ipsam ordinati communes sunt homini, & aliis animalibus. Ergo secundum aliquid commune inueniuntur in eis.

Li. 6. naturalium questionum in Aristotele.

sed aliis animalibus non conueniunt ratione culpæ, quæ in eis esse non potest. ergo nec hominibus, & sic non sunt poena originalis peccati.

¶ 3<sup>a</sup> Præter. Poena debet esse proportionabilis peccato, ut est Deut. 26. Pro mensura delicti, erit & plagarum modus: sed culpa originalis est æqualis omnibus qui ex Adam nascuntur: defectus autem prædicti non sunt æquales, quia quidam statim nascuntur aegrotatiui, quidam diuersimode læsi, quidam bene dispositi. huiusmodi ergo defectus non sunt poena originalis peccati.

¶ 4<sup>a</sup> Præter. Huiusmodi defectus sunt quædam poena sensus: sed poena sensus debet per conversionem indebitam ad bonum commutabile, quod est conversio non est in originali peccato. ergo huiusmodi defectus non respōdet ei per poenam. ¶ 5<sup>a</sup> Præter. Grauius puniuntur homines post hanc vitam, quam in hac vita: sed post hanc vitam non debetur poena originali poena sensus, ut dictum est. ergo nec in hac vita: & sic idem quod prius.

¶ 6<sup>a</sup> Præter. Poena respondet culpæ: sed culpa pertinet ad hominem in quantum est homo. Cui ergo mors & alia huiusmodi non sint hominis in eo quod homo, quia etiam aliis insunt, versus quod huiusmodi defectus non sunt poenæ. ¶ 7<sup>a</sup> Præter. Peccatum originale est priuatio originalis iustitiæ, quæ inerat homini secundum animam: sed huiusmodi defectus pertinent ad corpus. non ergo respondent peccato originali pro poena.

¶ 8<sup>a</sup> Præter. Si Adam non peccasset, filii eius peccare potuissent, & si peccasset, morerentur: sed non propter originale peccatum, quod in eis non fuisset. ergo mors non est poena peccati originalis.

SED CONTRA est, quod dicit Rom. 6. Stipendia peccati mors. Et Rom. 8. Corpus mortuum est propter peccatum. ¶ 2<sup>a</sup> Præter. Et Gen. 2. dicitur, Quacumque die comederitis, morte moriemini.

¶ 3<sup>a</sup> Præter. Augustinus dicit, 1. 3. de Trin. & 1. 5. de Ciui. Dei, & contra epistolam fundamenti, quod huiusmodi defectus veniunt de damnatione peccati. Isidorus etiam dicit in libro de Summo bono, quod si homo non peccasset, nec eum aqua submergeret, nec ignis combureret, nec alia huiusmodi prouenerent. ergo omnes huiusmodi defectus sunt poena peccati originalis.

RESPONDEO. Dicendum, quod absque omni dubio secundum fidem catholicam tenendum est, quod mors & omnes huiusmodi defectus presentis vite, sunt poena peccati originalis. sed sciendum est quod duplex est poena. Vna quidem quasi taxata pro peccato, alia vero committens: sicut videmus quod Iudex pro aliquo crimine facit aliquem hominem excæcari: sed ad cæcitate eius consequuntur multa incommoda, puta quod mendicat & alia huiusmodi. Sed ipsa cæcitas est poena taxata pro peccato. Ad hoc enim intendit Iudex, ut peccatæ visu priuet: sed defectus consequentes non ponderat. vnde contingit quod si plures pro peccato eundem excæcentur, in vno consequuntur plura incommoda quæ in alio: nec tamen hoc reducat in iniustitiã Iudicis, quia huiusmodi incommoda non erant ab eo pro peccato inflictæ, sed consequebantur per accidens quantum ad eius intentionem. Et similiter potest dici in proposito. Nam homini in primordio suæ conditionis fuerat a Deo datum quoddam auxilium originalis iustitiæ, pro quo præseruabatur ab omnibus huiusmodi defectibus. Quo quidem auxilio priuata est tota humana natura pro peccato primi parentis, ut ex supradictis patet, ad cuius auxilium priuationem consequuntur diuersa incommoda, quæ diuersimode inueniuntur in diuersis, licet habeant eundem culpæ originalis peccati: hoc in interesse est inter Deum punientem & hominem Iudicem, quod homo Iudex

Art. 1. b. ius qu.

Lib. 15. tri. cap. 10. 3. Ex lib. 1. 1. a. medio colligitur.

1. 2. q. 8. per omnes articulos 1. 64. art. 1. & 2.

Art. 1. b. ius qu.

Li. 1. periar. ap. 7. & 8.

deus non potest præuidere euentus sequentes. vnde nec eos potest ponderare, dum infert poenam pro culpa, propter quod rationabiliter homo incommodum in æqualitas, eius iustitiæ non derogat: sed Deus omnes euentus futuros prænoscit. vnde videretur ad eius iniustitiam pertinere, si æqualiter subiacentibus culpæ, in æqualiter homo incommoda prouenerent. Ad hanc ergo dubitationem tollendam posuit Origen. quod animæ antequam corporibus veniret diuersa merita habuerunt, pro quorum diuersitate consequuntur in corporibus, quibus vniuersum maiora vel minora incommoda. & inde est ut ipse dicit, quod quidam mox nati vexantur a demone, vel cæci nascuntur, vel aliqua homo incommoda patiuntur. sed hoc repugnat Apostolicæ doctrinæ. dicit enim Apost. Ro. 9. de Iacob & Esau loquens, Cuius natus est essent, aut aliqd boni vel mali egissent & c. Eadem autem est ratio de omnibus. Vnde non est dicendum, quod anime habuerint merita bona vel mala, antequam corporibus veniret. Est etiam contra rationem. Nam cum naturaliter anima sit pars humanæ naturæ, imperfecta est sine corpore existens, sicut est quelibet pars separata a toto, inconueniens autem fuisset quod Deus ab imperfectis suam operationem inciperet. Vnde non est rationale, quod animæ creauerit ante corpus, sicut neque quod manum formauerit extra hominem. & ideo aliter est dicendum, quod homo diuersitas quæ circa hos defectus accidit in hominibus, est a Deo præiusta & ordinata, non quidem propter aliqua merita in alia vita existentia: sed quandoque quidem propter aliqua peccata parentum. Cum enim filius sit aliquid patris secundum corpus, quod ab ipso trahit, non autem secundum animam, quæ immediate a Deo creatur, non est inconueniens, quod pro peccato patris filius corporaliter puniatur, licet non poena spirituali quæ pertinet ad animam: sicut etiam homo punitur in alijs rebus suis. Quandoque vero ordinantur homo defectus, non est in poena peccati alii cuius: sed ut remediū contra peccatum sequens, vel propter profectum virtutis, aut eius qui hoc patitur, aut alterius: sicut Dominus dicit Ioan. 9. de cæco nato, Neque hic peccauit, neque parentes eius: sed ut manifestetur opera Dei in illo, quod expediens erat ad humanam salutem. sed hoc ipsum quod homo talis conditionis est, ut ei subueniatur, vel ad vitandum peccatum, vel ad profectum virtutis per homo incommoda siue defectus, ad infirmitatem humanæ naturæ pertinet, quæ ex peccato primi parentis deriuatur. sicut quod corpus hois sit sic dispositum, quod ad eum sanandum indigeat sectione, ad eius infirmitatem pertinet. & ideo omnes isti defectus respondēt peccato originali, ut poena concomitans.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod illud auxilium datum homini a Deo. originalis iustitiæ fuit gratuitum. vnde per rationem considerari non potuit. & ideo Seneca, & alij gentiles Philosophi non considerauerunt huiusmodi defectus sub ratione poenæ.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod alijs animalibus non fuit homo auxilium collatum, nec per culpam aliquid ante perdidit in hominibus. & ideo non est similis ratio. sicut in eo qui cespitat propter cæcitate in qua natus est, homo cespitatio non habet rationem poenæ, quantum ad iustitiam humanam: sed naturalis defectus. in eo autem qui cæcatus est propter crimen, habet rationem poenæ.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod homo defectus non sunt poena taxata pro peccato: sed poena concomitans, ut dictum est. AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod poena sensus taxata non debetur nisi conuersioni actuali: sed alia ratio est de

poena concomitante. AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod post mortem non est status proficiendi ad virtutem, vel deficiendi per peccatum: sed recipiendi pro meritis. vnde omnes defectus qui sunt post mortem, taxantur pro culpa: non autem ordinantur vel ad profectum virtutis, vel ad euitationem peccati. & inde est quod pueris post mortem non debetur poena sensus.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod aliquid quod in homine habet rationem culpæ, ut occidere hominem, potest quidem esse in alijs animalibus: non tamen habens rationem culpæ, quæ consistit in hoc quod sit secundum voluntatem, quæ in brutis esse non potest. & similiter defectus qui sunt communes & homini & alijs animalibus, in homine habent rationem poenæ, quæ consistit in hoc quod sit contra voluntatem: non autem in alijs animalibus. Nā ratio poenæ & culpæ est hominis, secundum quod homo.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod per iustitiam originale cōseruatur debita habitudo corporis sub anima, quamuis ipsa in anima esset. & ideo conuenienter ad peccatum originale, quo priuatur originalis iustitiæ, sequitur defectus corporales.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod secundum quosdam si Adam non peccasset tentatus, statim confirmatus fuisset in iustitiæ, & omnes posterius eius confirmati in iustitiæ nascerentur, & secundum hoc obiectio locum non habet, sed hoc credo esse falsum, quia corporis cōditio in primo statu respōdebat conditioni anime, vnde quādiu corpus erat animale, & anima erat mutabilis nondum perfecte spiritualis effecta. Generare autem pertinet ad animalem vitam. Vnde sequitur, quod filij Adæ non nascerentur in iustitiæ confirmati. Si ergo aliquis ex posterius Adæ peccasset, eo non peccante, moreretur quidem propter suum peccatum actuale, sicut Adæ mortuus fuit: sed posterius eius moreretur propter peccatum originale.

ARTICVLVS V.

Vtrum mors & huiusmodi defectus sint homini naturales.

QUINTO queritur, vtrum mors, & huiusmodi defectus sint homini naturales. & videtur quod sic. Corpus enim hominis componitur ex contrarijs: sed omne compositum ex contrarijs, est naturaliter corruptibile. ergo homo naturaliter est mortalis, & per consequens ceteris defectibus subiectus. Sed dicendum, quod hoc quod corpus hominis dissoluitur propter contrarietatem in ipso existentem, accipit ex subtractione originalis iustitiæ. vnde non est naturale: sed poenale.

¶ 2<sup>a</sup> Sed contra, si mors & corruptio sequitur in homine per subtractionem originalis iustitiæ, quæ hos defectus prohibebat, sequitur quod huiusmodi defectus causantur ex peccato, sicut a remouente prohibens: sed motus qui sequitur ex remotione prohibentis est naturalis, etiam si remouens prohibens sit agens voluntariū: sicut cum aliquis homo remouet columnam, cadit lapis superpositus, & motus eius est naturalis. ergo nihilominus mors, & corruptio sunt naturales homini.

¶ 3<sup>a</sup> Præter. Homo in primo statu fuit immortalis, quasi potens non mori: in ultimo autem statu est omnibus modis mortalis, quasi necesse habens mori: sed immortalitas ultimi status non erit naturalis, sed per gratiam consummatam, quæ est gloria. ergo neque immortalitas primi status fuit naturalis. Mori ergo fuit naturale.

Q. d. S. Tho. 4. Præter.

D. 77.



¶ 4 Præt. Homo secundum conditionem suæ naturæ si sibi relinquatur, moritur: sed q̄ in primo statu conseruaretur a morte, hoc erat per aliquod donum diuinitus datum: sed si aliquid fiat a Deo in re aliqua præter eius naturam, nihilominus sua dispositio est ei naturalis. Sicut si Deus faceret aquam feruentem, nihilominus esset naturaliter frigida, ergo nihilominus homo in primo statu erat naturaliter mortalis.

¶ 5 Præt. Sicut homini supernaturaliter datum est, q̄ possit non mori, ita supernaturaliter ei datur, q̄ possit Deum videre: sed hoc q̄ homo careat diuina visione non est contra naturam, ergo neque etiam quod careat immortalitate. Mors ergo non est contra naturam.

¶ 6 Præt. Corpus hominis etiam ante peccatum, compositum erat ex quatuor elementis, & ita in eo erant qualitates actiue & passiue: ad has autem naturaliter sequitur corruptio. Agens enim naturaliter assimilatur sibi patiens, quo facto corrumpitur passum, & per consequens ipsum compositum, ergo corpus hominis et ante peccatum, naturaliter erat corruptibile.

¶ 7 Præt. Vita hominis conseruatur per actionem naturalis caloris, quod est agens naturale, sed omne agens naturale in agendo aliquam diminutionem patitur, agit enim passum sicut Philo. Omne autem finitum, si continetur aliquod ab eo abijciatur, necesse est q̄ totaliter consumatur. Cū ergo calor naturalis in corpore hoīs fuerit finitus, necesse est q̄ tandem consumeretur sicut suam naturam: & ita homo naturaliter mortuus fuisset, et ante peccatum.

¶ 8 Præt. Corpus hominis finitum erat: in eo autem fiebat deperditio, alioquin cibo non indigisset. Cū ergo per continuam deperditionem quodlibet finitum quandoque consumatur, videtur quod necesse fuerit naturaliter corpus hominis corrumpi, et ante peccatum.

¶ 9 Præt. Aug. dicit, q̄ posse non mori conueniebat hoī ex beneficio ligni vitæ, sed hoc videtur esse impossibile: quia si lignum vitæ corruptibile erat, icorruptionem prætere non poterat: si autem erat icorruptibile, vsu hoīs uenire non poterat p̄modū nutrimenti, ergo posse non mori non inerat hoī, sed naturali & ex necessitate mortuus fuisset.

¶ 10 Præt. Quod de se est possibile, nunquam per aliud fieri potest, qd̄ est per se corruptibile, nunquam per aliud potest fieri incorruptibile. Corruptibile, n. & incorruptibile differunt sicut genus, ut dicitur in 1.0. Meta. Eorum autem q̄ genere differunt, non est transmutatio in inuicem: sed corpus hoīs sicut seipsū corruptibile erat, ut potest ex contrariis compositum, ergo nullo modo potest fieri icorruptibile. Sic ergo naturaliter moreretur, si non peccasset.

¶ 11 Præt. Si homo ante peccatum poterat non mori, aut posse non mori erat gratiæ, aut naturæ: si gratiæ, ergo poterat mori, quod est contra Magist. 2.4. dist. 2. lib. Sentent. si autem erat naturæ, ergo potuit quidem vulnerari: sed non totaliter tolli. homo, n. per peccatum spoliatus est gratiæ, & vulneratus in naturalibus ut dicitur in Gl. Lu. 10. Nullo ergo modo ante peccatum poterat hoī posse non mori.

¶ 12 Præt. In omni composito ex contrariis necesse est, q̄ sit inæqualitas, sicut Phil. Si, n. contraria conueniunt æqualiter ad constitutionem mixti, unū non esset formaliter altero: sed omnia ex æquo essent in actu. Non autem sit ex pluribus unum, nisi unum se habeat ad alterū, sicut potentia ad actum. Inæqualitas autem est principium corruptionis ex necessitate, quia id, quod est fortius corrumpit id, quod est debilius, ergo corpus hominis erat ex naturali necessitate corruptibile, et si homo non peccasset.

¶ 13 Præt. Eandem naturam sicut substantiam habet homo ante peccatum & post, alioquin non esset eiusdem speciei: sed homini post peccatum sicut naturam suam substantiam

conuenit necessitas moriendi, ex hoc, quod materia est in potentia ad aliam formam, ergo & ante peccatum naturali necessitate mortuus fuisset. Sed diceretur q̄ ante peccatum conseruabatur a Deo, ne moreretur.

¶ 15 Sed contra id ad quod sequitur contradictoria esse simul vera, nunquam fit a Deo: sed ad hoc q̄ est aliqd̄ existens in potentia subistere actioni agētis, & non corrumpi, sequitur contra dictoria esse simul, scilicet esse in potentia, & non esse in potentia. Nam de ratione existentis in potentia est, q̄ reductur in actum per agēs. Non ergo corpus hoīs ante peccatum fuisset icorruptibile, Deo corruptionem prohibere.

¶ 15 Præt. Aug. dicit 8. super Gen. ad literam, q̄ ita Deus res administrat, q̄ proprios motus eas agere sinit: sed p̄ prius motus & naturalis corporis ex contrariis compositi, ut corruptionem tēdat, hoc ergo non prohibebat a Deo.

¶ 16 Præt. Illud quod est supra naturam ordinē, non potest fieri per aliquam virtutem creatam: quia omnis virtus creata operatur sicut rationes seminales naturæ inditas, ut Aug. dicit 3. de Tri. Iustitia autem originalis erat quoddam donum creaturæ, ergo eius virtute non poterat homo a corruptione preseruari.

¶ 17 Præt. Quod est in omnibus vel in pluribus, non est contra naturam: sed mors inuenitur in omnibus hominibus post peccatum, ergo non est contra naturam.

SED CONTRA, Omne quod est ad finem proportionatur fini: sed homo factus est propter finem perpetuæ beatitudinis, ergo sicut naturam suam habet perpetuitatem. Mors ergo & corruptio sunt contra eius naturam.

¶ 2 Præt. Formæ proportionatur materia secundum naturam: sed anima intellectiua, quæ est forma humani corporis, est incorruptibilis, ergo & corpus humanum est naturaliter icorruptibile, & sic mors & corruptio sunt contra naturam humani corporis.

RESPON. Dicendum, q̄ sicut Philo. in 2. Physi. naturale dicitur dupliciter: vel id, quod habet naturam, sicut dicimus corpora naturalia, vel illud quod consequitur naturam sicut naturam existens: sicut dicimus q̄ ferri sursum est naturale igni, & sic loquimur nunc de naturali, quod est sicut naturam. Unde cū natura dicatur dupliciter, scilicet forma & materia, dupliciter dicitur aliquid naturale, vel sicut formam, vel sicut materiam. Secundum formam quid est, sicut naturale est igni q̄ calefaciat: nam actio consequitur formam. Secundum materiam autem, sicut aqua est naturale q̄ ab igne calefieri possit. Cūq; forma sit magis natura q̄ materia, naturalius est quod est naturale sicut formam, quod est naturale sicut materiam. Sed id, quod consequitur materiam dupliciter accipi potest: uno modo, sicut congruit formæ, & hoc est quod agens eligit in materia: alio modo, non sicut congruit formæ, immo forte repugnat et formæ & fini: sed est ex necessitate materiæ. & talis conditio non est electa vel intenta ab agente. Sicut artifex qui facit ferrum ad secandum, querit ferrum, quia est materia apta ad formam serræ, & ad finem eius propter suam durtiem. Inuenitur tamen in ferro aliqua conditio, sicut quæ ferrum non habet aptitudinem, nec ad formam, nec ad finem, sicut q̄ est frangibile, vel contrahens rubiginem, vel aliquid homini, quæ sunt impeditiua finis. Unde non sunt electa ab agente: sed magis ab agente repudiarentur si esset possibile. Unde et Philo. dicit in 1.9. de Animalibus, q̄ in accidentibus indiuidui non est querenda causa finalis, sed solū causa materialis: proueniunt, n. ex dispositione materiæ, non ex intentione agentis. Sic ergo homini est aliquid naturale sicut suam formam, ut intelligere, uelle, & alia homini: aliqua uero sunt ei naturalia secundum suam materiam, quod est corpus. Corporis autem humani conditio dupliciter considerari potest, uno modo, secundum aptitudinem ad formam: alio modo,

modo, secundum id quod consequitur in ipso sicut necesse est materiam tantum. Secundum aptitudinem esse ad formam, necessarium est corpus humanum esse ex elementis compositum, & medie complexionatum. Cum, n. anima humana sit intellectiua in potentia, uirtuti corpori ut per sensum accipiat species intelligibiles, quibus sit intelligens actu. Non, n. unio anime ad corpus est propter corpus, sed propter animam, non, n. forma est propter materiam: sed materia propter formam. Primus autem sensuum est tactus, qui quodammodo est fundamentum aliorum: organum autem tactus oportet esse medium inter contraria, ut probatur in 2. de Anima. Unde corpus congruens tali anime fuit corpus ex contrariis compositum. Quod autem sequitur ex necessitate materiæ quod sit corruptibile, secundum hanc conditionem non habet aptitudinem ad formam: sed magis repugnantiam ad formam. & quidem omnis corruptio cuiuscumque & omnis defectus sunt contra conuenientiam ad formam: nam cum forma sit principium essendi, corruptio, quæ est uia ad non esse opponitur ei. Unde Philo. dicit in 2. de Cæ. & mundo, quod corruptio feminis, & omnis defectus sunt contra naturam particularem huius rei determinatam per formam: quamuis sint sicut naturam uniuersalem, cuius uirtute reducitur materia in actum cuiuscumque forme, ad quam est in potentia, & uero generatio necesse est aliud corrumpi: sed speciali modo corruptio proueniens ex necessitate materiæ est præter conuenientiam huius forme, quæ est anima intellectiua. Nam alia forma sunt corruptibiles saltem per accidens: sed anima intellectiua non est corruptibilis nec per se, nec per accidens. Unde si in natura inueniri potuisset aliquod corpus ex elementis compositum, quod esset incorruptibile, proculdubio tale corpus esset conueniens anime sicut naturam. Sicut si posset inueniri ferrum infrangibile, & rubiginem non contrahens, esset conuenientissima materia ad serram, & talem artifex quæreret: sed quia talis inueniri non potest, accipit quale potest, scilicet durum vel frangibile, & similiter quia natura non potest inuenire corpus ex elementis compositum, quod sicut naturam materia sit incorruptibile, aptatur naturaliter anime incorruptibili corpus organicum, licet corruptibile: sed quia Deus, qui est hominis institutor hanc necessitatem materiæ sua omnipotentia potuit prohibere, ne in actu prodiret, eius uirtute collatum est homini ante peccatum, ut a morte preseruaretur, quousq; tali beneficio se reddidit peccando indignum, sicut & faber præstaret ferrum ex quo operatur, si posset q̄ nunquam frangeretur. Sic ergo mors, & corruptio naturalis est homini sicut necessitate materiæ, sed sicut rationem forme esset ei conueniens immortalitas: ad quam tamen præstandam naturam principia non sufficiunt, sed aptitudo quidam naturalis ad eam, conuenit homini secundum animam, complementum autem eius est ex supernaturali uirtute, sicut Philo. dicit in 2. Ethic. quod habemus aptitudinem ad uirtutes morales ex natura: sed perficiuntur in nobis per conseruationem. & in quantum immortalitas est nobis naturalis, mors & corruptio est nobis contra naturam.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ratio illa procedit ex parte necessitatis materiæ, & similiter dicendum ad 2.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit de immortalitate, non quantum ad aptitudinem: sed quantum ad conseruationem.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, q̄ feruor repugnat aquæ ratione suæ

formæ, non autem immortalitas homini, ut dictum est in corp. ar. unde non est simile. & tamen dicendum est, quod ea quæ diuinitus sunt in rebus, supra naturam quidem sunt, non autem contra naturam: quia inest cuiuslibet rei creatæ naturalis subiecto ad creatorem, multo magis q̄ corporibus inferioribus ad corpora cælestia: & tamen ea quæ contingunt in corporibus inferioribus secundum impressionem cælestium corporum, ut fluxus, & refluxus maris, non sunt contra naturam, ut Comment. dicit in 3. de Cæ. & mundo.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod uisio diuina est supra naturam humanam, non solum quantum ad naturam: sed etiam quantum ad formam. excedit enim naturam humani intellectus.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, q̄ ita sunt contrariæ qualitates in corpore mixto, sicut sunt contraria elementa in mundo: & sicut contraria elementa non se inuicem corrumpunt, quia conseruantur per uirtutem corporis cælestis a quo actiones eorum regulantur: ita contrariæ qualitates in corpore mixto regulantur & conseruantur, ne se inuicem corrumpant per formam substantialem, quæ est impressio quædam cælestis corporis. Nihil, n. in istis inferioribus agit ad speciem, nisi per uirtutem corporis cælestis: unde quamdiu forma habet suum uigorem ex impressione cælestis corporis conseruatur corpus mixtum in esse. & inde est q̄ corpus cæleste per accessum & recessum, causat generationem & corruptionem in istis inferioribus, & quod durationes omnium corporum inferiorum mensurantur periodo corporum cælestium, unde si aliqua forma esset, cuius uigor semper remaneret ex impressione suæ causæ, nunquam sequeretur corruptio per actionem qualitatum actuarum & passuarum.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, q̄ licet agentis physici uirtus patiendo diminuat: tamen potest reparari, unde uide mus in partibus uniuersi reparationem fieri uirtutis actiue, per hoc quod elementa calida, quorum uirtus diminuitur in hyeme per Solis absentiam, reparatur in æstate per Solis propinquitatem. & hoc fit in quolibet corpore mixto, quamdiu durat uirtus forme conseruantis elementorum mixtionem.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, q̄ deperditio humiditatis quæ fiebat in corpore Adam per actionem caloris naturalis, reparabatur per cibum assumptum: & sic conseruari poterat ne totaliter consumeretur.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, q̄ illud quod ex alimento aggeneratur est quasi extraneum, respectu eius in quo prius fundabatur uirtus speciei humanæ. Unde sicut uirtus uini per admissionem aquæ paulatim minoratur, & tandem deficit, ita uirtus speciei per admissionem nutrimentalis humiditatis paulatim diminuitur, & tandem deficit. Unde animal necesse est diminui, & tandem mori, ut dicitur in 1. de Generatione & contra hunc defectum subueniebat lignum uitæ, reparando uirtutem speciei in pristinum uigorem sua uirtute: non tamē ita, quod semel assumptum in alimentum uirtutem daret in perpetuum durandi. Corruptibile, n. erat, unde perpetuitatis causa per se esse non poterat: sed confortabat uirtutem naturalem ad diutius durandum secundum determinatum tempus, quo finito iterum assumi poterat, ut diutius uiueret, & sic inde quousq; homo transferretur in statum gloriæ in quo iam alimentum non indigeret. Sic ergo lignum uitæ coadiuuabat ad immortalitatem, sed principalis causa immortalitatis erat uirtus a Deo anime collata.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, q̄ id, quod de sui natura est possibile, nunquam per aliud sit necessarium sicut suam naturam, ita

Li. 1. de generat. com. 53. tom. 2.

In li. 65. q. 19. tom. 4.

Li. 10. com. 26. tom. 3.

Li. 2. di. 19.

Glos. ordi. in morali expositione.

Li. 8. et 23. colliguntur in 7. de anima. Li. 3. cap. 10. tom. 3.

Li. 1. com. 107. tom. 2.

Li. 2. cap. 37. tom. 2.

Li. 2. q. 4. art. 5. Li. 2. cap. 8. tom. 4.

3. Physi. per eorum quæ sunt agentis.

Li. 2. in principio illius tom. 5.

Li. 3. de caelo c. 20.

D. 386.

scilicet quod naturā necessitatis habeat. Tamen qd est possibile ex se ipso, sit necessarium per aliud, licet nō naturaliter: sicut accidit in omnibus violētis, quādi cuntur necessaria per aliud, vt dicitur in 5. Metaphy.

Li. 5. cō. 6. tom. 3.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, qd posse non mori gratiā erat: sed non gratiā gratum facientis secundum quosdam. vnde homo in statu illo mereri non poterat. Secundū alios autem hoc donum immortalitatis ex gratiā gra tū faciente pcedebat, & hō in statu illo mereri poterat.

D. 74.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, qd inaequalitas elementorū conseruatur in misto per virtutem formā, quamdiu a causa sua conseruatur.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, qd materia est in potentia ad aliā formam: sed tamē ab exteriori agente non pōt reduci i actum, nisi illud agens sit fortius, qd formē vigor quā habet ex influentiā suā cause. huius autem formē que est anima humana, causa est solus Deus, cuius virtus excedit in infinitum omnem virtutem alterius agētis. & iō qd diu voluit conseruare hominem in esse sua vir tute, a nullo exteriori vel interiori agēte poterat corrūpi: sicut etiam manifeste videmus, quod per virtutem corporis caelestis formā materiales conseruantur in esse, contra actionem corruptentis.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, qd de ratione potentiae est quod reducatur in actum ab agente: sed actus vnus in pote tia existens, impedit reductionem potentiae in alium actum, vnde nisi agens fuerit fortius, qd virtus formae quae est in materia, siue quam habet ex ipsa, siue quam habet ex conseruante, non reducetur in actū per agens exterius. Non enim paruus ignis corrumpere potest magnam aquam, vnde non est mirum, si per influxum diuinum, anima humana potens erat in statu inocētie ad resistendum omni contrario agenti.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, qd proprios motus rerum qui ad earum perfectionem pertinent, Deus sua gubernatione non impedit: sed motus rerum qui ad earum defectum pertinent, aliquando a Deo tolluntur ex abū dantia bonitatis ipsius.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, qd ipsa forma est effectus agētis. vnde idem est quod agens facit effectiue, & quod forma facit formaliter: sicut pictor dicitur colorare parietem, & etiam color. Per hunc ergo modum solus De<sup>s</sup> effectiue immortalitatem hominis causat: sed anima causat hoc formaliter per donum sibi diuinitus infu xum, siue in statu innocētie, siue in statu gloriae.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, qd ratio illa procedit de hoc, quod est simpliciter contra naturam: hoc enim nullo modo est in omnibus, vel in pluribus: sed motus quodammodo est secundum naturam, & quodammodo contra naturam, vt dictum est.

In corp. ar. Ad argumēta in contrarium.

Ad ea vero que in contrarium obijciuntur, de facili pateat solutio per praemissa. Nam illa beatitudo aeterna ad quam homo ordinatur, est supra naturam. vnde nō oportet, quod immortalitas homini conueniat per naturam: & similiter etiam corpus est proportionatum animae humanae, licet sit corruptibile, vt expositū est.

In corp. ar.

QVAESTIO VI. ET VNICA

De electione humana, seu libero arbitrio, Et habet vnicū articulum.

Utrum homo habeat liberam electionem actuum, aut ex necessitate eligat.



QVAESTIO. est de electione humana: & vnū quaeritur hic, utrum homo habeat liberā electionem suorum actuum, aut ex necessitate

eligat. & videtur quod non libere: sed ex necessitate eligat. Dicit enim Hier. 10. Non est hominis via eius, nec viri est vt ambulet & dirigat gressus suos: sed illud, respectu cuius homo habet libertatem, eius est quasi in ipso domino constitutum. ergo videtur qd homo suarum viarum, & suorum actuum liberam electionem non habeat. Sed dicendum, quod hoc refertur ad executionem electionum, quae interdū non sunt in hominis potestate.

¶ 2 Sed contra est, quod Apost. dicit ad Rom. 9. Nō est volentis. s. velle, neque currentis. s. currere, sed miserē tis Dei: sed sicut currere pertinet ad exteriorē executionem actuum, ita velle ad interiorē electionem. ergo etiam interiores electiones nō sunt in hominis potestate: sed sunt hominē Deo. Sed dicendum, quod homo ad eligendum mouetur quodam interiori instinctu, scilicet ab ipso Deo, & immobiliter: non tamen hoc repugnat libertati.

¶ 3 Sed contra est, quod cū omne animal moueat seipsum per appetitum, alia tamē animalia ab homine nō habent liberam electionem: quia eorum appetitus a quodam exteriori mouente mouetur. s. ex virtute corporis caelestis, vel ex actione alicuius alterius corporis. Si ergo voluntas hominis immobiliter mouetur a Deo, sequitur quod homo non habeat liberam electionem suorum actuum.

¶ 4 Præ. Violentum est, cuius principium est extra, nil conferente vim passio. Si ergo voluntaria electionis principium sit ab extra. s. Deus, videtur quod voluntas per violentiam, & ex necessitate moueatur. Nō ergo habet liberam electionem suorum actuum.

¶ 5 Præ. Impossibile est voluntatē hominis discordare a voluntate Dei: quia sicut Aug. dicit in Enchi. aut homo facit quod vult Deus, aut Deus de eo suā voluntatem implet. sed voluntas Dei est immutabilis. ergo & voluntas hominis. Omnes ergo humanae electiones ex immobili electione procedunt.

¶ 6 Præ. Nullius potentiae actus potest esse, nisi in suū obiectum, sicut visus actio nō potest esse nisi circa visibile: sed obiectum voluntatis est bonum. ergo voluntas nō potest velle nisi bonū. Ex necessitate ergo vult bonum, & nō habet liberā electionem boni, vel mali.

¶ 7 Præ. Omnis potentia ad quā comparatur suū obiectum, ut mouens ad mobile, est potentia passiva, & suū operari est pati: sicut sensibile mouet sensum. Vnde sensus est potentia passiva, & sentire est quoddā pati: sed obiectum voluntatis comparatur ad voluntatē, ut mouens ad mobile. Dicit n. Philo. 3. de Anima, & 11. Metaph. qd appetibile est mouēs non motū: appetitus autē est mouens motum. ergo voluntas est potentia passiva, & velle est pati: sed omnis potentia passiva ex necessitate mouetur a suo actiuo si sit sufficiens. ergo videtur qd voluntas de necessitate moueatur ab appetibili.

Nō ergo est liberū homini velle, vel non velle. Sed dicendum quod voluntas habet necessitatē respectu finis ultimi, quia omnia homo ex necessitate vult esse beatus: non autem respectu eorum quae sunt ad finem.

¶ 8 Sed contra. Sicut finis est obiectū voluntatis, ita & quod est ad finē: quia utrūq; habet rationem boni. Si ergo voluntas ex necessitate mouetur in finē, videtur et quod ex necessitate moueatur in id, quod est ad finē.

¶ 9 Præ. Vbi est idem motuum & idem mobile, est & idem modus mouendi: sed cum aliquis vult finem & ea quae sunt ad finem, idem est quod mouetur. suo luntas, & idem est mouens: quia ea quae sunt ad finē nō vult aliquis, nisi in quantum vult finem. ergo est

Li. 3. de anima cō. 5. & p. 1. tom. 4.

Li. 6. meta. cap. 2. & 1.

idem modus mouendi, vt scilicet sicut aliquis ex necessitate vult finem vltimū: ita ex necessitate vult ea, quae sunt ad finem.

¶ 10 Præ. Sicut intellectus est potentia separata a materia, ita & voluntas: sed intellectus ex necessitate mouetur a suo obiecto: cogitur n. homo ex necessitate assentire alicui ueritati per uolentiā rōnis. ergo eadem ratione, & voluntas necessario mouetur a suo obiecto.

¶ 11 Præ. Dispositio primi mouentis relinquitur in omnibus sequentibus; quia omnia secūda mouētia mouent in quantum sunt mota a primo mouente: sed in ordine motuum uoluntariū, primum mouēns est appetibile apprehensum. Cuius ergo apprehensio appetibilis necessitatem patitur, si per demonstratiōnem probetur alicui esse bonum, videtur quod necessitas deriuetur ad oēs motus sequentes. & ita voluntas nō libere: sed ex necessitate mouetur ad volēdum.

Li. 6. cō. 8. tom. 3.

Argum. 10. p. 2. c. 2.

Cap. 4. p. 4. non remote a fine.

¶ 12 Præ. Res magis est motuā qd intentio: sed secūdum Philo. in 6. Meta. bonum est in rebus, verū aut in mente, & sic bonum est res, verum autem intentio, ergo magis habet rationem motiui bonū qd verum: sed verum ex necessitate mouet intellectum, vt dictū est, ergo bonum ex necessitate mouet uoluntatem.

¶ 13 Præ. Dilectio quae pertinet ad voluntatē est vehementior motus, qd cognitio: quae pertinet ad intellectū: quia cognitio assimilatur, sed dilectio transformatur, vt habetur per Dionys. 4. c. de diu. no. ergo voluntas est magis mobilis, qd intellectus. Si ergo intellectus ex necessitate mouetur, videtur quod multo magis voluntas. Sed diceretur quod actio intellectus est secūdum motum ad animam: actus autem voluntatis est secūdum motum ab anima, & sic intellectus habet magis rationem passiuū, uoluntas autem magis rationē actiuū. vnde non necessitate patitur a suo obiecto.

¶ 14 Sed contra assentire pertinet ad intellectū, sicut consentire ad uoluntatē: sed assentire significat motum in rem cui assentitur, sicut & consentire in rem cui consentitur. ergo non magis est motus uoluntatis ab anima, quam motus intellectus.

¶ 15 Præ. Si voluntas respectu ad aliqua uolita nō ex necessitate moueatur, necesse est dicere qd se habeat ad opposita, quia quod non necesse est esse, possibile est non esse: sed omne quod est in potentia ad opposita, non reducitur in actum alicuius eorum, nisi per aliquod ens actū, quod facit illud quod erat in potentia esse in actu. Quod autē facit aliquid esse actū, dicimus esse causam eius. Oportebit ergo si uoluntas aliquid determinate vult, quod sit aliqua causa, quae faciat ipsam hoc uelle. Causa autē posita necesse est effectū poni, ut Auicēna probat: quia si causa posita adhuc est possibile effectū nō esse, indigebit adhuc alio reducēte de potentia in actū. & sic primū nō erat sufficiens causa. ergo uoluntas ex necessitate mouetur ad aliquid uolēdū.

¶ 16 Præ. Nulla uirtus se habens ad contraria est actiua, quia omnis uirtus actiua potest agere id cuius est actiua: possibili autem posito nō sequitur impossibile. Sequeretur autē duo opposita esse simul, qd est impossibile: sed uoluntas est potentia actiua, ergo nō se habet ad opposita: sed de necessitate terminatur ad unū.

¶ 17 Præ. Voluntas aliquando incipit eligere, cum prius nō eligeret: aut ergo quia mutatur a dispositio ne, in quā prius erat aut nō: si nō, sequitur qd sicut prius nō eligebat, ita nec modo, & sic nō eligēs eligeret, quod est impossibile. Si autē mutatur eius dispositio, necesse est quod ab aliquo sit mutata, quia omne quod mouetur, ab alio mouetur: mouens autē im-

nit necessitatē mobili, alias non sufficienter moueret ipsum. ergo uoluntas ex necessitate mouetur. Sed dicendum quod rationes istae concludant de potentia materiali, quae est in materia, non autem de potentia immateriali, quae est uoluntas.

¶ 18 Sed contra, principium totius humanae cognitionis est sensus. Nihil ergo potest cognosci ab homine, nisi s. m quod cadit sub sensum, uel ipsum, uel effectus eius: sed ipsa uirtus se habens ad opposita, nō cadit sub sensum. In effectibus n. eius qui sub sensum cadūt nō inueniuntur duo actus contrarij simul existētes: sed semper uidemus qd determinate unum procedit in actum. ergo non possumus iudicare esse in homine aliquā actiuam potentiam, ad opposita se habentem.

¶ 19 Præ. Cum potentia dicatur ad actum, sicut se habet actus ad actum, ita se habet potentia ad potentiam: sed duo actus oppositi nō possunt esse simul. ergo nec potest esse una potentia ad duo opposita.

¶ 20 Præ. Secundum August. in 1. de Trinit. nihil est sibi ipsi causatur sit, ergo pari ratione nihil est sibi ipsi causa, ut moueatur. uoluntas ergo nō mouet se ipsam: sed necesse est quod ab aliquo moueatur, quia incipit agere post, cum prius non ageret, & omne tale aliquid modo mouetur. Vnde & de Deo dicitur, quod nō incipit uelle, postquam noluerat propter eius immobilitatem. ergo necesse est, qd uoluntas ab alio moueatur: sed quod ab alio mouetur, necessitatem ab alio patitur. ergo uoluntas necessario uult, & nō libere.

¶ 21 Præ. Omne multiforme reducitur ad aliquid uniforme: sed motus humani suntuarij, & multiformes: ergo reducuntur in motum celi qui uniformis est, sicut in causam: sed qd causatur ex motu celi, ex necessitate prouenit, quia causa naturalis ex necessitate producit effectū suū, nisi sit aliquid impediens. Motū autē caelestis corporis nō potest aliquid impedire, quin obsequatur suū effectum, quia oportet qd & actus illius impediētis reduceretur in aliquod principū caeleste, sicut in causam. ergo uidetur qd motus humani ex necessitate proueniant, & nō ex libera electione.

¶ 22 Præ. Qui facit quod non uult, nō habet liberā electionem: sed homo facit quod non uult, ad Rom. 7. Quod odi malum illud facio. ergo homo non habet liberam electionem suorum actuum.

¶ 23 Præ. August. dicit in Enchi. qd homo male utens libero arbitrio se perdit & ipsum: sed libere eligere non est nisi habentis liberum arbitrium. ergo homo non habet liberam electionem.

¶ 24 Præ. Aug. dicit in 8. Cōfess. qd dum consuetudini nō resistitur, fit necessitas: ergo ut qd saltē in his, qui sunt assueti aliquid facere, uoluntas ex necessitate moueat.

¶ 25 Sed contra est, quod dicit Eccle. 15. Deus ab initio constituit hominē, & reliquit eū in manu edisij sui. hoc autem nō esset, nisi haberet liberam electionem, quae est appetitus praecōsiliati, ut dicitur in 3. Ethic. ergo homo habet liberam electionem suorū actuum.

¶ 26 Præ. Potētia rōnales sunt ad opposita. s. m Philo. sed uoluntas est potentia rationalis, est enim in ratio ne, ut dicitur in 3. de Anima. ergo uoluntas se habet ad opposita, & nō ex necessitate mouetur ad unum.

¶ 27 Præ. Secundum Philosoph. in 3. & 6. Ethicōn. homo est dominus sui actus, & in ipso est agere, & nō agere: sed hoc non esset, si nō haberet liberam electionem suorum actuum.

¶ 28 Præ. Dicendum, qd quidam posuerunt, quod uoluntas hominis ex necessitate mouetur ad aliquid eligendum: nec tamen ponebant quod uoluntas co-

Li. 1. cap. 1. ante mediū tom. 3.

Ca. 30. circa principium to. 3.

Li. 8. cap. 5. paulo a principio, to. 1.

Lib. 3. ca. 3. & 2. tom. 5.

9. metaph. cō. 3. to. 3. Li. 3. cō. 4. tom. 2.

Li. 3. cap. 5. tom. 5.

1. par. q. 83. arti. 1.



geretur. Non enim omne necessarium est violentum; sed solum id cuius principium est extra, unde & motus naturales inveniuntur aliquid necessarii, non tamen violenti. violentum enim repugnat naturali, sicut & voluntario: quia virtusque principium est intra, violentum autem principium est extra. Hanc autem opinio est heretica: tollit enim rationem meriti & demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium, vel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit, quod vitare non possit. Est etiam annumeranda inter extraneas Philosophiae opiniones, quia non solum contrariatur si dei, sed subvertit omnia principia Philosophiae moralis. Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate mouemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, praecipitum, & puniatio, & laus, & vituperium, circa quae moralis Philosophia consistit. huiusmodi autem opiniones, quae destruant principia alicuius partis Philosophiae dicuntur positiones extraneae: sicut nihil moueri, quod destruit principia scientiae naturalis. Ad huiusmodi autem positiones ponendas induci sunt aliqui homines, partim quidem propter proteruitatem, partim propter aliquas rationes sophisticas, quas solent non potuerunt, ut dicitur in 4. Metaphys. Ad euidenciam ergo veritatis, circa hanc quaestionem primo considerandum est, quod sicut in alijs rebus est aliquid principium proprium actu: ita etiam in hominibus, haec autem actuum sive motuum principium in hominibus proprio est intellectus & voluntas, ut dicitur in 3. de Anima. Quod quidem principium partim conuenit cum principio actuum in rebus naturalibus, partim ab eo differre conuenit quidem, quia sicut in rebus naturalibus inuenitur forma, quae est principium actionis, & inclinatio consequens formam, quae dicitur appetitus naturalis, ex quibus sequitur actio: ita in homine inuenitur forma intellectiva, & inclinatio voluntatis consequens formam apprehensam, ex quibus sequitur exterior actio: sed in hoc est differentia, quia forma rei naturalis est forma indiuiduata per materiam, unde & inclinatio ipsam consequens est determinata ad unum: sed forma intellectiva est vniuersalis, sub qua multa possunt comprehendi. unde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod adaequet potentiam vniuersalem, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa. Sicut si artifex concipiat formam domus in vniuersali, sub qua comprehenditur diuersa figura domus, potest voluntas eius inclinari ad hoc, quod faciat domum quadratam, vel rotundam, vel alterius figurae. Principium autem actuum in brutis animalibus, medio modo se habet inter utrumque. Nam forma apprehensa per sensum est indiuidualis, sicut & forma rei naturalis: & ideo ex ea sequitur inclinatio ad unum actum, sicut in rebus naturalibus: sed tamen non semper eadem forma recipitur in sensu, sicut est in rebus naturalibus, quia ignis est semper calidus: sed nunc vna, nunc alia, puta, nunc forma delectabilis, nunc tristis. Unde nunc fugit, nunc proficquitur, in quo conuenit cum principio actuum humano. Secundo, considerandum est, quod potentia aliqua dupliciter mouetur, uno modo, ex parte subiecti, alio modo, ex parte obiecti. Ex parte subiecti quidem, sicut visus per immutationem dispositionis organici mouetur ad clarum, vel minus clare videndum. Ex parte vero obiecti, sicut visus nunc videt albu, nunc videt nigru. Et prima quidem immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus, ut si agatur vel non agatur, aut melius, vel debilius agatur. Secunda vero immutatio pertinet ad specificationem

Li. 3. co. 49. & sequent. tom. 2.

actus, nam actus, specificatur per obiectum. Est autem considerandum, quia rebus naturalibus specificatio quidem actus est ex forma: ipsum autem exercitium est ab agere, quod equat ipsam motionem. Mouetur autem agit propter finem. Unde relinquimus quod primum principium motionis, quantum ad exercitium actus sit ex fine. Si autem consideremus obiecta voluntatis & intellectus, inuenimus quod obiectum intellectus est primum principium in genere causae formalis, est, n. eius obiectum ens, & verum: sed obiectum voluntatis est primum principium in genere causae finalis, nam eius obiectum est bonum, sub quo comprehenduntur omnes fines: sicut sub vero comprehenduntur omnes formae apprehensae. Unde & ipsum bonum in quantum est quaedam forma apprehensibilis, continetur sub vero quodammodo verum: & ipsum verum in quantum est finis intellectualis operationis continetur sub bono, ut quoddam particulare bonum. Si ergo consideremus motum potentiarum animae, ex parte obiecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu, hoc n. modo bonum intellectum mouet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motum potentiarum animae, ex parte exercitij actus, sic principium motionis est ex voluntate. Nam semper potentia ad quam pertinet finis principalis, mouet ad actum potentiam ad quam pertinet id quod est ad finem: sicut militaris mouet francorum factricem ad operandum, & hoc modo voluntas mouet seipsam, & omnes alias potentias. Intellego enim, quia volo: & similiter vror omnibus potentijs & habitibus, quia volo. unde & Commentator definit habitum in 3. de Anima, quod habitus est quo quis vitur cum voluerit. Sic ergo ad ostendendum quod voluntas non ex necessitate mouetur, oportet considerare motum voluntatis, & quantum ad exercitium actus, & quantum ad determinationem actus, qui est ex obiecto. Quantum ergo ad exercitium actus, primo quidem manifestum est, quod voluntas mouetur a seipsa, sicut n. mouet alias potentias, ita & seipsam mouet. Nec propter hoc sequitur, quod voluntas sibi idem sit in potentia, & in actu. Sicut n. homo sibi intellectum in via inuentionis mouet seipsam ad scientiam, in quantum ex uno noto in actu venit in aliquid ignotum, quod erat solum in potentia notum: ita per hoc quod homo aliquid vult in actu, mouet se ad uolendum aliquid aliud in actu: sicut per hoc quod vult sanitatem, mouet se ad uolendum sumere potionem. Ex hoc n. quod vult sanitatem, incipit consiliari de his quae conferunt ad sanitatem: & tandem determinato consilio vult accipere potionem. Sic ergo voluntatem accipendi potionem praecedat consiliari, quod quidem procedit ex voluntate uolentis consiliari. Cum ergo voluntas se consilio moueat, consilium autem est inquisitio, quaedam non demonstratio, sed ad opposita via habens, non ex necessitate uoluntas seipsam mouet: sed cum uoluntas non semper uoluerit consiliari, necesse est quod ab aliquo moueatur ad hoc, quod uelit consiliari. & si quidem seipsa, necesse est iterum quod motus uoluntatis praecedat consilio, & consilium praecedat actus uoluntatis, & cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere, quod quantum ad primum motum uoluntatis moueatur uoluntas cuiuscumque, non semper actu uolens ab aliquo exteriori, cuius instinctu uoluntas uelle incipiat, potuerit ergo quidam, quod iste instinctus est a corpore celesti, sed hoc esse non potest. Quia uoluntas sibi in ratione sibi Philoso in 3. de Anima, ratio autem intellectus non sit uirtus corporalis, impossibile est quod uirtus corporalis celestis moueat ipsam uoluntatem directe: ponere autem, quod uoluntas hominum moueatur

D. 71.

D. 95.

Li. 3. co.

D. 71.

Li. 3. co.

mouetur ex impressione celestis corporis, sicut appetitus brutorum animalium mouentur, est secundum opinionem ponentium non differre intellectum a sensu. Ad hoc n. refert Philoso. in lib. de Anima uerbum quorundam dicentium, quod talis est uoluntas in hominibus qualem inducit pater virorum Deorumque, id est calum vel Sol. Relinquitur ergo sicut concludit Aristoteles in c. de Bona fortuna, quod id quod primo mouet uoluntatem & intellectum, sit aliquid supra uoluntatem & intellectum. Deus, qui cum omnia moueat secundum rationem mobilium, uolentia sursum, & grauium deorsum, etiam uoluntatem mouet secundum eius conditionem, non ut ex necessitate: sed ut indeterminate se habentem ad multa. Patet ergo quod si consideretur motus uoluntatis ex parte exercitij actus, non mouetur ex necessitate: si autem consideretur motus uoluntatis ex parte obiecti determinatis actum uoluntatis ad hoc uel illud uolendum, considerandum est quod obiectum mouens uoluntatem est bonum conueniens apprehensum, unde si aliquid bonum proponatur quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione conuenientis, non mouebit uoluntatem. Cum autem consilia & electiones sint circa particularia, quorum est actus, requiritur ut id quod apprehendatur ut bonum & conueniens, apprehendatur ut bonum & conueniens in particulari, & non uniuersali tantum. Si ergo apprehendatur aliquid ut bonum conueniens secundum omnia particularia quae considerari possunt, ex necessitate mouebit uoluntatem. & propter hoc homo ex necessitate appetit beatitudinem, quae sibi Boet. est status omnium bonorum congregatione perfectus. Dico autem ex necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest uelle oppositum, non autem quantum ad exercitium actus: quia potest aliquis non uelle tunc cogitare de beatitudine, quia etiam ipsi actus intellectus & uoluntatis particulares sunt. Si autem sit tale bonum, quod non inuenitur esse bonum sibi omnia particularia, quae considerari possunt, non ex necessitate mouebit, etiam quantum ad determinationem actus, poterit n. aliquis uelle eius oppositum, etiam de eo cogitans: quia forte est bonum uel conueniens sibi aliquod aliud particulare consideratum, sicut quod est bonum sanitati non est bonum delectationi, & sic de alijs. Et quod uoluntas feratur in id, quod sibi offertur magis sibi hanc particularem conditionem quam secundum aliam, potest contingere tripliciter: vno quidem modo in quantum vna praeponderat, & tunc mouetur uoluntas secundum rationem, puta, cum homo praeligit id quod est uile sanitati, eo quod est uile uoluptati. Alio vero modo, in quantum cogitatur de vna particulari circumstantia, & non de alia, & hoc contingit plerumque per aliquam occasionem exhibitam, uel ab interiori, uel ab exteriori, ut ei talis cogitatio occurrat. Tertio vero modo, contingit ex dispositione hominis: quia sibi Philoso. qualis uauisquisque est, talis finis uidetur ei. Unde aliter mouetur ad aliquid uoluntas irati, & uoluntas quieti: quia non idem est conueniens utrique, sicut etiam aliter acceptatur cibus a sano, & egro. Si ergo dispositio, per quam alicui uidetur aliquid bonum & conueniens, fuerit naturalis & non subiacens uoluntati, ex necessitate naturali uoluntas praeligit illud, sicut omnes homines naturaliter desiderant esse uiuere, & intelligere. Si autem sit talis dispositio, quae non sit naturalis, sed subiacens uoluntati, puta, cum aliquid disponitur per habitum uel passionem ad hoc, quod sibi uideatur aliquid uel bonum uel malum in hoc particulari, non ex necessitate mouetur uoluntas;

Li. 1. co. 150 tom. 1.

Li. 7. mora. eudemioru ca. 18. to. 6.

Li. 1. de con. solat. profa. circa prin. cipiu illius.

Li. 3. Ethic. ca. 5. a medio tom. 5.

quia poterit hanc dispositionem remouere, ut sibi non uideatur aliquid sic: ut si cum aliquis quietat in se ira, ut non iudicet de aliquo tamquam iratus, facilius tamen remouetur passio quam habitus. Sic ergo quantum ad aliqua uoluntas, quod necessitate mouetur ex parte obiecti, non autem quantum ad omnia: sed ex parte exercitij actus, non ex necessitate mouetur. AD PRIMUM ergo dicendum, quod actualitas illa dupliciter potest intelligi. Vno modo, ut loquatur Prophetam quantum ad executionem electionis: non n. est in potestate hominis ut expleat in effectu, quod mente deliberat. Alio modo, potest intelligi quantum ad hoc quod etiam interior uoluntas mouetur ab aliquo superiori principio, quod est Deus. & sibi hoc Apolto. dicit. quod non est uolentis scilicet uelle, neque currentis currere, sicut primi principij: sed Dei misericordis. Unde patet solutio ad 2<sup>m</sup>. Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod animalia bruta mouentur per instinctum superioris agentis ad aliquid determinatum sibi modum formae particularis, cuius conceptionem sequitur appetitus sensitivus: sed Deus mouet quidem uoluntatem immutabiliter propter efficaciam uirtutis mouentis, quod deficere non potest: sed propter naturam uoluntatis motae, quod indifferenter se habet ad diuersa non inducit necessitas: sed manet libertas. Sicut et in omnibus prouidentia diuina infallibiliter operatur, & tamen a causis contingebus proueniunt effectus contingentes, in quantum Deus omnia mouet proportionabiliter unumquodque sibi suum modum. Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod uoluntas aliquid confert cum a Deo mouetur: ipsa enim est quae operatur, sed mota a Deo. & ideo motus eius quamuis sit ab extrinseco, sicut a primo principio: non tamen est uiolentus. Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod uoluntas hominis quodammodo discordat a Dei uoluntate, in quantum sibi uult aliquid quod Deus non uult eam uelle, ut cum uult peccare: licet et non uelit Deus uoluntatem hoc non uelle, quia si uellet hoc Deus, fieret: omnia n. quaecumque uoluit Dominus fecit. & quamuis hoc modo discordet uoluntas hominis a Dei uoluntate, quantum ad motum uoluntatis, nunquam tamen potest discordare quantum ad exitum uel euentum, quia semper uoluntas hominis hunc euentum fortitur, quod Deus de homine suam uoluntatem implet: sed quantum ad modum uolendi, non oportet quod uoluntas hominis Dei uoluntati conformetur, quia Deus aeternaliter & infinite uult unumquodque, non tamen homo, propter quod dicitur Isa. 55. Sicut exaltatur caeli a terra, ita sunt exaltate uiae meae a uis uestris. Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod ex hoc quod bonum est obiectum uoluntatis, potest haberi quod uoluntas nihil uelit nisi si sub ratione boni: sed quia sub ratione boni multa & diuersa continentur, non potest ex hoc haberi, quod ex necessitate uoluntas moueatur in hoc uel in illud. Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod actuum non ex necessitate mouetur: nisi quando superat uirtutem passiuam. Cum autem uoluntas se habeat in potentia respectu boni uniuersalis, nullum bonum superat uirtutem uoluntatis quasi ex necessitate ipsam mouens: nisi id quod est sibi omnem considerationem bonum, & hoc solum est bonum perfectum, quod est beatitudo, quod uoluntas non potest non uelle, ita, scilicet, quod uelit eius oppositum: potest tamen non uelle actum, quia potest auertere cogitationem beatitudinis in quantum mouet intellectum ad suum actum, & quantum ad hoc, nec ipsam beatitudinem ex necessitate uult. Sicut etiam aliquis non ex necessitate caleficeret, si posset calidum a se repellere cum uellet. Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod finis est ratio uolendi ea, quae sunt ad finem. Unde non similiter se habet uoluntas ad utrumque, Qd. dif. S. Tho. S. 4. Ad

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, q<sup>o</sup> quando ad finem non possit perueniri nisi una via, tunc eadem ratio esset volendi finem, & ea quae sunt ad finem: sed ita non est in proposito. Nam multis vijs ad beatitudinem perueniri potest. & ideo licet homo ex necessitate velit beatitudinem, nihil tamen eorum, quae ad beatitudinem ducunt ex necessitate vult.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, q<sup>o</sup> de intellectu & voluntate quodammodo est simile, & quodammodo dissimile. Dissimile quidem quantum ad exercitium actus, nam intellectus mouetur a voluntate ad agendum, voluntas autem non ab alia potentia: sed a seipsa. sed ex parte obiecti est vtroque similitudo. Sicut enim voluntas mouetur ex necessitate ab obiecto, quod est omnifariam bonum, non autem ab obiecto quod potest accipi secundum aliquam rationem, ut malum: ita etiam intellectus ex necessitate mouetur a vero necessario, quod non potest accipi ut falsum: non autem a vero contingenti, quod potest accipi ut falsum.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod dispositio primi mouetis manet in his, quae ab eo mouentur in quantum mouetur ab ipso, sic enim eius similitudinem recipiunt: non tamen oportet quod totaliter eius similitudinem sequantur. Vnde primum principium mouens est immobile, non autem alia.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, q<sup>o</sup> ex hoc ipso quod verum est intentio quaedam quasi in mente existens, habet quod sit magis formale quam bonum, & magis motuum in ratione obiecti: sed bonum est magis motuum secundum rationem finis, ut dictum est.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, q<sup>o</sup> amor dicitur transformare amantem in amatum, in quantum per amorem mouetur amans ad ipsam rem amatam. Cognitio vero assimilat, in quantum similitudo cogniti fit in cognoscere, quorum primum pertinet ad imitationem, quae est ab agente quod quaerit finem: secundum vero pertinet ad imitationem quae est secundum formam.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod assentire non nominat motum intellectus ad rem: sed magis ad conceptionem rei quae habetur in mente, cui intellectus assentit dum iudicat eam esse veram.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, q<sup>o</sup> non omnis causa ex necessitate inducit effectum, etiam si sit causa sufficiens, eo quod causa potest impediri, ut quandoque effectum suum non consequatur, sicut causae naturales, quae non ex necessitate producant suos effectus: sed ut in pluribus, quia in paucioribus impediuntur. Sic ergo illa causa, quae facit voluntatem aliquid velle, non oportet quod ex necessitate hoc faciat, quia potest per ipsam voluntatem impedimentum praestari, vel remouendo talem considerationem, quae inducit eam ad volendum, vel considerando oppositum. scilicet quod hoc quod proponitur ut bonum, secundum aliquid non est bonum.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, q<sup>o</sup> Philoso. in 3. Metaphy. ostendit per illud medium, non quod aliqua potentia non sit actiua ad contraria se habens: sed quod potentia actiua ad contraria se habens non ex necessitate producit suum effectum: hoc enim posito manifeste sequeretur, quod contradictoria essent simul. Si autem datur, quod aliqua potentia actiua ad opposita se habeat, non sequitur opposita esse simul: quia est utrumque oppositorum ad quod potentia se habet ut possibile, vnum tamen est impossibile alteri.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, q<sup>o</sup> voluntas quando de non incipit eligere, transmutatur a sua priori dispositione quantum ad hoc, quod prius erat eligens in potentia,

& postea fit eligens actu. & haec quidem transmutatio est ab aliquo mouente, in quantum ipsa voluntas mouet seipsam ad agendum, & in quantum etiam mouetur ab aliquo exteriori agente, scilicet Deo: non tamen ex necessitate mouetur, ut dictum est.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, q<sup>o</sup> principium humanae cognitionis est a sensu: non tamen oportet quod quicquid ab homine cognoscitur sit sensui subiectum, vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur. Nam & ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subiectus. Similiter etiam & interiorum actuum voluntatis intelligit, in quantum per actum intellectus, quodammodo mouetur voluntas. & alio modo ad actus intellectus causatur a voluntate, ut dictum est: sicut effectus cognoscitur per causam, & causa per effectum. Dato tamen quod potentia voluntatis ad opposita se habens non possit cognosci nisi per effectum sensibilem, adhuc ratio non sequitur. Sicut enim vniuersale quod est vbiq<sup>ue</sup> & semper, cognoscitur a nobis per singularia, quae sunt hic & nunc, & materia prima quae est in potentia ad diuersas formas, cognoscitur a nobis per successione[m] formarum, quae tamen non sunt simul in materia: ita & potentia voluntatis ad opposita se habens cognoscitur a nobis, non quidem per hoc quod actus oppositi sint simul: sed quia successive sibi inuicem succedunt ab eodem principio.

Ad 19<sup>m</sup> dicendum, q<sup>o</sup> ista propositio, sicut se habet actus ad actum, ita se habet potentia ad potentiam, quodammodo est vera, & quodammodo est falsa. Si enim accipiatur actus ex aequo correspondens potentiae, ut vniuersale obiectum ipsius, veritatem habet propositio. Sic enim se habet auditus ad visum, sicut sonus ad colorem. Si autem accipiatur id quod continetur sub obiecto vniuersali, sicut particularis actus, sic propositio veritatem non habet. vna est enim potentia visiva, cum tamen album & nigrum non sint idem, licet ergo simul insit homini potentia voluntatis, ad opposita se habens: tamen opposita illa ad quae se habet voluntas non sunt simul.

Ad 20<sup>m</sup> dicendum, q<sup>o</sup> idem secundum idem non mouet seipsum: sed secundum aliud potest seipsum mouere. Sic enim intellectus in quantum intelligit actum principia, reducit seipsum de potentia in actum quantum ad conclusiones, & voluntas in quantum vult finem, reducit se in actum quantum ad ea, quae sunt ad finem.

Ad 21<sup>m</sup> dicendum, q<sup>o</sup> motus voluntatis cum sint multiformes reducuntur ad aliquod principium vniuersale: quod tamen non est corpus caeleste, sed Deus, ut dictum est, si accipiatur principium quod directe voluntatem mouet. Si autem loquamur de motu voluntatis secundum quod mouetur ab exteriori sensibili per occasionem, sic motus voluntatis reducitur in corpus caeleste: nec tamen ex necessitate voluntas mouetur. Non enim est necessarium quod praesentatio cibis delectabilibus, voluntas appetat ipsas. Nec tamen eorum est, quod dea quae directe causatur a corporibus caelestibus, ex necessitate ab ipsis proueniat, ut n. Philoso. dicit in 6. Metaphy. si omnis effectus ex aliqua causa procederet, & omnis causa ex necessitate produceret suum effectum, sequeretur quod omnia essent necessaria: sed utrumque istorum est falsum, quia aliqua causa etiam cum sit sufficientes, non ex necessitate producat suos effectus, quia possunt impediri, sicut patet in omnibus causis naturalibus. Nec necessarium est, quod omne quod fit, habeat causam naturalem. Et enim quae sunt per accidens, non sunt ab aliqua

aliqua causa actiua naturali, quia quod est per accidens non est ens, & vnum. Sic ergo occurrit impediens cum sit per accidens, non reducitur in corpus caeleste: sicut in causam. Agit enim corpus caeleste per modum agentis naturalis.

Ad 22<sup>m</sup> dicendum, q<sup>o</sup> ille qui facit quod non vult, non habet liberam actionem: sed potest habere liberam voluntatem.

Ad 23<sup>m</sup> dicendum, q<sup>o</sup> homo peccans liberum arbitrium perdidit, quantum ad libertatem quae est a culpa & miseria: non autem quantum ad libertatem quae est a coactione.

Ad 24<sup>m</sup> dicendum, q<sup>o</sup> consuetudo facit necessitatem non simpliciter: sed in rebus praecipue. Nam ex deliberatione quantumcumque consuetus, potest contra consuetudinem agere.

QVAESTIO VII.

De peccato veniali.

In duodecim articulos diuisa.

Primo enim quaeritur, vtrum veniale peccatum conuenienter diuidatur contra mortale.

Secundo, vtrum peccatum veniale diminuat charitatem.

Tertio, vtrum veniale peccatum possit fieri mortale.

Quarto, vtrum circumspecta faciat de veniali mortale.

Quinto, vtrum in ratione superiori possit esse veniale peccatum.

Sexto, vtrum in sensualitate possit esse peccatum veniale.

Septimo, vtrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter.

Octavo, vtrum primi motus in infidelibus sint peccata venialia.

Nono, vtrum Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter.

Decimo, vtrum peccatum veniale sine charitate puniatur poena aeterna.

Vndecimo, vtrum aliqua peccata venialia remittantur post hanc vitam in purgatorio.

Duodecimo, vtrum peccata venialia remittantur hic per asperersionem aquae benedictae.

Vtrum veniale peccatum diuidatur contra mortale.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVAESTIO est de veniali peccato. & primo quaeritur vtrum veniale peccatum conuenienter diuidatur contra mortale. & videtur quod non: quia ut Aug. dicit 22. contra Faustum, Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem aeternam: sed omne peccatum quod est contra legem aeternam est mortale, ergo omne peccatum est mortale. Non ergo recte diuidit peccatum in mortale & veniale.

Primo peccatum meretur poenam secundum suam rationem: poena autem contrariatur veniae, quae tollit ipsam, ergo veniale repugnat rationi peccati: sed nulla differentia diuisiva generis repugnat ei, ergo peccatum non potest conuenienter diuidi per mortale & veniale.

Primo quicquid inordinate conuertitur, conuertitur ad aliquid bonum commutabile: sed qui conuertitur ad bonum commutabile, auertitur ab incommutabili: quia qui accedit ad vnum terminum, recedit ab altero in quolibet potu, ergo quicquid peccat, auertitur

a bono incommutabili: hoc autem est peccare mortaliter, ergo quicquid peccat, peccat mortaliter. Non ergo peccatorum aliud est mortale, & aliud veniale.

Primo. Omne peccatum consistit in aliquo inordinato amore creaturae: sed quicquid amat, aut amat ut fruens, aut ut fruens. Qui autem amat creaturam ut fruens, non peccat, quia refert eam ad finem beatitudinis, quod est vult, ut beatus Aug. dicit in 1. de doctr. christi. Si autem amat creaturam ut fruens ea, peccat mortaliter, quia constituit finem vltimum in creatura, ergo amans creaturam vel non peccat, vel peccat mortaliter: & sic idem quod prius.

Primo. Eorum quae ex opposito diuiduntur, vnum non transit in alterum. Niquam enim albedo fit nigredo, neq<sup>ue</sup> e conuerso: sed veniale fit mortale. Dicitur n. quae dam Glofa super Beati quorum, Nihil est adeo veniale quin possit fieri mortale dum placet, ergo veniale non dicitur diuidi contra mortale.

Primo. Si non placet non est peccatum, quia non est voluntarium: si autem placet est mortale, ut patet per gl. inducitur, ergo aut non est peccatum, aut est mortale. Quod disponit ad aliquid non diuiditur contra illud, quia vnum oppositorum non disponit ad alterum: sed veniale disponit ad mortale, ergo veniale non debet diuidi contra mortale.

Primo. Ansel. dicit in lib. Cur Deus homo, q<sup>o</sup> debitum est quod voluntas creaturae rationalis sit subdita voluntati diuinae. hoc qui tollit, tollit honorem Deo debitum, & eum dehonorat: sed dehonore Deum est peccare mortaliter. Quicquid autem peccat, hoc modo dehonorat Deum, quia non subijcit suam voluntatem voluntati diuinae, ergo quicumque peccat, peccat mortaliter.

Primo. Homo tenetur ex praepcepto, ut omnia quae facit ordinet in Deum, sicut in fine. Dicitur n. 1. ad Cor. 10. Siue maducatis, siue bibitis, siue aliquid aliud facitis, oia in gloriam Dei facite. Sed peccatum veniale non est referibile in Deum, ergo quicquid peccat venialiter, facit contra praepceptum, ergo peccat mortaliter.

Primo. Aug. dicit in lib. 83. Quaestionum, Hoc est totum & solum malum hominis, vti fruendis vel fruivendis. Sed vtrumque istorum est peccatum mortale, quia ille qui vitur fruendis non constituit vltimum finem in Deum, quo solo fruendum est. Ille autem qui fruitor vitidis, constituit vltimum finem in creatura, quorum vtrumque facit peccatum mortale, ergo omne malum culpa est peccatum mortale.

Primo. Cum poena respondeat culpa, vbi est eadem poena, videtur esse eadem ratio culpa: sed peccato veniali debetur eadem poena quae & mortali: dicit enim Aug. in quodam sermone de purgatorio, quod adulatione alicui altiori persona est peccatum veniale. & tamen clericus pro adulatione degradatur, ut habetur 46. distin. ergo eadem est ratio culpa venialis & mortalis. Non ergo peccatum veniale diuiditur conuenienter contra mortale. Sed dicendum, quod peccatum veniale differt a mortali, subiecto. Nam veniale peccatum est in sensualitate, mortale autem in ratione.

Sed contra, sensus in actum pertinet ad rationem superiorem, secundum Aug. in lib. de Trini. Sed aliquis consensus in actum est veniale peccatum, sicut consentire in verbum ociosum, ergo assignata differentia non est conueniens.

Primo. Primi motus spiritualium peccatorum sunt peccata venialia. non autem sunt in sensualitate, sed magis in ratione, ergo peccatum veniale non est tantum in sensualitate.

Primo.

In corp. ar.

In corp. ar. & in solut. ad 15. aug.

In corp. ar.

D. 388.

Lib. 1. ca. 4. tom. 3.

Refertur ex Aug. in decreto di. 25. cap. vniuers. orarium.

Loco nunc citato in arg. p. antecedenti.

Li. 1. ca. 11. par. a principio.

Q. 30. par. a principio.

In corp. ar.

Li. 12. c. 27. i principio tom. 6.

Lib. 6. c. 6. & 7. 10.

Inter principium & me diu illius, & est ser. 4. in die annuatiu. to. 10. Di. 26. c. clericus in principio.

Li. 12. c. 12. tom. 3.



¶ 14 Præ. Illud in quo communicamus cum brutis, non videtur esse subiectum peccati, cum in brutis non sit peccatum: sed in sensualitate communicamus cum brutis, ergo in sensualitate non potest esse peccatum, nec veniale, nec mortale.

¶ 15 Præ. Necessitas excludit rationem peccati, quia in his quæ ex necessitate sunt non est laus vel vituperium: sed sensualitas subijcitur necessitati, quia est al ligata organo corporali, ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

¶ 16 Præ. Ansel. dicit quod sola voluntas punitur, pena autem debetur peccato, ergo in sola voluntate est peccatum, non ergo in sensualitate.

¶ 17 Præ. Si in superiori ratione sit peccatum mortale, aut hoc erit directe, aut indirecte: sed directe & secundum se peccatum mortale in ea esse non potest, quia non potest errare, cum secundum Augu. eius sit inspicere rationes æternas in quibus non est error. Erant autem qui operantur malum, vt dicitur Prover. 14. Similiter nec indirecte, ex hoc, quod non cohibet inferiores vires, non est enim hoc in eius potestate: quia per originale peccatum amisit potestatem continendi inferiores vires, vt Augu. dicitur in ratione superiori non potest esse peccatum mortale. Item diceretur, quod peccatum veniale & mortale differunt in hoc, quod aliquis peccans mortaliter diligit creaturam plus quam Deum: peccans autem venialiter, diligit creaturam infra Deum.

¶ 18 Sed contra, ponatur quod aliquis putet fornicationem simplicem non esse peccatum mortale, & fornicetur tali opinione durante; sed fornicari dimitteret, si sciret hoc esse contra Deum, constat quod iste peccat mortaliter, quia ignorantia iuris non excusat eum: & tamen plus diligit Deum quam fornicationem. Illud. n. plus diligitur propter quod alterum dimittitur, ergo non omnino qui peccat mortaliter, diligit creaturam plus quam Deum.

¶ 19 Præ. Magis & minus non diuersificant speciem: sed mortale & veniale differunt specie, ergo non differunt per hoc quod est magis vel minus creaturam, quam Deum diligere.

¶ 20 Præ. Vbi quod est inuenire maius & minus, est inuenire æquale, quia remoto eo quod superabundat a maiori, remanet æquale: sed contingit aliquem plus diligere creaturam quam Deum, & etiam minus, ergo contingit etiam æqualiter creaturam diligere Deo, ergo erit aliquod peccatum medium inter mortale, & veniale: & sic diuisio non erit sufficiens. Item, diceretur quod peccatum mortale & veniale differunt quantum ad effectum, in hoc quod peccatum mortale priuat gratiam, veniale autem non.

¶ 21 Sed contra, gratia non potest esse sine virtute: sed veniale peccatum tollit virtutem quæ consistit in ordine amoris, secundum Aug. in lib. de Moribus ecclesie, veniale autem peccatum ordinem amoris tollit: alias non esset peccatum, ergo etiam veniale peccatum tollit gratiam.

¶ 22 Præ. Ad gratiam pertinet ordinare hominem in Deum, sicut in suum finem: sed veniale tollit ordinem in Deum sicut in finem: non enim potest ordinari in Deum, sicut in finem, ergo veniale peccatum tollit gratiam.

¶ 23 Præ. Cuiusque offenditur Deus, ille non habet eius gratiam: sed propter veniale offenditur alicui Deus, quia punitur, ergo veniale tollit gratiam. Itē, diceretur quod peccatum veniale differt a mortali quantum ad reatum. Nam peccatum mortale facit reum pena æter-

na: peccatum vero veniale pena temporalis. ¶ 24 Sed contra, Aug. dicit super Ioannem, quod infidelitas est peccatum, quo retento omnia retinentur, & sic patet quod infidelia peccata venialia non dimittuntur: sed manente culpa non tollitur reatus pena, ergo peccata venialia infidelium puniuntur pena æterna. Non ergo peccatum veniale differt a mortali, vt contra eum diuidi possit.

SED CONTRA est, quod dicitur 1. Ioan. 1. Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus: sed hoc non potest intelligi de peccato mortali, vt Augu. dicit, quia in sanctis peccatum mortale non est, ergo est aliquod peccatum veniale, quod potest diuidi contra mortale.

¶ Præ. Aug. dicit Homi. 7. super Ioan. quod crimē est quod damnationem meretur: veniale autem est quod non meretur damnationem, ergo peccatum veniale conuenienter contra mortale diuiditur.

RESPON. Dicendum, quod veniale dicitur a uenia. Tripliciter autem a uenia dicitur aliquod peccatum veniale, primo quidem modo, quia iam consecutum est ueniam, sicut Amb. dicit quod peccatum mortale per confessionem fit ueniale, & hoc dicitur secundum quoddam ueniale ab euentu, patet autem quod hoc ueniale contra mortale non diuiditur. Secundo, dicitur peccatum ueniale, quia habet in se aliquam causam uenia: non quod non puniatur, sed quod minus puniatur, & hoc modo dicitur ueniale peccatum, quod est ex infirmitate uel ex ignorantia: quia infirmitas peccatum excusat uel in toto uel in parte, & hoc dicitur secundum quosdam ueniale, ex causa tamen. Nec hoc etiam ueniale contra mortale diuiditur, quia contingit aliquem ex ignorantia uel infirmitate peccantem peccare mortaliter, ut in superioribus questionibus habitū est. Tertio modo, dicitur aliquod peccatum ueniale, quia quantum est de se, ueniam non excludit, id est terminationē pena. & hoc modo ueniale diuiditur contra mortale, quod quantum est de se meretur penam æternam, & sic ueniam excludit. i. terminationem pena. & hoc secundum quosdam dicitur ueniale in genere. Vt autem differantiam ad distinguendum ueniale peccatum a mortali inquiramus, considerandum est, quod differunt quidem secundum reatum. Nam peccatum mortale meretur penam æternam, peccatum uero ueniale penam temporalem. Sed ista differentia consequitur rationem peccati mortalis, & uenialis: non autem constituit ipsam. Non enim ex hoc est tale peccatum, quia talis pena ei debetur: sed potius e converso, quia peccatum est tale, ideo talis pena ei debetur. Similiter etiam differunt quantum ad effectum, peccatum mortale priuat gratiam: ueniale autem non, sed nec ista est differentia quam querimus, quia ista differentia consequitur ad rationem peccati, ex eo enim quod peccatum est tale, talem effectum habet, & non e converso. Differentia autem quæ est ex parte subiecti, constitueret diuersam rationem peccati, si peccatum ueniale semper esset in sensualitate, & in ratione semper esset peccatum mortale. Sic enim secundum subiectū distinguitur uirtus intellectualis a morali, secundum Philo. in lib. Ethico, quia uirtus moralis est in rationali participatiue, i. in appetitiuo: uirtus autem intellectualis in ipsa ratione, sed hoc non est uerum, quia peccatum ueniale potest etiam esse in ratione, ut in obijciendo est ostensum, unde etiam secundum hanc differentiam non potest sumi diuersa ratio utriusque peccati, quæ est differentia, quæ est secundum modum

In li. de peccato origin. cap. 4. non multum procul a fine.

12. de trini. ca. 2. in fine tom. 3.

Li. de nuptiis & concu. ca. 22. 10. 7.

Ca. 15. to. 1.

Tradat. de. in Ioan. ante mediū illuor.

Tradat. in canon. Ioan. nis, parū ante mediū illuor. exponit de leuibis peccatis to. 6. Homi. 7. in Ioan. habet vni simile to. 9.

In li. de h. radio cap. 14. a medio cum. 4.

Supra q. de malo.

D. 106.

Et. 7. ca. 8. a medio to. 5.

Li. 1. ca. 10. lib. 6. cap. 1. tom. 5.

In argu.

dum diligendi conuenit quidem diuersam rationem peccati: sed solum quantum ad actum voluntatis, quod est ex parte agentis, peccatum autem veniale, non solum consistit in actu interioris voluntatis: sed etiam in actu exteriori. Sunt enim quidam exteriores actus, qui ex genere suo sunt peccata venialia, vt dicere verbum otiosum, vel mendacium iocosum, & huiusmodi. Sunt autem quedam, quæ ex genere suo, sunt peccata mortalia, vt homicidium, adulterium, blasphemia, & huiusmodi. Diuersitas autem quæ est ex parte actus voluntatis, non diuersificat genera exteriorum actuum, nam aliquid quod est bonum ex genere, potest fieri ex mala voluntate, puta, si quis det elemosinam propter inane gloriam, similiter aliquid quod est veniale ex suo genere, potest esse mortale propter voluntatem faciētis, puta, si quis dicat verbum otiosum in contemptum Dei: sed exteriores actus differunt genere per sua obiecta. unde dicitur commutiter, quod bonum in genere est actus cadens supra debitam materiam, & malū in genere est actus cadens supra indebitam materiam. Oportet ergo: quod malum veniale ex genere dicatur ex eo, quod cadit supra aliquam materiam non debitam: & similiter mortale ex genere. Ad hoc ergo inuestigandum, considerandum est, quod peccatum consistit in quadam deordinatione anime, sicut morbus consistit in quadam deordinatione corporis, unde peccatum est quasi quidam morbus anime, & hoc est uenia peccato, quod curatio morbo. Sicut ergo sunt quidam morbi curabiles, quidam incurabiles, qui dicuntur mortales: ita sunt quedam peccata quasi curabilia quæ dicuntur uenialia, & quedam quantum est de se incurabilia, licet a Deo curari possint quæ dicuntur mortalia. Dicitur autem morbus incurabilis & mortalis, per quod tollitur aliquod principium vite. Hoc enim si tollatur, non remanet aliquid per quod reparari possit. & ideo talis morbus curari non potest: sed inquit mortem, Est autem talis morbus, qui non tollit aliquod principium vite: sed aliquod eorum consequentium ad principia vite, quia per principia vite reparari possunt, puta, febris tertiana quæ consistit in superabundantia cholera, quam vitrus natura superare potest. Principium autem in operationibus est finis, sicut Philo. in 6. Eth. unde principium spiritualis vite, quæ consistit in rectitudine actionis, est finis humanarum actionum, qui est charitas Dei & proximi. Finis enim præcepti charitas est, vt dicitur 1. ad Thim. 1. Per charitatem. n. anima coniungitur Deo, qui est vita anime: sicut anima est vita corporis, & ideo si charitas excludatur, est peccatum mortale. Non enim remanet aliquod principium vite, per quod iste defectus reparetur, sed reparari potest per Spiritum sanctum: quia sicut dicitur Roman. 6. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Si autem sit talis defectus rectitudinis, qui charitate non excludatur, est peccatum veniale: quia per charitatem remanentem quasi per principium vite, omnes defectus reparari possunt: uicij enim delicta operis charitas, vt dicitur Proverbio. 10. Quod autem aliquid peccatum, excludat charitatem vel non excludat, potest contingere dupliciter, uno modo, ex parte peccantis, alio modo, ex ipso genere operis. Ex parte peccantis, quidem peccatis dupliciter, uno modo, quia actus peccati est potius talis, cuius non est ordinare ad finem: & ideo ex eius est auertere finem, & ideo motus sensualitatis non potest esse peccatum mortale: sed veniale tantum. Ordinare enim aliquid ad finem, pertinet ad rationem tantum. Alio modo, ex eo quod potest

net ad rationem tantum. Alio modo, ex eo quod potest actus que potest ordinare in finem, & auertere a fine, actus aliquem, qui etiam de se non contrariatur finis, potest ordinare in contrarium finis, puta, si quis uerbum otiosum dicat in contemptum Dei, quod contrariatur charitati, hoc est peccatum mortale: sed non ex genere operis, sed ex peruersa uoluntate faciētis. Alio modo, contingit quod aliquod peccatum contrarietur charitati, vel non contrarietur ex ipso genere operis, quod est ex parte obiecti uel materie, quæ est contraria charitati, vel non contraria. Sicut enim aliquis cibus est ex se contrarius vite, puta, cibus uenenosus; aliquis autem cibus non est contrarius vite, licet impediat eum aliquod afferat ad rectam habitudinem vite, puta, cibus grossus & non bonæ digestionis, vel etiam si sit bonæ digestionis, quia non sumitur secundum mensuram debitam: ita etiam in actibus humanis aliquid inuenitur quod de se contrariatur charitati Dei & proximi: illa, per quæ tollitur subiectio & reuerentia hominis ad Deum, vt blasphemia, idolatria, & huiusmodi, & etiam ea quæ tollunt conuictum societatis humanæ, sicut furtum, homicidium, & huiusmodi. Non. n. possent homines conuicere adinuicem, ubi passim & indifferenter ista perpetrarentur, & ista sunt peccata mortalia ex suo genere, quacūq; intentione, uel uoluntate fiant. Quedam autem sunt, quæ licet inordinatio inem aliquam contineant: non tamen directe, excludunt alterum prædictorum, sicut quod homo dicat mendacium non in fide, neque ad nocendum proximo, sed ad delectandum vel etiam ad iuuandum: uel si quis excedat i. cibo uel potu, & alia huiusmodi, unde ista sunt uenialia peccata ex suo genere.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod duplex est diuisio, una quæ diuiditur genus uniuersum in suas species, quæ ex æquo participant genus, sicut animal in hominem & equum: alia est diuisio communis analogi in ea, de quibus dicitur secundum prius & posterius: sicut ens diuiditur per substantiam & accidentem, & per potentiam & actum, & in talibus ratio communis perfecte saluatur in uno: in alijs autem secundum quid, & per posterius, & talis est diuisio peccati per ueniale & mortale. Unde prædicta definitio peccati, perfecte quidem conuenit peccato mortali: imperfecte autem & secundum quid peccato ueniali, unde conuenienter dicitur, quod peccatum ueniale non est contra legem, sed præter legem: quia si in aliquo recedit ab ordine legis, non tamen ipsam corrumpit, quia non corrumpit dilectionem quæ est plenitudo legis, vt dicitur Ro. 12.

AD 2<sup>um</sup> dicendum, quod ueniale, est differentia diminuens de ratione peccati, & talis differentia inuenitur in omnibus, quæ participant aliquod commune imperfecte & secundum quid.

AD 3<sup>um</sup> dicendum, quod finis habet rationem termini: non autem id quod est ad finem, ueniale autem non conuertitur ad bonum commutabile ut ad finem: & ideo non conuertitur ad ipsum, ut ad alium terminum a Deo, ut propter hoc sit necessarium a Deo auertere.

AD 4<sup>um</sup> dicendum, quod ille qui peccat uenialiter non fruitur creatura: sed uicij ea. Refert enim eam habitu in Deum, licet non actu. Nec in hoc contra præceptū facit, quia non tenetur semper actu referre in Deum.

AD 5<sup>um</sup> dicendum, quod ueniale peccatum in quantum ueniale nunquam fit mortale, sicut nec albedo fit nigredo: sed actus qui est uenialis in suo genere, potest fieri mortale, peccatum ex uoluntate ponentis finem in creatura: quia & id quod est ex natura sua frigidū, potest fieri

D. 149.

Postea in r. argumento.

D. 159.

D. 1009.





Est etiam inquam homo se magis vel minus per bona opera ad gratiam, vel charitatem disponit. Tamen sciendum est, quod bona opera hominis aliter se habent ad quantitatem charitatis, quam ad ipsum fieri charitatis, & aliter quando charitas est iam in perfectio esse. nam opera hominis ante charitatem comparantur ad ipsam & ad quantitatem eius, & non per modum meriti, cum charitas sit meriti principium, sed solum per modum materialis dispositionis: sed charitate iam habita, ipsa per sua opera meretur augeri, ut aucta mereatur & perfici, sicut Aug. dicit. Veniale autem peccatum non potest esse causa ut charitas habitata diminuat, nec ex parte causae agentis. s. Dei, nec ex parte causae recipientis. s. hois. Ex parte quidem agentis causa diminutionis esse non potest, quia veniale peccatum non potest mereri diminutionem charitatis, sicut actus ex charitate factus meretur eius augmentum. hoc enim meretur aliquis in quod sua voluntas inclinatur. Qui autem peccat venialiter, non sic inclinatur ad creaturam, ut aueratur a Deo aliquo modo. Non enim conuertitur ad creaturam, sicut ad finem: sed sicut ad id, quod est ad finem. Qui autem inordinate se habet circa id, quod est ad finem: non propter hoc minoratur eius effectus circa finem. Sicut si aliquis inordinate se habeat in sumendo medicinam, non propter hoc minoratur desiderium eius ad sanitatem. unde patet quod veniale non meretur diminutionem charitatis iam habitae. Similiter dicendum, quod nec etiam ex parte subiecti ipsam diminuere potest, quod ex duobus apparet. Primo quidem, quia peccatum veniale non secundum idem est in anima, secundum quod inest ei charitas. Nam charitas inest animae secundum superiorem eius partem, prout ordinatur in aliquid sicut in summum bonum, & in ultimum finem: peccatum autem veniale habet aliquam inordinationem, non tamen attingentem ad ordinem ultimi finis. unde etiam si esset contrarium non diminueret charitatem: sicut nec nigredo in pede diminuit albedinem capitis. secundo quia forma in subiecto diminuitur per aliquam missionem contrarij, prout dicit Phil. illud esse albius, quod est nigro impermissius. veniale autem peccatum non habet contrarietatem ad charitatem, quia non respiciunt idem obiectum secundum rationem. Non enim veniale est inordinatio circa ultimum finem, qui est obiectum charitatis. & ideo peccatum veniale nullo modo charitatem habitam diminuit, potest tamen peccatum veniale esse aliqua causa, ut a principio minor charitas infundatur, inquam. s. impedit actum liberi arbitrij, quo homo ad gratiam suscipiendam disponitur. & per hunc etiam modum potest impedire ne charitas habita crescat, impediendo, scilicet actum meritorium, quo quis charitatis augmentum meretur.

Tractatu 5. in euang. Ioan. declinando ad finem tom. 9.

Topic. 4. c. 4. non procul a principio tom. 9.

D. 316.

In corp. ar. Circa prin. lib. tom. 4.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod iste qui peccat venialiter, amat aliquid cum Deo, quod etiam non actu: tamen habitu propter Deum amat. Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod charitas potest habere causam sui augmenti meritoriam ex parte hominis, & effectivam ex parte bonitatis diuinae, cuius est semper promouere ad bonum: sed non potest habere causam diminutionis: neque meritoriam ex parte hominis, ut dictum est: neque effectivam ex parte Dei, quia ex ipso non est quod homo fiat deterior, ut Aug. dicit in li. 83. Quaestionum. Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procederet, si veniale esset directe causa paruae charitatis in se, fieri. Non est autem directe causa: sed quasi per accidens, inquam

tum. s. impedit actum liberi arbitrij, quo quis disponitur ad charitatem. Actus autem liberi arbitrij requiritur quidem in adultis ad infusionem gratiae, vel charitatis: non autem requiritur ad conseruationem habitus iam suscepti. unde impedito actu non diminuitur charitas iam habita.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod difficile mobile non est differentia constitutiva habitus. Nec enim dispositio & habitus sunt diuersae species: alioquin non posset vna & eadem qualitas quae prius fuit dispositio, postea fieri habitus: sed facile mobile & difficile mobile se habet sicut perfectum & imperfectum circa eandem rem. Dato autem quod difficile mobile esset differentia constitutiva, adhuc ratio non sequeretur: quia quod aliquis habitus fiat de facili mobilis, potest contingere dupliciter. Vno quidem modo, per se, quia. s. non habet ita perfectum esse in subiecto. & sic quicquid diminueret hoc quod est difficile mobile circa habitum, diminueret ipsum habitum. Alio modo, per accidens, ex eo. s. quod inducitur dispositio ad contrarium. Ut si dicamus, quod forma aquae per susceptionem caloris fiat minus de difficili mobilis: & tamen constat quod forma substantialis non diminuitur, & per hunc modum veniale diminuit, hoc quod est difficile mobile circa charitatem. & per hunc modum etiam est intelligendum, quod quidam dicunt quod veniale diminuit charitatem quantum ad radicationem in subiecto, non quidem per se: sed per accidens, ut dictum est.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod diminutio cupiditatis dicitur esse nutrimentum siue conseruatio charitatis, non aut augmentum: quia. s. diminutio cupiditatis diminuit venialia, quae disponunt ad amissionem charitatis.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod vapor crassus recipitur in eadem parte aeris in qua recipitur lux, & ideo diminuit lucem: sed veniale non attingit ad summam partem animae, secundum habitudinem eius ad summum bonum: & ideo non potest diminuere charitatem iam habitam, licet possit impedire magnitudinem eius in acquirendo ipsam. Sicut tenebrositas aeris extra domum existentis, non diminueret claritatem in domo existentem ex causa intrinseca: diminueret autem intensiorem claritatis radij venientis ex extrinseco ad domum. perfectio autem superioris partis animae quantum ad sui generationem dependet a bona dispositione interiorum partium: non autem quantum ad sui conseruationem. homo enim naturaliter per inferiora & sensibilia, ad interiora intelligibilia pertingit. unde etiam defectus visus, aut auditus potest impedire acquisitionem scientiae: non tamen diminuit scientiam iam acquisitam.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod hoc non est verum vniuersaliter, quod omne quod successiue corrumpitur, diminuitur: quia forma substantialis successiue amittitur, si consideretur alteratio procedens, prout Philoso. dicit in 6. Physic. quod id quod corrumpitur, corrumpitur & corrumpitur, & tamen forma substantialis non diminuitur. Sic autem charitas quandoque successiue amittitur, si consideretur procedens dispositio ad amissionem: sed si consideretur ipsa amissio secundum se non successiue amittitur. & quod dicit, quod charitas quia corrumpitur est subiectum corruptionis, est omnino falsum. Non enim albedo aut aliqua forma dicitur corrumpi, quia ipsa sit subiectum corruptionis: sed subiectum albedinis est subiectum corruptionis, inquam definit esse album. Similiter etiam dicendum est, quod si accipiat ipsa corruptio formae

In corp.

secundum

secundum se prout est in termino motus, id est est corruptum, & nunc primo corruptum esse: sicut idem est illuminari & illuminatum esse. Quando autem primo corruptum est aliquid, tunc non est, ut dicitur in 8. Physic. & ideo quando charitas corrumpitur, non est.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod inordinatio simpliciter tollit ordinationem charitatis simpliciter: quia attingit animam secundum superiorem partem: & inordinatio secundum quid, tollit secundum quid ordinationem charitatis in aliquo actu, prout ordo charitatis a superiori parte animae ad inferiores deriuatur: sed de ipsa charitate secundum quod est in suprema parte, nihil diminuit, sicut nigredo quae est in pede nihil diminuit de albedine, quae est in capite.

D. 259.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod ex multis peccatis venialibus potest causari aliquis habitus: sed ille habitus nec tollit nec diminuit charitatem, quia neci eodē est, nec circa idē.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum veniale cum non importet auersionem proprie loquendo, non habet rationem offensae.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod aliquis procedit in via Dei, non solum quando ipsa charitas augetur in actu: sed quando disponit ad augmentum charitatis. Sicuti puer non actu crescit toto tempore augmenti: sed quandoque crescit in actu, quandoque disponit ad augmentum. & similiter aliquis retrocedit in via dei, non solum per diminutionem charitatis: sed etiam per hoc quod retardatur a proficiendo: vel etiam per hoc, quod disponitur ad casum, quorum vtrumque fit per veniale peccatum.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod amor qui ad multa diffunditur, secundum rationem eandem diminuitur: sed diffusio amoris secundum vnam rationem, non diminuit amorem qui est secundum aliam rationem. puta, si aliquis habeat multos amicos, non propter hoc minus diligit filium vel vxorem: sed si amaret multas vxores minueretur amor qui est ad vnam, & si haberet multos filios minueretur amor, qui est ad vnigenitum. per peccatum autem veniale diffunditur amor hominis ad creaturas, non secundum rationem finis prout amat Deus: & ideo non diminuitur amor ad Deum in habitu: sed forte in actu.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod per peccatum veniale cadit non quidem a charitate ipsa, vel a perfecto gradu charitatis: sed ab aliquo charitatis actu.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod veniale nihil diminuit de gloria: sed solum retardat consecutionem gloriae: & similiter nihil diminuit de charitate: sed solum retardat actum & augmentum eius.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod aliqua impediunt perfectionem vel actum sanitatis, quae tamen non diminuant sanitatem: sicut aliqui sunt cibi difficile digestibiles in quantum impediunt facilem digestionem.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod actus potest diminui dupliciter. Vno modo, quantum ad facilitatem agendi, ut. s. homo non possit tantum agere, & sic quod diminuit actum, diminuit principium actus, quod est forma. Alio modo, quantum ad executionem actus, & sic non oportet quod id, quod diminuit actum, diminueat formam. Non enim diminuit gratitatem lapidis columna, quae retinet ipsum ne cadat deorsum: nec diminuit virtutem gressiuam hominis qui ligat ipsum. & per hunc modum veniale diminuit actum charitatis: non autem primo modo.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod feruor potest accipi dupliciter. Vno modo, secundum quod importat intentionem inclinationis amantis in amatum, & talis feruor

est essentialis charitati, & non diminuitur per veniale peccatum. Alio modo, dicitur feruor charitatis secundum quod redundat in motus dilectionis, etiam in inferiores vires, & quodammodo non solum cor: sed etiam caro exaltet in Deum. & talis feruor diminuitur per veniale peccatum, absque diminutione charitatis.

ARTICVLVS III.

Vtrum peccatum veniale possit fieri mortale.

TERCIO quaeritur, vtrum peccatum veniale possit fieri mortale. Et videtur quod sic. Dicit enim Aug. super Ioan. exponens illud, Qui incredulus est filio non videbit vitam, plura peccata minuta si negligantur occidunt. Sed ex hoc dicitur aliquod peccatum mortale, quod occidit spiritualiter. ergo plura peccata minuta, id est, venialia faciunt mortale.

¶ 2 Præ. Super illud Psalms, Multiplicati sunt super capillos capitis mei, dicit glossa Aug. Vita facti graui, caue ne obruaris arena. Per arenam autem intelliguntur peccata minuta. s. venialia. ergo multa peccata venialia obruunt vel occidunt hominem, & sic idem quod prius. Sed dicendum, quod multa venialia dicuntur occidere vel obruere, in quantum disponunt ad mortale.

¶ 3 Sed contra. Aug. dicit in regula, quod superbia bonis operibus insidiatur ut pereant, & sic etiam videtur quod etiam bona opera sint aliqua dispositio ad peccatum mortale: sed tamen non dicuntur occidere vel obruere. ergo nec peccata venialia, ratione praedicta possunt dici obruere vel occidere. Videtur ergo quod per se veniale fiat mortale.

¶ 4 Præ. Veniale est dispositio ad mortale: sed dispositio fit habitus secundum Philo. in Praedicationis. ergo veniale fit mortale.

¶ 5 Præ. Motus sensualitatis est veniale peccatum: sed adueniente consensu rationis fit mortale, ut patet per Aug. in li. de Tri. ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

¶ 6 Præ. Contingit in ipsa ratione superiori esse aliquem motum infidelitatis ex surreptione, qui est peccatum veniale. Consensus autem superueniens non destruit essentiam prioris motus, qui erat veniale peccatum: & tamen facit peccatum mortale. ergo veniale potest fieri mortale.

¶ 7 Præ. Peccatum veniale & mortale, quandoque differunt secundum diuersos personarum gradus. Dicitur enim in decre. Distin. 25. quod non concordare discordes est peccatum veniale laico: sed episcopo videtur esse peccatum mortale, quia propter hoc degradatur, ut videtur distin. 53. Persona autem inferioris gradus potest transferri in superiorem gradum. ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

¶ 8 Præ. Secundum Christo. risus & ioculatio sunt peccata venialia: sed risus fit peccatum mortale. Dicitur. n. Prover. 14. Risus dolori miscbitur, & extrema gaudij luctus occupat. gl. perpetuus, qui tamen non debetur nisi peccato mortali. ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

¶ 9 Præ. Quaecumque non distinguuntur, nisi per accidens, vnum potest fieri alterum: sed veniale & mortale non distinguuntur nisi per accidens. Ea enim quae per se distinguuntur non transmutantur in inuicem: veniale autem & mortale in inuicem transmutantur, quia nihil adeo est veniale, quin fiat mortale dum placet: & similiter omnis culpa mortalis per confessionem fit venialis. ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

¶ 10 Præ. Minimum bonum per accessum ad Deum fit ma-

Tracta. 12. in Ioan. no procul a fine, & Tract. 1. in cau. Ioan. parū ante mediū tom. 9. Psalm. 39. tom. 8.

In 3. regula cap. 5. to. 1.

In praedica. qualitatis non remote a principio tom. 1. 12. De trin. ca. 12. to. 3.

Homil. 87. in Matth. a medio to. 2

Gl. interlinearis ibi.

fit maximum: sicut motus liberi arbitrij per informa- tionē gratiæ fit meritorius, ergo per recessum a Deo, minimum malum potest fieri maximum. Minimū au- tem malum in genere peccatorum est veniale, maxi- mum autem est peccatum mortale, ergo veniale po- test fieri mortale.

Li. 4. profa 6. a medio illius.

¶ 11 Præf. Boe. dicit in lib. de Consola. quod peccata se habēt ad animā, sicut languores ad corpus: sed mini- mus languor per augmētum potest fieri maximus, ergo minimum peccatum, scilicet veniale potest fieri maxi- mum, scilicet mortale.

¶ 12 Præf. Ordines angelorum formaliter constituuntur per dona gratiarum: sed ordines Angelorum diffe- runt specie, ergo & dona gratiarum specie differunt: sed per augmentum meriti aliquis qui primo mere- batur assumi ad inferiorem ordinē Angelorū, postea meretur assumi ad superiorem, ergo minor gratia fit maior, licet specie differant, pari ergo ratione peccatū veniale potest fieri mortale.

¶ 13 Præf. Status innocentiae non in infinitum excedit statum naturæ corruptæ: sed quilibet motus venialis in statu innocentiae fuisset mortalis, ergo & modo in statu naturæ corruptæ veniale potest fieri mortale.

¶ 14 Præf. Magis differt bonum & malum, quam duo mala, scilicet veniale & mortale, quia bonum & malum dif- ferunt genere, duo autem mala in genere cōveniunt. Bonum enim & malum sunt genera aliorum, ut dicitur in Prædicamentis: sed eadem actio numero po- test esse bona & mala, puta, cum seruus dat elemo- synam cum murmure, ex mandato domini ex charita- te præcipientis, ergo multo magis eadem actio nume- ro, potest esse veniale & mortale peccatum.

In postpræ dicam. in c. de oppositis sine illius tom. 1.

¶ 15 Præf. Peccatum est quoddam pondus animæ: secū- dum illud Psal. Iniquitates meae supergressæ sunt ca- put meum, & sicut onus graue grauatæ sunt sup me: sed minimum pondus per additionē potest tā graue fieri, ut superet virtutē portantis, ergo veniale pecca- tum p additionē, potest fieri mortale, & excludit virtutē.

Li. 12. c. 12. & præced. tom. 3.

¶ 16 Præf. Secundum Aug. 12. de Trinita. talis est pro- gressus in vnoquoque peccato, qualis in peccato primo rum parentum, ita quod sensus naturalis tenet locum ser- pentis, ratio inferior locum mulieris, superior vero ratio locum viri: sed non poterat fieri quod vir come- deret de ligno vetito, quin peccaret mortaliter, ergo in superiori ratione non potest esse, nisi peccatū mor- tale. Quod ergo est veniale in inferiori parte, cum ve- niat ad superiorem fiet mortale.

¶ 17 Præf. Si habitus est dānabilis, & actus ex illo pro- cedens dānabilis erit: sed in infideli non baptizato cui non est remissum originale peccatum, manet ha- bitus primæ damnationis ad quē pertinet corruptio fomitis, ergo etiam primi motus ex tali corruptione pueniētes sunt eis dānabiles, & peccata mortalia, qui tamen constat quod secundum se sunt peccata ve- nialia, ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

¶ 18 Præf. Ea quæ in infinitum differunt, non transeunt in inuicem: sed peccatum mortale & veniale differunt in infinitum. Nam vni debetur pœna temporalis: alij æterna, ergo peccatum veniale non potest fieri mortale.

¶ 19 Præf. Vna priuatio non fit alia, cæcitas enim nūquā fit surditas: sed mortale includit priuationem finis,

veniale autem priuationem ordinis ad finē, ergo ve- niale nunquam potest fieri mortale.

RESPON. Dicendum, quod ista quæstio triplicem potest habere intellectum. Vno enim modo potest intelligi, vtrum vnum & idem peccatū numero, quod prius fuit veniale, postmodum possit fieri mortale. Secūdo, potest intelligi, vtrum peccatum, quod ex genere suo est veniale, possit aliquo modo, fieri mortale. Tertio modo, potest intelligi vtrum multa peccata venialia faciant vnum peccatum mortale. Si ergo primo mo- do intelligatur, dicendum est, quod peccatum veniale non potest fieri mortale. Cum enim peccatum, scilicet quod nunc loquimur, importet actum malum moraliter, oportet ad hoc quod sit vnum & idem pec- catum numero, quod sit vnus actus moraliter. Est au- tem actus aliquis moralis ex hoc, quod est voluntarius, vnde vnitas actus moralis consideranda est secundū voluntatem. Contingit enim quandoque, quod actus est vnus numero secundum quod est in genere naturæ: qui tamen non est vnus secundum quod est in gene- re moris propter diuersitatem voluntatis, puta, si ali- quis vadens cōtinue ad ecclesiam in prima parte mo- tus intendat inanem gloriam, in secunda vero inten- dat Deo seruire. Sic ergo cōtingit quidem in vno actu secundum speciem naturæ, quod in prima parte sit pec- catum veniale, & in secunda peccatum mortale, si vo- luntas in tantas libidines excreseat, ut faciat opus pec- cati venialis etiam in contemptum Dei, puta, loqui verbum otiosum, vel aliquid huiusmodi: sed sic non est vnum peccatum, sed duo, quia non est vnus actus secundum genus moris. Si vero intelligatur quæstio secundo modo, sic dicendum est, quod id, quod est pecca- tum veniale ex genere, potest fieri peccatum mortale, non quidem ex genere: sed ex fine. Ad cuius euiden- tiam considerandum est, quod cum actus exterior per- tineat ad genus moris secundum quod est voluntarius, in actu morali possunt cōsiderari duo obiecta. scilicet obiectum exterioris actus, & obiectum interioris. Quæ qui- dem quandoque sunt vnum, puta, cum aliquis uolēs ire ad aliquem locum vadit illuc, quandoque vero sunt diuersa, & contingit quod alterum est bonum, & alte- rum malum, sicut cum aliquis dat elemosynam uolens placere hominibus, obiectum exterioris actus est bonum, obiectum autem interioris actus est malum: & quia actus exterior cōstituitur in genere moris in- quantum est voluntarius, oportet quod formaliter cō- sideretur species moralis actus secundum obiectū in- terioris actus. Nam species actus consideratur secun- dum obiectum, unde Philo. dicit in 5. Ethico. quod il- le, qui ut mœchetur furatur, magis est mœchus q̄ fur. Sic ergo aliquis actus exterior, qui secundum speciem suam, quam habet ab obiecto interiori, est peccatum veniale, secundum obiectum interioris actus, transit in speciem mortalis peccati: sicut cū aliquis dicit uer- bum otiosum intendens prouocare ad libidinem. Cō- tingit etiam, quod aliquid est secundum se peccatum veniale non propter obiectum: sed propter imperfe- ctionem suam, puta, motus concupiscentiæ in adulte- rium, qui est in sensualitate est quidem quantum ad obiectum in genere peccati mortalis: sed quia nō per- fecte attingit ad malitiam moralem, quia est sine deli- beratione rationis, ideo non potest esse peccatum mo- rale, quod est completum malum in genere moris. Cō- tingit autem tale peccatum fieri mortale, si comple- tionem obtineat, puta, superueniente deliberato con- sensu rationis. Si vero tertio modo, intelligatur, sic di- cendum

5. Ethico 2. tom. 1.

D. 10.

dicendum est, quod directe quidem & efficiēter multa pec- cata venialia non faciunt vnum peccatum mortale: ita, scilicet quod multa peccata venialia habeant reatū vni- peccati mortalis, quod patet duplici rōne. Primo quidem quia quādoquē: ex multis aggregatis fit aliquod vnum, oportet esse eandem rationem quātitatis vtro- bique, sic autem ex multis paruis lineis fit vna linea: vbi vero est alia ratio quantitatis ex multis non fit vnum. Non enim ex multis numeris fit vna linea, nec econuerso. Peccatum autē veniale non habet eandem rationem magnitudinis cum mortali. Nam quantitas peccati mortalis est per auersionem a fine vltimo, quā- titas autem peccati venialis est sicut aliquam deordina- tionem circa ea, quæ sunt ad finē, secūdo quia veniale peccatum non diminuit charitatē, vt dictum est supra, quā peccatum mortale tollit. Dispositiue tamen multa venialia inducūt ad mortale faciendum: quia ex multiplicatione actū generatur habitus, & crescit auarditas & delectatio in peccato, & intantū potest cresce- re quod facilius inclinatur ad peccatū mortaliter. Tamē ista dispositio nō præxigitur ex necessitate ad pecca- tū mortale: quia et venialibus nō præcedētibus potest hō peccare mortaliter, & p̄dicta dispositione venialium p̄ce- dētē p̄ charitatē, potest homo peccato mortali resistere.

Ar. præced.

Incorp. ar.

Ad 1<sup>m</sup> dicendum, quod multa peccata venialia non faciunt vnum peccatum mortale: ita, scilicet quod multa peccata venialia habeant reatū vni- peccati mortalis, quod patet duplici rōne. Primo quidem quia quādoquē: ex multis aggregatis fit aliquod vnum, oportet esse eandem rationem quātitatis vtro- bique, sic autem ex multis paruis lineis fit vna linea: vbi vero est alia ratio quantitatis ex multis non fit vnum. Non enim ex multis numeris fit vna linea, nec econuerso. Peccatum autē veniale non habet eandem rationem magnitudinis cum mortali. Nam quantitas peccati mortalis est per auersionem a fine vltimo, quā- titas autem peccati venialis est sicut aliquam deordina- tionem circa ea, quæ sunt ad finē, secūdo quia veniale peccatum non diminuit charitatē, vt dictum est supra, quā peccatum mortale tollit. Dispositiue tamen multa venialia inducūt ad mortale faciendum: quia ex multiplicatione actū generatur habitus, & crescit auarditas & delectatio in peccato, & intantū potest cresce- re quod facilius inclinatur ad peccatū mortaliter. Tamē ista dispositio nō præxigitur ex necessitate ad pecca- tū mortale: quia et venialibus nō præcedētibus potest hō peccare mortaliter, & p̄dicta dispositione venialium p̄ce- dētē p̄ charitatē, potest homo peccato mortali resistere.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod cum ordo in angelis ponatur pars hiërarchiæ, quæ est sacer principatus, manifestū est quod ordo essentialiter consistit in dono gratiæ, & secundum differentiam donorum gratuitorū ordines distinguuntur: licet distinctio naturalium bonorū p̄ supponatur materialiter & dispositiue. sed notandum est quod donum gratiæ potest considerari dupliciter. Vno modo, quantum ad hoc quod unit Deo: & quan- tum ad hoc, non distinguuntur ordines angelorū: sed omnes cōveniunt. Vnde Dion. dicit, quod tota hierar- chia angelorum est ad Deum quantum possibile est si- militudo, & unitas. Alio modo, potest considerari do- num gratiæ in quantum ordinat ad opus: & secundū hoc gratia diuersificatur in diuersis ordinibus, prout ad diuersa officia ordinantur. homines autem ad hoc dicuntur assumi ad ordines angelorum, nō ratione of- ficiorum: sed propter mensuram gloriæ & fruitionis diuinæ, unde non sequitur, quod in omnibus gratia spe- cie differat secundum diuersum perfectionis statum.

Ca. 3. cæte- stis hierar.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod bona opera non disponunt ad peccandum mortaliter, sicut peccata venialia dispo- nunt: sed possunt esse occasio quædam per accidens. Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod dispositio comparatur ad habitū, sicut imperfectū ad perfectū: sed hoc cōtingit duplici- ter. Vno modo, quod perfectū & imperfectū sint in eadem specie, & sic dispositio fit habitus. Alio modo sic quod p̄fectū, & imperfectū sint in diuersis speciebus, & sic di- spositio nūquā fit illud ad quod disponit. Non. n. calor fit forma ignis, & similiter nec p̄ctū veniale fit mortale.

D. 75.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod ille motus qui fuit in sensualitate peccatū veniale, nunquā fiet mortale peccatū: sed ipse cōsensus superueniens erit peccatū mortale p̄ se.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod surreptio infidelitatis nō semper est in superiori rōne: sed quandoque potest esse in imagina- tione, puta, cum aliquis imaginatur tres personas in diuinis sicut tres homines, & mouetur subito ad creden- dū. Quādoque aut in ratione inferiori, puta, cum aliquis cōsiderat aliqua in creaturis repugnātia fidei Trinitatis. Quādoque aut in superiori ratione, puta, cum aliquis subito immediate incipit cogitare de trin- itate personarum in diuinis, talis surreptio est in su- periori ratione, & est peccatum veniale. Cōsensus autem superueniens est alius motus: & ita nō sequitur quod sit idem peccatum veniale & mortale.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod persona est permanens, & ideo potest in altiore gradum moueri: sed peccatum est actus statim transiens, vnde non est simile.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod lux<sup>9</sup> extrem<sup>9</sup> occupat extrema gau- dij, nō cuiuslibet: sed ei<sup>9</sup> gaudij quo quod fruif creatura.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod peccatū mortale ex suo genere semper est mortale, & nūquā fit veniale peccatū, si ac- cipiatur veniale ex genere. Quod aut dicitur penitentiā facere de mortali peccato veniale, æqui uoce sumifue niale: sicut patet per distinctiōne venialis supra positā.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod minimum bonum potest intelligi in genere actuum humanorū actus, qui est bonus ex ge- nere: sed non est meritorius, quia nō est gratia infor- matus. hic aut actus idem numero nūquā fit actus me- ritorius, qui potest dici maximum bonum in genere hu- manorū actuum, sicut nec veniale unquā fit mortale.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod ægritudo, sicut & sanitas, non est actus: sed dispositio uel habitus, unde eadē nume- ro existens potest transferri de imperfectiori ad perfe- ctius: sed peccatum est actus transiens. & ideo quan- tum ad hoc non est simile: sed similitudo attenditur solum quantum ad hoc, quod sicut languor est deor- dinatio naturæ, ita peccatum est deordinatio actus.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod cum ordo in angelis ponatur pars hiërarchiæ, quæ est sacer principatus, manifestū est quod ordo essentialiter consistit in dono gratiæ, & secundum differentiam donorum gratuitorū ordines distinguuntur: licet distinctio naturalium bonorū p̄ supponatur materialiter & dispositiue. sed notandum est quod donum gratiæ potest considerari dupliciter. Vno modo, quantum ad hoc quod unit Deo: & quan- tum ad hoc, non distinguuntur ordines angelorū: sed omnes cōveniunt. Vnde Dion. dicit, quod tota hierar- chia angelorum est ad Deum quantum possibile est si- militudo, & unitas. Alio modo, potest considerari do- num gratiæ in quantum ordinat ad opus: & secundū hoc gratia diuersificatur in diuersis ordinibus, prout ad diuersa officia ordinantur. homines autem ad hoc dicuntur assumi ad ordines angelorum, nō ratione of- ficiorum: sed propter mensuram gloriæ & fruitionis diuinæ, unde non sequitur, quod in omnibus gratia spe- cie differat secundum diuersum perfectionis statum.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod in statu innocentiae homo non poterat uenialiter peccare, non quidem ita, quod nō posset facere ea quæ sunt uenialia. ex genere quæ si bi essent mortalia: sed quia omnia illa quæ sunt uenia- lia ex genere facere non poterat. Non enim poterat in eo esse inordinatio in inferioribus circa ea, quæ sunt ad finem: nisi præcederet in eo inordinatio in superio- ri parte respectu finis.

D. 102. A.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod actio ministri & actio do- mini ex diuersa uoluntate procedit. unde moraliter non est una actio.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod in omnibus ponderibus cor- poralibus est una ratio quantitatis: non autē in pecca- to mortali & ueniali. unde ratio non sequitur.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod uir gustando de ligno sciētiae boni & mali, fecit contra præceptum diuinū, & ideo peccauit mortaliter, & similiter ratio superior quan- documque peccat, faciens contra præceptum diuinū, peccat mortaliter: sed non semper peccat contra præ- ceptum diuinum, & ideo ratio non sequitur.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod illud est falsum quod propo- nebatur. scilicet si habitus est dānabilis & actus. pecca- tum enim mortale non consistit in habitu: sed in actu. Vnde si ex multis actibus peccatorum mortalium ge- neretur aliquis habitus, nō oportet quod omnis mo- tus, qui sequitur ex inclinatione illius habitus, sit pec- catum mortale. Nullus enim est habens ita confirma- tum habitum luxuriæ, uel alterius uitij, quin aliquādo secundum rationem motibus eius resistat: & tamen stultum esset dicere, quod talis motus imputaretur ad peccatum mortale ei qui resistit. unde licet habitualis concupiscentia sit dānabilis in infideli, nōdū bapti- zato: nō tamen oportet quod quilibet motus concu- piscentiæ sit dānabilis per modum peccati mortalis. & tamē fomes nō dicitur concupiscentia habitualis dispositiue: sed priuatiue, sicut supra dictū est, per remo- tionē. scilicet originalis iustitiæ. unde motus qui sequitur ex ipsa potentia naturali, nō oportet quod semper sit peccatum, Qd. dif. S. Tho. T peccatum,

Q. 5. art. 1. & 2.



peccatum, ne dum quoddam sit peccatum mortale. Non est ergo dicendum, quod motus primi sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia, quia multo magis essent peccata mortalia fidelibus: quia in uno & eodem actu plus peccat fidelis, quam infidelis ceteris paribus, ut patet per illud Apostoli ad Hebr. 10. Quanto putatis eum deteriora mereri supplicia, qui sanguinem testamenti polluitur dixerit, & secunda Petri 2. dicitur, Melius erat eis viam veritatis non cognoscere, quam post agnitam retroire ab eo, quod traditum erat illis sancto mandato.

Ad argu. in contrarium, in corp. art.

Ad ea vero quae in contrarium obijciuntur, patet ex dictis responsio ex his quae supra dicta sunt.

ARTICVLVS IIII.

Utrum circumstantia faciat de peccato veniali mortale.

Quarto quaeritur, utrum circumstantia faciat de peccato veniali mortale. & videtur quod sic. Dicit enim Aug. in Sermonibus de purgatorio, quod si diu teneatur iracundia, & ebrietas si assidua sit, transeunt in numerum mortalium peccatorum: sed huiusmodi sunt peccata venialia ex suo genere, alioquin semper essent peccata mortalia. ergo peccatum veniale ex circumstantia assiduitatis, vel diuturnitatis fit mortale.

Serm. 4. in die animarum aliquantum a principio tom. 10.

II. 4. dist. 4.

In postp. di. cap. 4. de oppositis in fine. tom. 1.

Ar. praeced.

1. 2. q. 88. art. 5.

In ar. praecedent.

¶ 2. Præ. Delectatio morosa est peccatum mortale, ut Magist. dicit 2. 4. dist. 2. lib. Sentent. sed si non sit morosa est veniale peccatum, ergo circumstantia morositatis facit de veniali peccato mortale.

¶ 3. Præ. Plus differunt bonum, & malum in actibus humanis, quam peccatum veniale & mortale: quia bonum & malum differunt genere. Sunt enim genera aliorum, ut dicitur in Prædicamentis: peccatum autem veniale & mortale cum utrumque sit malum, conueniunt in genere: sed circumstantia facit de bono actu malum, ergo multo magis circumstantia facit de peccato veniali mortale.

¶ 4. Præ. Inter alias circumstantias ponitur propter quod, quae quidem circumstantia pertinet ad finem: sed propter finem peccatum veniale fit mortale, ut dictum est, ergo circumstantia de veniali facit mortale.

SED CONTRA, circumstantia est accidens actus moralis, sicut ipsum nomen sonat, sed esse mortale peccatum pertinet ad speciem peccati. Cum ergo nullum accidens constituat speciem eius, cuius est accidens, videtur quod circumstantia non possit de veniali peccato facere mortale.

RESPON. Dicendum, quod actus moralis dicitur bonus, vel malus ex genere sui obiectum. Supra hanc autem bonitatem, & malitiam potest ei duplex bonitas vel malitia aduenire: una quidem ex intentione finis, alia ex circumstantia. & quia finis est primum obiectum voluntatis, ideo interior actus consequitur speciem ex fine, & si interior actus ex fine habet rationem peccati mortalis, transibit actus exterior in speciem interioris actus, & efficietur peccatum mortale, sicut supra dictum est, sed circumstantia non semper dat speciem actui morali: sed solum tunc quando nouam deformitatem addit ad aliam speciem peccati pertinentem, puta, cum aliquis super hoc quod accedit ad non suam, accedit ad eam quae est alterius, & sic incidit ibi deformitas iniustitiae, unde illa circumstantia dat nouam speciem, & proprie loquendo iam non est circumstantia: sed efficitur specifica differentia actus moralis. Si ergo circumstantia addita addat talem deformitatem, quae sit contra praecceptum Dei, tunc faciet id, quod est veniale ex genere esse mortale. Id ergo, quod est peccatum veniale ex genere, non potest fieri mortale, per

circumstantiam, quae manet in ratione circumstantiae, sed solum circumstantia, quae transit in aliam speciem, sed contingit quandoque quod aliquid est veniale non ex suo genere, sed ex parte obiecti: sed magis propter perfectionem actus, quia non pertingit usque ad delibatum consensum rationis, qui complet rationem moralem actus, & tunc talis circumstantia, quae est completiva moralis actus, facit de veniali peccato mortale, puta, deliberatus consensus superueniens.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod iracundia importat motum ad nocendum proximo. Inferre autem proximo nocementum ex suo genere, est peccatum mortale, quia repugnat charitati quantum ad dilectionem proximi: sed quando motus sibi in appetitu inferiori, & ratio non consentit ut nocementum graue proximo inferat, est peccatum veniale propter imperfectionem actus: sed si diu teneatur non potest esse quin deliberatio rationis superueniat. Intelligitur autem teneri diu non quando cumque diu durat, sed quia potest aliquis per rationem resistere, & tunc motus iracundiae non tenetur etiam diu si duret. Similiter dicendum est de ebrietate: quia ebrietas quantum in se est, auerit rationem a Deo in actu, ut scilicet ratio ebrietate durante non possit in Deum conuerti, & quia homo non tenetur rationem suam semper in Deum conuertere actu, propter hoc ebrietas non semper est peccatum mortale: sed quando homo assidue inebriatur videtur quod non curet, quod ratio sua conuertatur ad Deum, & in statu tali ebrietas est peccatum mortale. Sic enim videtur quod conuersionem rationis ad Deum, contemnat propter delectationem vini.

AD 2. dicendum, quod similiter dicendum est de delectatione morosa, sicut & de iracundia diu manente.

AD 3. dicendum, quod circumstantia quando transfert bonum actum in malum, constituit nouam speciem peccati, & sic transfert in aliud genus moris, & in tali etiam casu potest de veniali peccato facere mortale.

AD 4. dicendum, quod finis in quantum est obiectum actus, dat speciem actui morali, & hac ratione potest facere de veniali mortale.

ARTICVLVS V.

Utrum in ratione superiori possit esse veniale peccatum.

Quinto quaeritur, utrum in ratione superiori possit esse veniale peccatum, & videtur quod non. Dicit enim Aug. in 12. de Trinitate, quod ratio superior inheret rationibus aeternis, ex quo videtur, quod in ratione superiori non sit peccatum, nisi per auersionem a rationibus aeternis: sed omne tale peccatum est peccatum mortale. ergo in ratione superiori non potest esse peccatum, nisi mortale.

¶ 2. Præ. Peccatum in aliqua potentia non potest esse, nisi per aliquam deordinationem actus, in comparatione ad suum obiectum, sicut peccatum in actu visus potentiae esse non potest nisi per deordinationem ad colorem: sed obiectum superioris rationis est finis ultimus, quod est bonum aeternum, ergo peccatum in superiori ratione esse non potest, nisi per deordinationem circa finem ultimum: sed omne tale peccatum est peccatum mortale. Nam veniale peccatum est circa ea quae sunt ad finem, mortale vero circa finem, ut supra dictum est, ergo in ratione superiori non potest esse peccatum, nisi mortale.

¶ 3. Præ. Superior ratio est quae participat lumen gratiae, sed lux gratiae virtuosior est, quam lux corporalis, lux autem corporalis

Li. 12. cap. 12. tom. 3.

Ar. 1. huius quæst.

corporalis nisi corrumpatur vel diminuat, non deficit in suo actu. unde multo minus lux spiritualis, ergo in inferiori ratione non potest esse aliquid actus deficientis, nisi vel corrupta gratia vel diminuta: sed per veniale peccatum neque tollitur gratia neque diminuitur, ut supra dictum est, ergo defectus venialis peccati non potest esse in superiori ratione.

Ar. 1. huius quæst.

Q. 30. par. 2 a principio tom. 4.

Li. 12. cap. 12. tom. 3.

Lib. 3. com. 5. tom. 2.

Li. 1. c. vi. amed. 10. 5.

¶ 4. Præ. Obiectum superioris rationis est bonum fructum, quod est bonum aeternum: sed sicut Aug. dicit in li. 8. 3. Quæst. Omnis humana peruersitas est frui vitæ, vel fructus, ergo peccatum in superiori ratione non potest esse, nisi per hoc quod vitatur fruendo, quod est Deus: sed hoc est diligere aliquid magis quam deum, quod facit peccatum mortale. Nam ut est referre aliquid in alterum sicut ad finem. ergo in superiori ratione non potest esse, nisi peccatum mortale.

¶ 5. Præ. Ratio superior & inferior, non sunt diuersae potentiae: sed differunt per hoc quod ratio superior procedit ex rationibus aeternis, ratio vero inferior ex rationibus temporalibus, ut habetur apud Aug. 12. Tri. sed non potest esse peccatum dum proceditur ex rationibus aeternis, nisi per hoc quod aliquis errat circa rationes aeternas, quod semper est peccatum mortale, ergo in superiori ratione non potest esse peccatum veniale: sed solum mortale.

¶ 6. Præ. Secundum Philosophum in li. de Anima, Ratio est semper recta: sed peccatum opponitur rectitudini. ergo in ratione superiori non potest esse peccatum veniale.

¶ 7. Præ. Philosophus dicit in 1. Ethic. quod laudamus rationem continentis & incontinentis, & sic tam in bonis quam in malis ratio laudatur: sed in illo quod laudatur non est peccatum, ergo in ratione non est peccatum nec mortale nec veniale.

¶ 8. Præ. Ratio deliberationem importat. Si ergo aliquid peccatum sit in ratione, oportet quod sit in ea per deliberationem: quia omne quod est in altero, est in eo per modum eius in quo est: sed peccatum quod est ex deliberatione, est ex industria siue ex certa malitia, quod est maxime mortale, cum sit peccatum in Spiritum sanctum, ergo in ratione superiori non potest esse, nisi peccatum mortale.

¶ 9. Præ. Ad rationem superiorem pertinet consulere rationes aeternas: sed consilium est deliberatio quaedam, ergo superior ratio numquam peccat nisi ex deliberato consensu, & sic idem quod prius.

¶ 10. Præ. Propter contemptum, veniale peccatum fit mortale, ut supra dictum est: sed hoc non videtur esse sine contemptu, quod aliquis ex deliberatione peccet, videtur ergo quod peccatum superioris rationis, cum sit ex deliberatione nunquam sit veniale: sed semper sit mortale.

¶ 11. Præ. In inferioribus viribus animae inuenitur peccatum veniale ex surreptione: sed peccatum secundum quod fit in superiori ratione ex surreptione, non potest esse veniale, ut videtur. ergo in superiori ratione nullo modo potest esse peccatum veniale, probatio media. Peccatum quod fit ex surreptione superueniente deliberato consensu, de veniali fit mortale, per hoc, quod ratio deliberans applicat aliquid aliud maius bonum, contra quod agere est maius peccatum, puta, cum insurgit concupiscentia ex surreptione consideratur in obiecto quod concupiscitur, solum ratio delectationis, cum vero ratio deliberat, considerat aliquid altius. scilicet legem Dei repugnantem concupiscentiae, quam contemnendo per concupiscentiam peccat homo mortaliter: sed nihil potest accipi altius quam obiectum superioris rationis, quod est bonum aeternum, ergo si peccatum ex surreptione circa proprium obiectum esset veniale, in superiori ratione non posset fieri mortale per deliberatum consensum: sed constat quod per delibe-

rationem consentum est mortale, ergo etiam si sit ex surreptione est mortale. Nullo ergo modo potest esse peccatum veniale in superiori ratione.

¶ 12. Præ. Ratio superior est principium spiritualis vitae: sicut cor in animali est principium vitae corporalis, unde & cordi comparatur, secundum illud Prover. 4. Omni custodia serua cor tuum, quoniam ab ipso vita procedit: sed in corde non potest esse aliqua aegritudo quae non sit mortalis, ergo nec in superiori ratione est aliquid peccatum veniale: sed mortale tantum.

Li. 1. c. 12. tom. 3.

SED CONTRA, Aug. dicit in 12. de Trinitate, quod omnis consensus in actum pertinet ad rationem superiorem: sed aliquis consensus in actum est peccatum veniale, ut pote, cum aliquis consentit, ut dicat verbum otiosum. Consensus enim in veniale peccatum est veniale, sicut consensus in mortale est mortale, ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale.

¶ 2. Præ. Sicut voluntas in bono, ita ratio delectatur in vero: sed voluntas potest peccare veniale, si diligit bonum creatum infra bonum creatum. ergo ratio superior potest peccare venialiter, si delectetur vero creato infra verum increatum.

1. 2. q. 75. ar. 10.

RESPON. Dicendum, quod cum ratio sit directiua appetitus, dupliciter conuenit esse peccatum in ratione, uno modo quantum ad actum proprium rationis, utpote cum in aliquo errat adherendo falso dimisso vero. Alio modo, ex hoc, quod appetitus post deliberationem rationis in aliquid inordinate fertur, & si quidem deliberatio rationis sumitur in aliquibus rationibus temporalibus, puta, quod aliquid sit vtile vel inutile, decens vel indecens secundum opinionem hominum, dicitur esse peccatum in inferiori ratione. Si vero deliberatio fiat per rationes aeternas, puta, quia est concordans vel discordans, praeccepto diuino, dicitur esse peccatum in ratione superiori. Nam ratio superior dicitur, quae rationibus aeternis inheret, ut dicit Aug. 12. de Trinitate. Dupliciter autem eis inheret, scilicet conspiciendis eis, & consulendis eis. Inheret quidem conspiciendis eis obiecto proprio, eis autem consulendis inheret tamquam medio, quod applicat ad dirigendum appetitum seu actionem. Utroque autem modo potest in superiori ratione esse peccatum veniale & mortale. Nam in quantum inheret rationibus aeternis conspiciendis, quae sunt proprium eius obiectum, potest habere & actum deliberatum & actum non deliberatum, qui surreptio dicitur. Quamuis enim ratio sit deliberare: necesse est tamen quod in omni deliberatione includatur absoluta consideratio. Nam deliberatio nihil est aliud, quam quaedam discursio, & quodammodo mobilis consideratio. In omni autem motu inuenitur aliquid indiuisibile, sicut & in tempore inuenitur instans, & in linea punctus. Si ergo in superiori ratione circa proprium obiectum fuerit peccatum ex surreptione, erit peccatum veniale, puta, cum aliquis subito apprehendit tamquam impossibile, Deum trinum & unum. Non enim est hoc ante peccatum mortale, quod ratio aduertat hoc esse contra mandatum Dei, de ratione enim peccati mortalis est quod sit contra praecceptum Dei. Cum ergo per deliberationem perceperit ratio, quod discredere est contra praecceptum Dei, efficietur mortale si discredat. In eo vero quod inheret rationibus aeternis tamquam medio, eas consulendo, non potest esse peccatum ex surreptione, quia ipsum consilium deliberationem importat, potest tamen nihilominus et hoc modo in ratione superiori esse peccatum veniale & mortale. In consulendo enim, quae quidem aliquid fieri possit, & per quod aliquid melius fiat. Dupliciter ergo in consulendo rationes aeternas, potest esse peccatum. Uno modo, in quantum secundum huiusmodi

Q. 6. dist. S. Tho. T. 2. deliberatio-

deliberatione acceptatur aliquid, quod est omnino contra rium fini, ut eo posito non possit ad finem perueniri, & tunc est peccatum mortale. puta, cum aliquis deliberans fornicatione esse contra legem Dei, & nihilominus eam eligat, peccat mortaliter. Cum vero acceptatur aliquid, quod non excludit finem, sed tamen sine eo melius ad finem perueniri possit, quia in aliquo retardat a fine, vel disponit ad contrarium finis, tunc est peccatum veniale, puta, cum aliquis dicit verbum otiosum et deliberans, quod est peccatum veniale disponens ad mortale, & in aliquo deficiens a rectitudine iustitiae, quae dicit ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet quod quoadcumque ratio superior peccat, quod hoc fit per auersionem a rationibus aeternis: quia quandoque peccat approbando aliquid, quod non est contrarium rationibus aeternis, ut dictum est.

In corp. ar.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod circa finem potest esse inordinatio dupliciter. Aut quia receditur a fine, & hoc est peccatum mortale: aut quia acceptatur aliquid a fine retardans, & hoc est peccatum veniale.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod lux corporalis agit ex necessitate naturae, & ideo quoadiu manet integra, semper agit, & nunquam habet actum diminutum: sed visus charitatis & gratiae subiacet arbitrio voluntatis. unde non semper homo habet charitatem, videtur perfectione eius: sed quandoque agit aliquem actum diminutum.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod Aug. loquitur de peccato mortali quod est peruersitas & malum simpliciter: peccatum autem veniale non proprie potest dici peruersitas, nec est malum nisi secundum quid, ut supra dictum est.

Ar. 1. huius q. ad 1. arg.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod quando ratio procedens ex rationibus aeternis acceptat aliquid contrarium illis rationibus, peccat mortaliter: sed quandoque peccat, non quia sit contrarium illud quod acceptat: sed quia est disponens ad contrarium & retardans.

D. 1083.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod ratio semper dicitur recta vel secundum se habet ad prima principia circa quae non errat, vel quia error non euenit ex proprietate rationis: sed magis ex eius defectu. Ex proprietate vero phantasie consequitur error in quantum apprehendit similitudines rerum abstractiuarum.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod tam continens quam incontinens, habet rationem rectam ad minus in vniuersali: quia & incontinens indicat esse malum per rationem rectam acceptare delectationem inhonestam, licet ab hac consideratione vniuersali deficiat per passionem. Non tamen sequitur propter hoc, quod cuiuslibet peccatoris ratio in vniuersali laudet, quia intemperatus est extra passionem existens iudicat ut bonum: delectatione inhonestam uti tanquam peruersa ratione vitis.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod etiam ratio deliberat, tamen necesse est quod habeat aliquam absolutam considerationem, quae includit in ipsa deliberatione, ut dictum est. Nec tamen oportet quod quandoque ex deliberatione peccat, quod peccat ex certa malitia: sed solum tunc quando acceptat aliquid contrarium virtuti, ut dicitur in 7. Ethic. veniale autem peccatum non contrariatur virtuti. Cum ergo ex deliberatione consentit aliquis in veniale peccatum, non proprie hoc peccat ex malitia. & per hoc patet solutio ad 9<sup>m</sup>.

In corp. ar.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod deliberatus consensus non causat Dei contemptum, nisi illud in quod consentit acceptatur ut contrarium Deo.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod obiectum superioris rationis, quod est altissimum potest considerari & secundum cognitionem superiorem, & secundum cognitionem inferiorem. Nam cognitio quam Deus habet de bono aeterno, quod est ipsa, est supra cognitionem, quam homo habet de eo per rationem humanam, & ideo homo in sua cognitione rectificatur per cognitionem diuinam in quantum credit reuelationi diuinam. Cum vero aliquis subito apprehendit Deum non esse trinum & vnum, apprehendit hoc secundum rationem humanam, & est peccatum veniale. Cum vero deliberat, applicat ad hoc cognitionem diuinam considerans, quod hoc est contra id, quod Deus reuelauit, quod aliquis discredat veritatem illius Dei. & ideo fit mortale quasi reductum in contrarietatem altioris medij.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod infirmitas immutans naturalem complexionem cordis, aut aliquid ab eo abiciens semper est mortalis: sed infirmitas inducens inordinationem aliquam in motu eius non semper est mortalis. & similiter peccatum auferens charitatem a superiori ratione est mortale, non autem peccatum quod facit inordinationem in aliquo actu.

ARTICVLVS VI.

Utrum in sensualitate possit esse peccatum veniale.

Ex quo queritur, utrum in sensualitate possit esse peccatum veniale. & videtur quod non. dicitur enim Ambrosius, quod illud solum est capabile virtutis quod est capabile vitij: sed sensualitas non est capabilis virtutis, significatur enim per serpentem, ut Aug. dicit in 12. de Trinitate, quia ergo sensualitas non potest esse causa virtutis, ergo nec vitij.

¶ 2. Præterea. Secundum Aug. omne peccatum in voluntate est, quia non nisi voluntate peccatur: sed sensualitas est alia a voluntate, ergo sensualitas non est peccatum veniale.

¶ 3. Præterea. Peccatum in brutis non inuenitur: sed sensualitas est communis nobis & brutis, ergo in sensualitate peccatum esse non potest. Sed dicendum, quod sensualitas in brutis non est obediens rationi, sicut in nobis. & ideo in nobis potest esse subiectum peccati, non autem in brutis.

¶ 4. Sed contra, sensualitas secundum hoc non erit subiectum peccati venialis, nisi in quantum obedit rationi: sed propter quod vnumquodque illud magis & prius, ergo magis est assignandum subiectum peccati venialis ratio quam sensualitas, peccat enim secundum Philosophum in Topicis, qui non assignant primum subiectum accidenti.

¶ 5. Præterea. Dispositio & habitus sunt in eodem: sed peccatum veniale est dispositio ad mortale. Cum ergo peccatum mortale non possit esse in sensualitate, nec veniale in sensualitate esse poterit.

¶ 6. Præterea. Augustinus dicit super Genesim contra Manichæos, quod si aliquis motui sensualitatis non consentit, non periclitatur: sed coronatur. Nullus autem venialiter peccans ex hoc coronatur, ergo motus sensualitatis non est peccatum veniale.

¶ 7. Præterea. Augustinus dicit in Sermone de operibus misericordiarum, Omne peccatum est contemptus Dei, propter hoc quod contemnantur mandata eius. In illa ergo parte animae potest esse peccatum, quae potest percipere mandatum Dei, hoc autem non potest esse sensualitas: sed sola ratio, ergo peccatum veniale non potest esse in sensualitate.

¶ 8. Præterea. Nullus peccat in eo, quod per voluntatem vitare non potest: sed homo non potest vitare per voluntatem vitare quin motus concupiscentiae exurgat, secundum illud Rom. 7. Non enim volo bonum hoc ago, scilicet non concupiscere, ut Glo. exponit, ergo motus sensualitatis non est peccatum.

Sed contra est, quod Magister dicit 2. dist. 2. Sententiarum. Quod si motus concupiscentiae sit solum in sensualitate, erit peccatum veniale, & sumitur ab Augustino 12. de Trinitate.

Respondeo dicendum, quod peccatum proprie respicit actum, ut ex superioribus patet. Cum autem nunc

In lib. 4. Noe & ca. 12. ad dicitur tom. 1. Li. 12. ca. 12. In lib. 4. duabus m. mab. ca. 11. m. & 11. m. tract. ca. 9. tom. 1.

Lib. 3. c. 10. i principio tom. 5.

Li. 2. ca. 12. par. ante finem tom. 1.

Glo. intelligi nectis ibi.

Lib. 2. sent. dist. 24.

Ca. 12. to. 3. 1. 2. q. 88. ar. 6. in corp. q. 2. de m. lo. ar. 1. 3.

nunc loquamur de peccato in moribus, in actu illius potentia contingit esse peccatum, quem contingit esse mortale. Est autem aliquis actus moralis per hoc, quod est a ratione, & voluntate ordinatus, & imperatus. Unde quae cuiusque pars hominis obedit rationi, potest in actu eius esse peccatum. Obedit autem rationi & voluntati, non solum membrum corporale ad exteriorem actum: sed etiam appetitus sensitivus ad quosdam interiores motus. Unde & in actibus exterioribus, & in motibus sensitivis appetitus, qui dicitur sensualitas potest esse peccatum, sed considerandum, quod quia actio magis attribuitur principali & primo agenti quam instrumentum, quando interior appetitus vel membrum exterius operatur ex imperio rationis, attribuitur peccatum non sensualitati vel membro corporali: sed rationi. Numquam autem contingit quod membrum exterius operetur, nisi motu, vel a ratione, vel saltem ab imaginatione, vel sensu & appetitu sensitivo. Unde peccatum nunquam dicitur esse in membris exterioribus, puta, manu vel pede: sed sensualitas quandoque mouetur absque imperio rationis & voluntatis. & tunc peccatum dicitur esse in sensualitate: sed tamen hoc peccatum non potest esse mortale, sed veniale tantum. peccatum enim mortale est per auersionem a fine ultimo, in quem ordinat ratio: sed sensualitas ad illud attingere non potest, unde in sensualitate non potest esse peccatum mortale: sed veniale tantum. Cum enim motus sensualitatis imperatur a ratione, ut patet in eo qui vult concupiscere aliquid mortalium, talis motus est peccatum mortale: sed non attribuitur sensualitati, sed rationi imperanti.

Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius loquitur de vitio peccati mortalis, quod opponitur virtuti: veniale autem non contrariatur virtuti, quamuis quaedam virtutes sint irrationalium partium animae secundum Philosophum in 2. Ethic. non quidem in quantum sunt sensitivae: sed in quantum sunt rationales per participationem.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod Augustinus intelligit omne peccatum esse in voluntate, sicut in primo mouente, vel mouere potente. ex hoc enim motus sensualitatis est peccatum veniale, quia voluntas potest illud impedire.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod sensualitas est subiectum peccati in quantum obedit rationi: sic autem non est communis nobis, & brutis.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod quando actus voluntatis vel rationis inuenitur in peccato, tunc directe potest attribui rationi vel voluntati, sicut primo motui & primo subiecto: sed quando non est ibi aliquis actus voluntatis vel rationis, sed solus actus sensualitatis qui dicitur peccatum, quia potest prohiberi per rationem & voluntatem, tunc peccatum attribuitur sensualitati.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod quando dispositio & habitus differunt, sicut perfectum & imperfectum in eadem specie, tunc sunt in eodem, alioquin non oportet. Nam bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam: & similiter motus sensualitatis potest esse dispositio ad partem mortalem, quod est in ratione.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod quando motus illicitus est in sensualitate, tripliciter se potest ad ipsum habere ratio. Vno modo, sicut resistens, & tunc nullum est peccatum: sed est meritum coronae. Aliquando autem se habet ut imperans, puta, cum ex proposito motum concupiscentiae illicitae excitat, tunc si sit illicitum in genere peccati mortalis, erit peccatum mortale. Aliquando autem se habet ut neque prohibens, neque imperans, seu concupiscentiae: & tunc est peccatum veniale.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de peccato mortali, quod est simpliciter peccatum: nam peccatum veniale est secundum quid peccatum, ut supra dictum est.

Lib. 3. c. 10. i principio tom. 5.

Lib. 2. sent. dist. 24.

Ca. 12. to. 3. 1. 2. q. 88. ar. 6. in corp. q. 2. de m. lo. ar. 1. 3.

Ar. preced. ad 4. argu.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod quia appetitus sensitivus mouetur ab aliqua apprehensione, & tamen est virtus in organo corporali, dupliciter potest motus eius insurgere, uno modo, ex corporis dispositione: alio modo, ex aliqua apprehensione. Dispositio autem corporalis non subiacet imperio rationis: sed omnis apprehensio imperio rationis subiacet. potest enim ratio prohibere usum cuiuslibet apprehensivae potentiae, maxime in absentia sensibilis secundum tactum, quod quandoque remoueri non potest, quia ergo peccatum est in sensualitate secundum quod potest obedire rationi: primus motus sensualitatis qui est ex dispositione corporali non est peccatum. & hunc appellant aliqui primo primum. Secundus autem motus, qui excitatur ex aliqua apprehensione est peccatum, primum enim ratio nullo modo vitare potest, secundum autem vitare potest quantum ad singulos, non autem quantum ad omnes: quia dum auerit cogitationem suam ab vno, incurrit in aliud, ex quo potest insurgere motus illicitus.

ARTICVLVS VII.

Utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter.

Secundo queritur, utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter. & videtur quod sic: quia super illud 1. ad Timotheum. 2. Adā non est seductus, dicitur Glo. Inexpertus diuinæ seueritatis in eo falli potuit, ut crederet veniale esse commissum. Ex quo videtur quod Adam in statu innocentiae crediderit se posse peccare venialiter, et antequam mortaliter: sed ipse melius nouit conditionem sui status, quam nos. Non est ergo nobis dicendum, quod non potuerit peccare venialiter. sed dicendum, quod veniale non sumitur, nisi pro veniali ex genere, sicut verbum otiosum dicitur veniale peccatum: sed dicitur veniale, id est facile remissibile.

¶ 2. Sed contra est, quod Gregorius dicit. 9. Moral. super illud, Memeto quāso quod sicut lutum feceris me, Venialis est in homine culpa, cum sit irremediabilis in angelo. Si ergo aestimasset peccatum suum esse veniale, id est remissibile, non fuisset seductus, ergo Glo. non est sic exponenda, ut accipiatur veniale pro remissibile.

¶ 3. Præterea. Peccatum veniale est dispositio ad mortale: sed dispositio praecedit habitum, ergo veniale peccatum in homine praecessit mortale.

¶ 4. Præterea. Cum nos possumus peccare venialiter, si Adā venialiter peccare non potuit, hoc non fuit nisi propter integritatem sui status: sed minus opponitur integritati primi status peccatum veniale quam mortale, quod tamen commisit, ergo multo magis peccatum veniale committere potuit.

¶ 5. Præterea. Peccata opponuntur actibus virtuosis: sed actus virtuosus non fuerunt alterius generis in statu innocentiae, quam sint modo, ergo nec actus peccatorum. Si ergo quaedam peccata sint modo venialia, & in statu innocentiae fuissent.

¶ 6. Præterea. Prius acceditur ad minus distans, quam ad magis distans: sed peccatum mortale magis distat a rectitudine primi status, quam peccatum veniale, ergo prius peruenit Adā ad peccatum veniale, quam ad peccatum mortale.

¶ 7. Præterea. Adā potuit peccare & benefacere: sed potuit facere bonum maius & minus, ergo potuit facere malum maius & minus, peccando mortaliter & venialiter.

¶ 8. Præterea. Inuenitur aliquis status creaturae rationalis, quo potest quis peccare mortaliter & venialiter: sicut in Q. dist. S. Tho. T. 3. nobis

D. 445.

Glo. ordinaria ibi, & sumit ex Aug. in li. 1. 4. de ciui. c. 1. in fine tom. 5.

Li. 9. mora. ca. 28. in nouis exemplar.



nobis accidit. Inuenitur etiam alius status in quo non potest quis peccare venialiter, nec mortaliter, sicut in statu gloriae. Inuenitur etiam aliquis status in quo non potest peccari venialiter: sed mortaliter tantum. ergo est aliquis status, in quo potest peccari venialiter & non mortaliter, statu illo durante: sed hic status non potest esse alius, nisi status innocentiae. ergo in statu innocentiae poterat homo peccare venialiter, statu illo durante.

¶ 9 Præt. In statu innocentiae regimen animae erat bene ordinatum, propter quod dicitur eccle. q. Deus fecit hominem rectum: sed regimen bene ordinatum potest prius debilitari antequam totaliter destruat. ergo & regimen animae poterit prius debilitari per peccatum veniale, quod totaliter destruit per peccatum mortale.

¶ 10 Præt. Gratia non auferit naturam: sed libere. arbitrio hominis naturaliter habet, quod potest bene facere, & peccare mortaliter & venialiter. ergo donum gratuitum originalis iustitiae non impeditur quo minus possit venialiter peccare.

¶ 11 Præt. Nihil prohibet defectum esse in actu secundi agentis, nullo defectu existente in actu superioris agentis, sicut contingit esse defectum in vi germinativa plantae, nullo defectu existente in motu solis: sed in anima ratio & sensualitas comparatur, sicut superius & inferius. ergo potuit esse peccatum veniale in actu sensualitatis, nullo peccato mortali existente in actu rationis, & in statu innocentiae.

¶ 12 Præt. Aug. dicit 1. super Gen. ad litteram, quod Adā sollicitavit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem videret accepta illa esca non esse mortuam: non tamen sic iam spirituali mente praeditus nullo modo credere potuit, quod eos Deus ab esca illius ligni invidendo venturisset: sed Adam non habuit spiritualem mentem post peccatum. ergo ante peccatum sollicitavit ipsum experiendi cupiditas: sed experiendi cupiditas est peccatum veniale. ergo peccatum veniale in Adā praecessit mortale.

¶ 13 Præt. Subitus infidelitatis motus est peccatum veniale: sed in Eva antequam peccaret fuit subitus infidelitatis motus, quod patet per hoc quod quasi dubitans dixit, Ne forte moriamur. ergo peccavit venialiter antequam mortaliter.

¶ 14 Præt. Secundum Aug. in Enchi. peccata sunt in anima, sicut morbi in corpore: sed Adā prius incurrit morbum debilitantem virtutem eius, quod incurreret mortem. ergo pari ratione prius incurrit debilitatem per peccatum veniale, quod mortem spiritualem per peccatum mortale.

¶ 15 Præt. Aug. dicit 9. super Gen. ad litteram. Non est arbitrandum, quod esset hominem deiecturus tentator, nisi praecessisset in anima hominis quaedam elatio comprimenda: sed elatio comprimenda non potuit postquam in eam consensit. ergo surrexerat in eo antequam fuerat comprimenda per dissensum: sed talis motus comprimendus, est peccatum veniale. ergo in Adam fuit peccatum veniale ante consensum.

¶ 16 Præt. Homo fuit deiectus a tentatore per peccatum mortale: sed elatio comprimenda praecessit deiectionem, ut ipsa verba Aug. sonant. ergo peccatum veniale fuit in eo ante peccatum mortale.

SED CONTRA, primum peccatum hominis fuit causa mortis, secundum illud Apostoli ad Ro. 5. Per unum hominem in mundum intrauit peccatum, & per peccatum mors: sed peccatum mortale ex hoc dicitur quod est causa mortis. ergo primum peccatum hominis oportuit esse mortale.

¶ 2 Præt. Ansel. dicit in lib. de Conceptione virginali. Sicut ordo bestiae est sine ratione agere, ita ordo humanae naturae est cum ratione agere: sed qui peccat venialiter non agit cum ratione, alioquin non esset malum, cum Dion.

dicat c. 4. de diu. no. quod malum hominis est sine ratione esse. ergo in statu innocentiae in quo integer erat ordo naturae, non potuit homo venialiter peccare.

¶ 3 Præt. Omnis motus est a praedominanti: sed in homine in tempore innocentiae praedominabatur iustitia, ergo omnis motus illius status erat secundum iustitiam. Illo ergo statu durante, non potuit homo venialiter peccare.

RESPON. Dicendum quod communiter tenetur Adā in primo statu venialiter non peccasse, antequam peccaret mortaliter. Possent autem aliqui aestimare hoc ideo esse, quia peccata quae sunt nobis venialia, homini in statu innocentiae fuisse mortalia propter excellentiam sui status: sed hoc dici non potest. Contingit enim unum & idem peccatum grauius esse propter personae excellentiam: sed circumstantia personae in infinitum non aggrauat, ut faciat de veniali mortale, nisi transferat in aliam speciem peccati. Sola enim homini circumstantia de veniali facit mortale, ut supra habitum est: hoc autem contingit cum alicui personae propter aliquam sui status conditionem, sit aliquid contra praecipitum existens, quod in inferiori persona non habet rationem contra praecipitum existentis: sicut in sacerdote vxorem ducere est contra praecipitum de voto continentiae implendo, non autem in laico qui non vouit. & sic illud quod est vel veniale, vel nullum peccatum in laico, est peccatum mortale in sacerdote. Si vero actus superioris personae non repugnet praecipito specialiter sibi facto, non est peccatum mortale, quia omne peccatum mortale est contra praecipitum diuinae legis, ut supra dictum est: nisi forte per accidens ratione scandalii consequentis, cum hoc sit contra praecipitum, praebere fratri occasionem ruinae. Non autem potest dici, quod actus peccatorum venialium fuerint aliter contra praecipitum primo homini in statu innocentiae, quam nobis. Vnde non potest dici quod fuissent ipsi peccata mortalia, quae sunt nobis venialia: si ea fecisset, propter excellentiam sui status: sed potius dicendum est quod conditio sui status talis erat, quod tali statu durante nullo modo poterat peccatum veniale committere. Cuius ratio est, quia taliter homo erat in statu innocentiae institutus, ut Aug. dicit in 14. de ci. Dei, quod quoadu pars superior hominis firmiter Deo inhaeret, omnia inferiora superiori parti subdebantur; non solum partes animae: sed etiam ipsum corpus & alia exteriora. Superior autem pars hominis, scilicet mens a sua rectitudine qua Deo subdebatur, remoueri non poterat: nisi per peccatum mortale, quod est auersio a Deo. Nulla ergo inordinatio in inferioribus partibus animae poterat esse, antequam peccaret mortaliter. Vnde patet quod peccatum veniale, quod est in sensualitate ante deliberationem rationis, in statu innocentiae esse non potuit, cum omnis motus inferiorum partium sequeretur ordinem partis superioris. sed quia et in superiori ratione contingit esse peccatum veniale secundum praemissa, possent alicui videri, quod saltem illud veniale peccatum in statu innocentiae in Adam esse potuit: sed & in hoc eadem ratio inuenitur si quis diligenter consideret. Nam cum potentiae distinguantur secundum obiecta, secundum ordinem obiectorum est etiam ordo potentiarum. Contingit autem & in obiectis rationis esse ordinem superioris & inferioris, & in speculatiuis & in practiciis. Sicut enim principium in demonstrabile est superius in speculandis: ita finis se habet in operabilibus. vnde quoadu superior ratio hominis bene se habuisset circa finem, nullo modo deficere potuisset circa ea, quae sunt ad finem propter indefectibilem ordinem inferiorum ad superiora secundum conditionem illius status

Li. 11. circa finem tom. 3.

Ca. 11. a medio tom. 3.

Li. 11. ca. 5. i principio tom. 3.

Inducta in arg. praeced.

Ca. 10. circa medium illius.

Cap. 4. de diu. no.

Ar. 1. huius quae.

1. q. 94. q. 1. 2. q. 1. 2. q. 1. 2. q. 1.

9. moral. c. 18.

D. 1. moral. Ar. 1. huius quae. argum. ad. 1.

Cap. 11. de diu. no. tom. 3.

Ar. 1. huius quae.

tus. Sicut & in speculatiuis quoadu homo habet rectam existimationem circa principia, nisi sit defectus in connectione principiorum ad conclusiones, non poterit incidere aliquis defectus circa conclusiones. Manifestum est autem ex

supradictis, quod peccatum mortale est per auersionem a fine, peccatum autem veniale est inordinatio quaedam circa ea quae sunt ad finem. Vnde impossibile erat hominem in statu innocentiae peccare prius venialiter, quam mortaliter.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in Glossa illa veniale non sumitur pro veniali in genere, sicut nunc de veniali loquimur: sed veniale dicitur facile remissibile.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum primi hominis veniale quidem fuit, ut Grego. dicit, quia potuit remitti: non tamen sic de facili, ut ipse aestimauit, ut l. absque amissione sui status ei remitteretur.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod dupliciter aliquid disponit ad alterum. Vno modo, secundum ordinem necessarium & naturalem, sicut calor disponit ad formam ignis, & talis dispositio semper praecedit id, ad quod disponit. Alio modo contingit, & quasi per accidens: sicut ira disponit ad febrim, non tamen oportet quod semper ira febrim praecedat. & hoc modo veniale disponit ad mortale, nec tamen semper praecedit ipsum.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod veniale & mortale peccatum intantum repugnant integritati primi status, quod illa integritas neutrum eorum compatitur: sed peccatum mortale intantum plus opponitur, quod poterat integritate primi status corrumpere, non autem peccatum veniale.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit secundum illud in intellectu, quo existimatur ea quae sunt in nobis peccata venialia, potuisse fieri ab Adā, & tamen essent ei peccata mortalia: quod dicitur esse falsum ex his, quae praedicta sunt.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit quando ad magis distans, non potest perueniri nisi per minus distans aliquod determinatum: sed quando per diuersa minus distans potest perueniri ad unum magis distans, non oportet quod quoddam illorum praexistere. Sicut si ad locum aliquem possit ire per diuersas vias, non oportet quod antequam perueniatur ad aliquod magis distans, perueniatur ad aliquod minus distans in una illarum viarum. & similiter non oportet quod homo prius peccet venialiter, quam mortaliter.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod Adam potuit facere a principio peccatum mortale vel maius, vel minus: non tamen sequitur quod potuit peccare venialiter. non enim omne peccatum minus est veniale.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod homini rationes non efficaciter concludunt ubique, potest enim inueniri aliquid sine altero, sicut substantia sine accidente, vel forma sine materia: & tamen alterum sine illo non potest inueniri. & similiter dici potest quod est inueniatur status in quo possit esse peccatum mortale tantum, non propter hoc oportet inueniri statum in quo oporteat tantum esse peccatum veniale: licet possimus dicere aliquem statum esse in quo non potuit esse peccatum mortale, sed veniale, sicut in sanctificatis ex vtero, in Hieremia. 1. & Ioane Baptista, & Apostolis: de quibus dicitur, Ego confirmavi columnas eius. Qui creduntur confirmati fuisse per gratiam, venialiter peccare non possent: sed tantum venialiter.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod hoc quod regimen aliquod debetur prius, quod totaliter corrumpatur, potest contingere, vel ex defectu praesidentis, qui deficit in sapientia vel iustitia, vel ex defectu subditorum, qui non perfecte obediunt: sed in statu innocentiae mens hominis erat perfecta in sapientia, & iustitia, & inferiora ipsius perfecte ei subdebant, vnde non poterat debilitari regimen animae per peccatum veniale, antequam corrumpetur per mortale.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod perfectio naturae non tollitur

per gratiam: sed defectus naturae per gratiam tollitur, posse autem peccare pertinere ad defectum. vnde & per gratiam auferri potest ab homine, ita quod peccare non possit, sicut patet maxime in beatis.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod defectum accidere in actu inferioris agentis, non existente defectu in superiori agente, potest contingere ex hoc, quod inferioris agentis non totaliter subditur superiori. hoc autem non erat in statu innocentiae. vnde ratio non sequitur.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod illa experiendi cupiditas subsecuta fuit elationem, quam vir ex verbo mulieris concepit. Et hoc verba Aug. declarat, qui dicit, quod virum propter aliquam mentis elationem sollicitavit experiendi cupiditas. & illa elatio fuit primum peccatum hominis, & fuit peccatum mortale: quia contra Deum superbiuit, & tamen cupiditas experiendi id, quod est prohibitum potest esse peccatum mortale. Quod autem dicitur spirituali mente praeditus, referendum est ad tempus ante elationem insurgentem: licet dici possit quod etiam post peccatum habuit vir spiritualem mentem, non tamen spiritualitate gratiae: sed spiritualitate perspicacis intelligentiae.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod non potest dici subitus motus infidelitatis vel dubitationis, qui est in verba prorumpit: & tamen etiam illam dubitationem mulieris in verba prorumpentem, elatio quaedam in mente eius praecessit ex verbis serpentis, quibus sollicitavit eam de hoc quod praecipito superioris contineretur. Statim enim in mentem mulieris surrexit elatio, per quam fastidiuit praecipitum Dei cohiberi, & ex hoc subsecuta est dubitatio.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod ipsa necessitas moriendi, quam homo statim incurrit, mors quaedam hominis dicitur. secundum illud Ro. 8. Corpus quidem mortuum est propter peccatum, sicut & peccatum mortale dicitur mors animae. Actualis autem mors proportionabiliter respondet futurae damnationi.

AD 15<sup>m</sup> dicendum, quod elatio insurgens comprimenda dicitur, ne insurgeret. propositis enim verbis tetatoris, debuit homo licet se habere, ut elationem subintrare non permitteret.

AD 16<sup>m</sup> dicendum, quod deiectio illa intelligitur secundum actum exterioris peccati, vel etiam secundum amissionem status, quae praecessit elatio sicut causa effectum.

ARTICVLVS VIII.

Utrum primi motus in infidelibus sint peccata venialia.

OSTENDITUR quod quatuor primi motus in infidelibus sint peccata venialia. & videtur quod non.

Dicit enim Ansel. in li. de Gratia & lib. arb. Qui non sunt in Christo, sentientes carnem, sequuntur damnationem, & si non secundum carnem ambulat: sed sentire carnem, & non ambulare secundum carnem, est primus motus concupiscentiae. Cum ergo solum peccatum mortale damnationem mereatur, videtur quod primi motus concupiscentiae in infidelibus, qui non sunt in Christo Iesu, non sint peccata venialia: sed mortalia.

¶ 2 Præt. Apost. ad Ro. 7. dicit. Non enim quod volo bonum hoc ago. scilicet non concupiscere. & hoc ea ratione sibi concludit non esse damnabile, si non secundum carnem ambulat, quia erat in Christo Iesu, cum dicit, Nihil ergo damnationis est ex hoc. scilicet quod non concupiscunt, his qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum carnem ambulant. Remota autem causa, remouetur effectus, ergo concupiscere his qui non sunt in Christo Iesu, est damnabile.

Q. d. S. Tho. T 4 ¶ 3 Præt.

Li. 11. super Gene. circa finem tom. 3.

In li. de concordia gratiae & lib. arb. parum a medio.

Loco citato in arg. 1. in crestat. nūc.

¶ 3 Præ. Sicut Antel. in eodem lib. dicit, Sic homo factus est, vt concupiscentiam sentire non deberet. Istud aut debitum videtur homini esse remissum per gratiã baptismalem, quam infideles non habent. ergo quandoque infidelis concupiscit, etiam si non consentiat, facit contra debitum. ergo peccat mortaliter.

SED CONTRA. In actu peccati plus peccat christianus q̄ infidelis, ceteris paribus, vt patet per id, quod Apost. ad Hebr. 10. dicit, Quãto putatis deteriora meteri supplicia eum, qui Christum conculcauerit &c. sed christianus concupiscens si non consentiat, non peccat mortaliter. ergo multo minus infidelis.

1. 2. q. 98. art. 6. in cor.

RESPON. Dicendum, q̄ quidam posuerunt in infideli etiam primos motus concupiscentiæ esse peccata mortalia: sed hoc esse non potest. Motus enim sensualitatis considerari potest dupliciter. Vno modo, secundum se, & sic patet quod nõ potest esse peccatum mortale, quia peccatum mortale est per auersionem ab ultimo fine, & per contemptum præcepti Dei: sensualitas autem non est capax diuini præcepti, nec potest attingere ad vltimum finem. vnde motus eius secundum se consideratus, nullo modo potest esse peccatum mortale. Alio modo, potest considerari secundum suum principium, quod est peccatum originale. & hoc modo non potest plus habere de ratione peccati, q̄ peccatum originale habet: quia effectus in quantum hmo nõ potest esse potior sua causa, peccatum autẽ originale in infideli quidem est, & secundum culpam, & secundum penam: in fidele autem remanet quidem pena, sed auferatur culpa, vt supra dictum est, cũ de originali disputaret. & pp hoc motus sensualitatis infidelibus est quidẽ peccatum veniale secundum quod est actus personalis, sed secundum quod oritur ex originali non pertinet ad damnationem culpabilem: sed solum ad quãdam penalitatem. In infideli autem secundum quod est actus personalis est similiter peccatum veniale: sed in quantum deriuatur a peccato originali habet aliquid damnationis culpabilis, non quidem secundum rationẽ peccati actualis mortalis: sed secundum rationem dã nationis, quã competit originali peccato.

Ar. 1. in corpore.

AD PRIMVM ergo dicendum, q̄ hi qui nõ sunt in Christo, sentientes carnẽ, consequuntur damnationẽ debitã originali peccato: non autem debitam mortali.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, q̄ Apost. intendit concludere cũ dicit, Nihil ergo damnationis &c. quod rebellio fornicis est absque dãnatione originalis in his, qui sunt in Christo Iesu. Ex quo potest haberi, quod in his qui non sunt consecuti gratiam Christi Iesu, sit fomes peccati simul cum culpa originali.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, q̄ illud debitum non sentiendũ carnem, est debitum habendi originale iustitiam. Ex quo sequitur quod non habens eam, vel aliquid loco eius, sicut gratiam baptismalem, habeat peccatum originale: non autem quod habeat in quolibet suo motu peccatum mortale.

ARTICVLVS IX.

¶ Vtrum angelus bonus vel malus possit peccare venialiter.

Homil. 19. in euang. paulo a principio.

NONO queritur, vtrum angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. & videtur quod sic, quia vt Grego. dicit in Homil. Ascensionis, Homo conuenit cum angelo in quantum intelligit: sed peccatum veniale potest esse in homine etiam secundum partem intellectiuam, & secundum rationem superiorem &

inferiorem, vt supra dictum est ergo pari ratione peccatum veniale potest esse in angelo.

¶ 2 Præ. Peccatum mortale consistit in hoc, quod diligit aliquis creaturam plus q̄ Deum, in peccato autem veniali diligitur aliquid minus quam Deus: sed angelus potuit magis diligere creaturã q̄ Deum, quia peccauit mortaliter. ergo etiã potuit peccare venialiter, diligendo creaturam minus q̄ Deum: quia qui potest magis diligere, potest etiam minus diligere.

¶ 3 Præ. Peccatum mortale in infinitũ distat a veniali, quod patet ex differentia penarum, quia vni debetur pena temporalis, alteri pena æterna: sed angelus distat in infinitũ ab homine. Cum ergo angeli mali, qui demones dicuntur, faciant interdum aliqua quã hominibus sunt venialia, puta, cum ipsi meti dicit aliqua verba otiosa, vel ad ea dicẽda alios inducunt, videtur quod in angelis non sint mortalia: sed venialia.

¶ 4 Præ. Peccatum quod est ex suo genere veniale nõ fit mortale, nisi ex aliquo contemptu: sed demones quandoque inducunt ad aliqua quã sunt ex suo genere venialia, & sicut ipsi quãdoque dicunt, nõ faciunt hoc ex contemptu Dei, neque vt inducãt homines ad peccatum mortale. ergo peccant venialiter.

SED CONTRA. Peccatum veniale maxime cõtingit ex surreptione: sed surreptio in angelis bonis vel malis locum nõ habet, quia habet intellectum deiformem, vt Dionys. dicit. ergo in angelis bonis vel malis non potest esse peccatum veniale.

RESPON. Dicendum, q̄ in angelo bono vel malo peccatum veniale esse non potest. ratio est, quia angelus non habet intellectu discursiuum, sicut nos habemus. hoc autem pertinet ad rationem intellectus discursiuum, vt principia deorsum interdum consideret, & conclusiones seorsum. & sic cõtingit quod ab vno in alterum discurrat, nunc hoc, nunc illud considerans, hoc autem in intellectu deiformi non discursiuo esse non potest: sed semper conclusiones considerat in ipsis principijs absque omni discursu. Dictum est autem, q̄ sic se habet finis ad ea, quẽ sunt ad finem in appetibilibus & operatiuis, sicut se habet principium in demonstrabile ad cõclusiones in demonstratiuis. vnde in nobis contingit quandoque quod cogitamus, vel afficimur circa ea quã sunt ad finem tantum, & quandoq; solum circa finem. quod in angelis esse non potest: sed semper motus mentis angelicã simul fertur in finẽ, & in ea quã sunt ad finem. vnde numquam in eis potest esse deordinatio circa ea, quã sunt ad finẽ, nisi simul existente deordinatione circa finem ipsum. In nobis autem contingit esse deordinationẽ circa ea, quẽ sunt ad finem per peccatum veniale, mente hominis habitualiter existente fixa in finẽ. & ideo in hominibus cõtingit esse peccatum veniale sine mortali, non aut in angelis: sed omnis inordinatio est in eis per auersionẽ a fine vltimo, quod facit peccatum mortale. Ex hoc n. angelus peccat, quod inhæret alicui bono creato, auertendo se a bono increato.

AD PRIMVM ergo dicendum, q̄ cum angelis quidem communicamus secundum intellectu: sed in genere. Est tamen secundum speciem magna distantia, quia intellectus angeli est deiformis, noster autem intellectus est discursiuus, vt dictum est.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, q̄ angelus non est natura cõposita, sicut homo, qui ex natura sensibili & corporea inducitur ad amandũ aliquid quod nõ debet, vel quantum non debet: angelus autem ex hoc peccare potest, quia bonũ sibi conueniens amat, non referendo ad Deum, quod

quod est a Deo auerti & mortaliter peccare. vnde nõ potest inordinate amare aliquid, nisi per auersionẽ a Deo.

AD 3<sup>m</sup> dicendũ, q̄ in omnibus actibus suis voluntarijs, diabolus mortaliter peccat: quia semper actus liberi arbitrij in ipso procedit ex intentione finis pueri.

AD 4<sup>m</sup> dicendũ, q̄ per hoc ipsum, quod inducit homines ad ludicra verba, habet peruersam intentionẽ inducendi eos ad peccatum mortale. & hoc ipsum quod est habere familiaritatem cum ipso, homini imputatur ab eo requirere debemus, vt Chryso. dicit. vnde & Dominus eum vera confitentem de sua deitate prohibuit: sicut habet Marci. 1. & Luca 4. Nec est verbũ diaboli credendum, quia mendax est & mendacij patet, vt dicitur Ioan. 8.

ARTICVLVS X.

¶ Vtrum peccatum veniale sine charitate puniatur pena æterna.

DE 1<sup>mo</sup> queritur, vtrum peccatum veniale sine charitate puniatur pena æterna. & videtur quod non. Remota enim causa remouetur effectus: sed causa quare peccatum mortale puniatur morte æterna est, quia perimit bonum æternum. Dicit enim August. 21. de ciui. Dei, quod homo factus est malo dignus æterno, qui in se perimit bonum quod poterat esse æternum: hoc autem veniale non facit. ergo peccatum veniale mortali peccato coniunctum, non puniatur pena æterna.

Li. 1. c. 12. parum ante medium to. 3.

¶ 2 Præ. Sicut dicitur Deut. 25. Pro mensura delicti erit & plagarum modus: sed peccatum veniale nõ fit maius ex eo, quod ad adiungitur mortali. ergo non puniatur maiori pena: sed quando est sine peccato mortali in habente charitatem, non puniatur pena æterna. ergo neque mortali adiunctum pena æterna puniatur. sed dicendum, q̄ peccatum veniale in eo, qui decedit sine charitate aggrauatur ex adiunctione peccati mortalis, propter circumstantiam finalis impenitentia.

Q. 2. de 10. ar. 5.

¶ 3 Sed contra, finalis impenitentia, secundum Aug. in libr. de Verbis Domini, est peccatum in spiritum sanctum. Si ergo aggrauetur ratione finalis impenitentia, fiet peccatum in spiritum sanctum, & sic iam non erit veniale: sed mortale.

Sermo. 1. 1. a medio illius tom. 10.

¶ 4 Præ. Potest contingere etiam in eo, qui est in charitate, quod non penitet ante mortem de aliquo veniali commisso: nec puniatur pro peccato veniali pena æterna. Non ergo finalis impenitentia tantum aggrauat veniale peccatum mortali adiunctum, vt faciat ipsum dignum pena æterna.

D. 11.

¶ 5 Præ. Quanto aliquis est in maiori statu, tanto vniũ & idem peccatum videtur sibi esse grauius: sed in maiori statu est ille, qui habet charitatem, q̄ ille qui est in peccato mortali. ergo peccatum veniale est in eo grauius.

D. 14.

¶ 6 Præ. Contingit quãdoq; quod aliquis in peccato mortali moriens, penitet de aliquo veniali commisso, mutans in hac vita voluntatem suam quam habuerat de peccando venialiter: sed in eadem voluntate remanet anima in qua de hoc corpore exit. ergo nõ erit in eo qui sic decedit peccatum veniale post mortem, nõ ergo pro eo æternaliter puniatur.

In corpore.

¶ 7 Præ. Semper Deus punit circa cõdignum. vnde etiã in Psal. dicitur, quod non cõtinet in ira misericordias suas: sed penam venialis peccati Deus in futuro non mitigat quãtum ad acerbiorẽ, quia pena purgatorij est maior qualibet pena presentij. Aug. dicit, &

A multo magis pena inferni, ergo mitigat eam quãtum ad durationem. Non ergo peccatum veniale mortali coniunctum æternaliter puniatur.

¶ 8 Præ. Sicut peccatum mortale est sine gratia, ita peccatum originale: sed peccatum veniale originali coniunctum non puniatur æternaliter. Non enim puniatur in limbo puerorum, quia ibi non est pena sensus: nec in inferno damnatorum, quia ibi puniatur solum peccatum mortale: in purgatorio autem non puniatur aliquis æternaliter. ergo nec etiam veniale coniunctum mortali æternaliter puniatur. Sed diceretur, quod peccatum veniale non potest coniunctum mortali, nisi si mul addit peccatum mortale: quia ante vsum rationis homo nõ potest peccare venialiter, post vsum vero rationis habitum, est in statu mortalis peccati: nisi conuertatur ad Deum: & si conuertatur ad Deum, iã habebit gratiam originale peccatum delentem.

¶ 9 Sed contra, quod actu aliquis conuertatur ad Deum cadit sub præcepto affirmatiuo: præcepta autem affirmatiua etli obligent semper, non tamen obligant ad semper. Non ergo statim peccat mortaliter si non conuertatur actu ad Deum, statim habito vsum rationis: potest autem tũc peccare venialiter. ergo potest esse peccatum veniale cum originali siue mortali.

¶ 10 Præ. Pena peccati mortalis proportionata est pena peccati venialis, quantum ad acerbiorẽ: quia virtusq; acerbior est finita, omne autem finitũ est proportionale cuilibet finito. Si ergo peccato veniali quod est coniunctum mortali debetur pena æterna, sicut & mortali: non erit differentia penarum, nisi secundum acerbiorẽ. In aliqua ergo proportione pena peccati mortalis, excedit penam peccati venialis. Tot ergo poterunt multiplicari peccata venialia, quot merebuntur penam æqualem vni peccato mortali: hoc autem est falsum, quia ex multis venialibus non fit vnum mortale, vt supra dictum est. ergo & primum ex quo sequitur, quod peccatum veniale coniunctum mortali puniatur pena æterna.

Ar. 3. huius quæst.

SED CONTRA. Quod pena peccatorũ venialium terminetur, hoc est merito fundamenti, vt patet per Aposto. 1. ad Cor. 3. Quod quidem fundamentum est fides formata, vt Aug. dicit 21. de ciui. Dei, & in li. de fide & operibus: hoc autem fundamentum nõ est in eo, qui cum mortali peccato decedit, ergo pena venialium non terminabitur in ipso.

Li. 21. de ci. Dei ca. 26. tom. 5. De fide & operibus ca. 16. tom. 4.

RESPON. Dicendum, q̄ ea ratione culpa debetur pena, quia culpa ordinatur per penã: homo enim peccando propria voluntate diuinã iustitiã ordinẽ prætermittit. Qui quidẽ modo reparatur per hoc, q̄ fit de homine iustitia, dum contra suam voluntatem puniatur secundum Dei voluntatem. Respondet autem per petua pena peccato mortali secundum ordinem dignitatis iustitiã, & ex ipsa specie peccati, & ex inhærentia ipsius ad subiectum. Ex specie quidẽ peccati, quia peccatum mortale est directe contra charitatẽ Dei & proximi, per quam peccati pena remittitur. Qui autẽ cõtra aliquid peccat, ex hoc ipso meretur eius beneficij priuari. Sicut in rebus humanis qui contra rem publicam peccat, hoc ipso in perpetuum societate reipublice priuantur, vel perpetuo exilio, vel etiam morte. In qua sicut Aug. dicit. 21. de ciui. Dei, nõ p̄satur pena temporis, quia quisq; occiditur: sed potius q̄ per mortem in æternũ ciuitatis beneficij priuarur, quia culpa commissa forte fuerit momentanea, aut ibi tempore perpetrata. vnde & ille, qui mortaliter peccat in quantum contra charitatẽ peccat, hoc meretur ut te-



vt remissione priuetur, quae est effectus charitatis: & si Dominus remittit, non est ex merito hominis: sed ex misericordia sua. Ex parte vero inheretiae ad subiectum, peccatum poenam perpetua habet, quia priuat hominem gratia, per quam potest peccatum remitti, peccato autem manente non soluitur poena, quia in operibus Dei nihil potest esse inordinatum. & ideo sicut homo qui se in puteum proieceret, vnde per se non posset exire, quantum est in ipso faceret vt in perpetuum esset ibi: ita etiam qui mortaliter peccat quantum in ipso est, se in poenam aeternam inducit. veniale autem peccatum, cum non sit contra charitatem non meretur poenam aeternam ex specie peccati: nec ex parte inheretiae ad subiectum per se loquendo, quia non priuat gratiam: sed per accidens fit irremissibile peccato mortali coniunctum, in quantum est in subiecto priuato gratia: & sic per accidens punitur poena aeterna.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de causa poenae aeternae ex specie actus: sic autem veniale peccatum non meretur poenam aeternam, sed alio modo vt dictum est.

Ad 2m dicendum, quod acerbitas poenae directe respondet quantitati peccati: sed aeternitas poenae respondet indelebitati ipsius, quae quidem conuenit aliquando veniali peccato per accidens, vt dictum est.

Ad 3m dicendum, quod illa impenitentia facit peccatum in spiritu sancto, quae opponitur charitati, quae est donum spiritus sancti, vnde non poenitere de veniali, quia non est contrarium charitati, non facit peccatum in Spiritu sancto: sed tamen in quantum est coniunctum mortali cum finali impenitentia, per accidens habet indelebitatem, vt dictum est.

Ad 4m dicendum, quod ille qui non poenitet de veniali, poenitet autem de mortali, non habet impenitentiam, quae repugnet remissioni peccati, vnde non est causa poenae aeternae.

Ad 5m dicendum, quod non propter maioritatem culpae ipsius venialis, peccatum veniale coniunctum mortali diutius punitur: sed propter indelebitatem quae prouenit ex adiuncto, vt dictum est. & tamen non semper hoc est verum, quod peccata venialia adiuncta peccato mortali sunt minora quam adiuncta charitati: quoniam plerumque sunt maiora, vt pote procedentia ex maiori libidine, quam charitas non refrinat. In his vero quae sunt perfectae charitatis, venialia peccata vt plurimum accidunt ex aliqua surreptione, & cito virtute charitatis remittuntur, secundum illud 2. Paral. 30. Dominus bonus propitiabitur cunctis, qui in toto corde requirunt dominum Deum patrum suorum, & non imputabitur eis, quod parum sanctificati sunt.

Ad 6m dicendum, quod peccatum postquam transit actu potest manere reatu, quod non tollit quaelibet mutatio voluntatis: sed solum illa quae charitas operatur.

Ad 7m dicendum, quod poena peccati venialis etiam cum in inferno punitur, mitigatur quantum ad acerbitatem: quamuis grauius puniatur quam ab homine puniretur, quia maiorem grauitatem habet secundum quod comparatur ad Deum, prout punitur a Deo, quam secundum quod comparatur ad hominem, prout punitur ab homine.

Ad 8m dicendum, quod non est possibile, quod aliquis cedat cum originali peccato & veniali absque mortali: quia ante vsum rationis potest excusatur a peccato mortali, ita vt si etiam committatur actum qui de genere suo sit peccatum mortale, non incurrit reatum mortali peccati, eo quod nondum habet vsum rationis, vt

In corp.ar.

In corp.ar.

In corp.ar.

In solutio. precedent. & in corp. art.

de multo magis excusatur a reatu peccati venialis, quia quod excusatur maius peccatum, multo magis excusatur minus: sed postquam habet vsum rationis, peccat mortaliter, si non facit quod in se est ad quarendum suam salutem: si autem faciat, gratiam consequetur per quam immunis erit ab originali peccato.

Ad 9m dicendum, quod licet praecipua affirmatiua communiter loquendo non obligent ad semper: tamen ad hoc est homo naturaliter obligatus, vt primo sit sollicitus de sua salute, secundum illud Matth. 6. Primum quaerite regnum Dei. Vltimus enim finis naturaliter cadit in appetitu, sicut prima principia naturaliter primo cadunt in apprehensione. Sic enim omnia desideria praesupponunt desiderium vltimi finis, sicut omnes speculationes praesupponunt speculationem primorum principiorum.

Ad vltimum dicendum, quod licet in his quae sunt diuersarum rationum sit proportio finita: tamen id, quod imperfectius est, quantumcumque perficiatur, non potest aequari ei quod est perfectius. Nigredo enim quantumcumque intendatur semper est imperfectior albedine. Poena autem proprie debita peccato mortali est priuatio diuina visionis, qualis poena non correspondet peccato veniali: & ideo impossibile est poenam debitam peccato veniali equari poenae, quae peccato mortali debetur. Vel dicendum, quod poena sensus quae infertur in inferno pro peccato mortali & veniali, non distat in infinitum, cum ambae sint finitae, & correspondent conuersioni ad bonum commutabile: quae etiam in peccato mortali est finita, quamuis forte remorsus conscientiae quae dicitur vermis, incomparabiliter sit maior in vno quam alio. distantia autem infinita peccati mortalis a veniali est ex auersione a Deo, quae tantum est in mortali ex qua perpetuo priuatur diuina visione, non autem per peccatum veniale, nisi per accidens, vt dictum est: nec tamen sequitur quod ex multiplicatione venialium fiat poena secundum intentionem aequalis poenae peccati mortalis, sed secundum extensionem, quia pluribus modis punitur, & sic ratio non sequitur.

ARTICVLVS. XI.

Vtrum peccata venialia post hanc uitam remittantur in purgatorio.

Vnde primo quaeritur, utrum peccata venialia post hanc uitam remittantur in purgatorio. & videtur quod non. Dicitur enim Eccle. 11. Si lignum fuerit praecisum, ubicumque ceciderit, ibi erit, siue ad Austrum, siue ad Aquilonem: sed praecisio hominis fit per mortem, ergo post mortem in illo statu remanebit semper in quo moritur. Non ergo post mortem remittitur homini aliquod peccatum.

¶ 2 Præ. Peccatum non immutatur, nisi mutata voluntate peccandi, quae erat causa ipsius peccati, non enim tollitur effectus causa manente: sed voluntas post mortem non potest mutari, sicut nec angelus post casum: hoc enim hominibus mors est, quod angelis casus, ut Damasc. dicit, ergo peccatum veniale non potest remitti post hanc uitam. Sed diceretur quod peccatum mortale, quia simpliciter est voluntarium, requirit ad sui remissionem actualem mutationem voluntatis, non autem peccatum originale, quia non est peccatum voluntarium voluntate personae: neque peccatum veniale, quia non est simpliciter voluntarium, eo quod non potest homo vitare, quin venialiter peccet.

In corp.

Li. 2. ca. 11. sine.

et potest tamen vitare hoc vel illud veniale peccatum. ¶ 3 Sed contra, August. dicit in lib. de Penitentia, quod homo non potest inchoare nouam vitam, nisi poeniteat cum veteris vitae: sed remissio peccati pertinet ad inchoationem nouae vitae. Omne autem peccatum etiam originale, & veniale pertinet ad verustatem vitae. Cum ergo poenitentia dicat mutationem actualis voluntatis, videtur quod neque peccatum originale, neque veniale possit remitti sine actuali immutatione voluntatis.

¶ 4 Præ. Eodem habitu alicui placet vnum oppositorum, & displicet alterum, sicut per habitum liberalitatis placet nobis liberaliter dare, & displicet nobis illiberaliter retinere: sed per habitum charitatis placet nobis bonum gratiae, ergo per habitum charitatis displicet nobis malum culpae. Si ergo habitualis displicentia sufficeret ad remissionem peccati venialis, nunquam peccatum veniale esset simul cum charitate.

¶ 5 Præ. Remissio peccati venialis pertinet ad profectum spiritualis vitae: sed profectus spiritualis vitae cum competat statui uiatoris, non potest esse post mortem, quae terminat uiatoris statum, ergo peccatum veniale non potest remitti post hanc uitam.

¶ 6 Præ. Eiusdem rationis esse videtur, quod aliquis mereatur praemium essentiale uel accidentale, & quod ei remittatur peccatum, quia eadem ratio qua aliquis accedit ad vnum oppositorum, recedit ab altero: sed homo post mortem non potest mereri neque praemium essentiale, neque accidentale, ergo pari ratione non potest percipere remissionem peccati, neque venialis neque mortalis.

¶ 7 Præ. Facilius homo in peccatum cadit, quam ei remittatur peccatum, quia homo est spiritus per se uadens in peccatum, sed non rediens: sed post mortem non potest homo peccare venialiter, ergo neque potest ei remitti peccatum veniale.

¶ 8 Præ. Nullum peccatum quod meretur poenam aeternam, remittitur post hanc uitam: sed peccatum veniale uidetur mereri poenam aeternam. Si enim pro uitatione peccati venialis homo potest mereri uitam aeternam, e contrario pro commissione peccati venialis potest homo mereri poenam aeternam, ergo peccatum veniale non potest remitti post hanc uitam.

¶ 9 Præ. In purgatorio est & gratia & poena: sed non remittitur ibi peccatum veniale ratione poenae, tunc quia cum poena sit effectus culpae, non agit in culpam, quod de poena inferni patet esse falsum. Similiter in ratione gratiae, quia gratia non opponitur peccato veniali: sed compatitur ipsum secum, ergo peccatum veniale non remittitur in purgatorio, quia homo in uita ista meruit, ut sibi remitteretur.

¶ 10 Sed contra, meritum Christi est efficacius, quam meritum cuiuscumque hominis: sed nullus per sacramenta quae habent efficaciam ex merito Christi, potest absolui a peccato futuro, ergo multo minus potest aliquis mereri, ut sibi remittatur peccatum futurum.

¶ 11 Præ. Sicut peccatum mortale opponitur charitati, ita peccatum veniale opponitur feruori charitatis: sed feruor charitatis delens peccatum veniale non potest esse in futuro, quia nullus mortuus nouus uoluntatis erit ibi, ergo non poterit peccatum veniale remitti, sicut nec peccatum mortale potest remitti, nisi superueniente noua charitate.

¶ 12 Præ. Quicquid potest stare cum antecedente, potest stare cum consequente, sicut si album potest stare cum homine, potest etiam stare cum animali, alioquin sequeretur opposita esse simul: sed ad gratiam finale ex necessitate sequitur gloria, cum qua peccatum veniale stare non potest, ergo nec cum gratia finali. Non ergo potest remitti post hanc uitam.

¶ 13 Præ. Status purgatorij est status medius inter statum praesentis uitae, & statum futurae gloriae: sed in praesenti uita inuenitur & culpa & poena, in statu autem gloriae neque culpa neque poena, inter quae est medium uel culpa sine poena, uel poena sine culpa: sed culpa sine poena esse non potest, quia hoc repugnaret ordini diuinae iustitiae, ergo in purgatorio erit poena sine culpa. Nulla ergo culpa potest remitti post hanc uitam in purgatorio.

¶ 14 Præ. Nullum sacramentum Ecclesiae est frustra institutum: sed extrema unctio cum sit instituta ad remissionem uenialium, frustra instituta uideretur, si post hanc uitam in purgatorio uenialia peccata possent remitti. Non ergo possunt post hanc uitam remitti.

¶ 15 Præ. Dispositio quae consequitur formam, non remanet in materia forma recedente. Non enim in materia ignis remanet claritas, igne extincto, ergo nec dispositio materiae remanet in forma a materia separata: sed peccatum veniale est dispositio hominis ex parte materiae, nam ex corruptione corporis quod aggrauat animam uenialia peccata contingunt, nam in statu naturae integre uenialia esse non poterant, ut supra dictum est. Non ergo ueniale peccatum remanet in anima a corpore separata: & ita post hanc uitam remitti non potest.

¶ 16 Præ. Quando est aliquod magnum bonum quod differtur, & magnum malum quod imminet, excitatur intensum desiderium ad consequendum bonum, & euadendum malum: sed anima separata, quae est in purgatorio obnoxia imminet magnum malum, facerba purgatorij poena, & differtur a maximo bono separato, scilicet a uita aeterna, ergo statim excitatur in ea feruens desiderium: sed feruor charitatis non compatitur se cum ueniale, ergo in purgatorio separata anima ueniale habere non potest, ergo non potest ueniale peccatum in purgatorio remitti.

¶ 17 Præ. Ignis purgatorij punit animam, in quantum est instrumentum diuinae iustitiae. Non autem ponitur esse instrumentum diuinae misericordiae, cuius esse peccata remittere. Non ergo post hanc uitam in purgatorio peccatum ueniale remittitur.

test stare cum consequente, sicut si album potest stare cum homine, potest etiam stare cum animali, alioquin sequeretur opposita esse simul: sed ad gratiam finale ex necessitate sequitur gloria, cum qua peccatum ueniale stare non potest, ergo nec cum gratia finali. Non ergo potest remitti post hanc uitam.

¶ 13 Præ. Status purgatorij est status medius inter statum praesentis uitae, & statum futurae gloriae: sed in praesenti uita inuenitur & culpa & poena, in statu autem gloriae neque culpa neque poena, inter quae est medium uel culpa sine poena, uel poena sine culpa: sed culpa sine poena esse non potest, quia hoc repugnaret ordini diuinae iustitiae, ergo in purgatorio erit poena sine culpa. Nulla ergo culpa potest remitti post hanc uitam in purgatorio.

¶ 14 Præ. Nullum sacramentum Ecclesiae est frustra institutum: sed extrema unctio cum sit instituta ad remissionem uenialium, frustra instituta uideretur, si post hanc uitam in purgatorio uenialia peccata possent remitti. Non ergo possunt post hanc uitam remitti.

¶ 15 Præ. Dispositio quae consequitur formam, non remanet in materia forma recedente. Non enim in materia ignis remanet claritas, igne extincto, ergo nec dispositio materiae remanet in forma a materia separata: sed peccatum ueniale est dispositio hominis ex parte materiae, nam ex corruptione corporis quod aggrauat animam uenialia peccata contingunt, nam in statu naturae integre uenialia esse non poterant, ut supra dictum est. Non ergo ueniale peccatum remanet in anima a corpore separata: & ita post hanc uitam remitti non potest.

¶ 16 Præ. Quando est aliquod magnum bonum quod differtur, & magnum malum quod imminet, excitatur intensum desiderium ad consequendum bonum, & euadendum malum: sed anima separata, quae est in purgatorio obnoxia imminet magnum malum, facerba purgatorij poena, & differtur a maximo bono separato, scilicet a uita aeterna, ergo statim excitatur in ea feruens desiderium: sed feruor charitatis non compatitur se cum ueniale, ergo in purgatorio separata anima ueniale habere non potest, ergo non potest ueniale peccatum in purgatorio remitti.

¶ 17 Præ. Ignis purgatorij punit animam, in quantum est instrumentum diuinae iustitiae. Non autem ponitur esse instrumentum diuinae misericordiae, cuius esse peccata remittere. Non ergo post hanc uitam in purgatorio peccatum ueniale remittitur.

Sed contra est, quod Grego. dicit in 4. Dialo. 4. Dialo. c. Da intelligi quaedam leues culpas post hanc uitam remitti: 39.

¶ 2 Præ. Super illud Matth. 3. Ipse uos baptizabit in Spiritu sancto & igne, dicit Glossa, Spiritu in praesenti abluit, post si qua macula surrexerit, igne purgatorio ad purum exurit, quod de leuioribus credendum est peccatis.

¶ 3 Præ. August. dicit, quod illo transitorio igne non capitalia: sed minuta peccata purgantur.

¶ 4 Præ. Ambrosi. dicit de bono mortis, Sicut oculi carnales non possunt solem corporalem uidere, si aliqua laesio in eis fuerit, ita nec spirituales possunt uidere solem spirituales cum laesione: sed peccatum ueniale est quaedam laesio animae. Non ergo potest anima peruenire ad uidentium Deum, quamdiu habet maculam uenialis peccati: Oportet ergo quod talis macula in purgatorio purgetur.

RESPON. Dicendum, quod ad huius questionis euidentiam oportet intelligere quid sit peccatum remittitur, quod nihil aliud est quam peccatum non imputari. Vide

Ar. 7. huius quest.

4. Dialo. c. Glossa ordinaria ibi.

Sermo. 4. in die animarum. com. 10. Ca. 11. a medio illi 9. to.

Vide in Pfal. cum præmiffet, Beati quorum remiffa sunt iniquitates, quasi exponēs subdit, Beatus vir cui non imputauit peccatum Dominus. Impuratur autē peccatum alicui in quantum per ipsum impeditur homo a consecutione vltimi finis, qui est beatitudo æterna, a qua impeditur homo per peccatum, & ratione culpæ, & ratione reatus pænæ. Ratione quidē culpæ, quia cum beatitudo æterna fit perfectum bonum hominis, non compatitur secum aliquam bonitatis minorationem. Ex hoc autem ipso quod aliquis actum peccati commiffit, incurrit quandam boni minorationem in quantum. f. factus est vituperabilis, & indecētiā quandam habens ad tantum bonum. Ex hoc vero quod reus est pænæ, etiam impeditur a beatitudine per se, quæ oēm dolorē & pænā excludit. Fugit. n. ibi dolor & gemitus, vt dicitur Lsa. 3. Vtrūq; in horū aliter impedit in peccato mortali, & aliter in peccato veniali. Nā in peccato mortali patit homo bonitatis minorationē; p priuationē principij ducētis ad finē. f. p priuationē charitatis: sed in peccato veniali patit homo minorationē, & impedimentū per quandā indecētiā actus, quasi impedimento existente in ipso actu quo pergendum erat in finem: saluo tamen principio inclinante. Sicut etiam graue potest impedi, ne perueniat deorsum, vel propter corruptionem grauitatis in ipso, vel propter aliquod impedimētum occurrēs, quo impeditur motus eius ne ad finem naturālē perueniat. Ex parte etiam reatus pænæ est differentia. Nā per peccatum mortale, meretur quasi inimicus effectus pænā exterminantē: per peccatum vero veniale pænā corrigentē. Aliter ergo remittitur peccatum veniale, & aliter mortale. Nam quātum ad culpam, ad hoc quod peccatum mortale non imputetur, oportet quod tollatur impedimentum, quod erat ex corruptione principij per nouam charitatis & gratiæ infusionem. hoc autem non requiritur in peccato veniali, quia charitas manebat: sed oportet quod tollatur impedimētum per aliquem fortem impulsū repugnantem impedimento, quod erat appositū ex obice venialis. Sicut impedimentum quod contingit ex graui corruptione, non potest tolli nisi per iteratam eiusdem generationem: impedimētum vero quod est ex aliquo obice appposito, tollitur per aliquem violentum motum remouentem ipsum obicem. Sic ergo & veniale quantum ad culpam remittitur per feruorem charitatis, mortale vero per gratiæ infusionem. Quantum ad pænā autem peccatum mortale non remittitur, quia habet pænā interminabilem & æternam: peccatum vero veniale remittitur per exsoluōnem pænæ temporalis finitæ. Et hoc quidem quomodo vitrumque possit remitti in hac vita, satis manifeste apparet; sed in futurā vita mortale peccatum nunquā potest remitti quantum ad culpam. Non enim post hanc vitam, anima immutatur. essentiali immutatione per gratiæ & charitatis infusionem de nouo: culpa autem non dimiffa, nec pænā remittitur, vt supra dictum est: sed de peccato veniali quidam dixerūt, quod in habentibus charitatem semper dimittitur in hac vita quantum ad culpam: sed post hanc vitam dimittitur quantum ad pænā, per pænā: s. solutionem. sed hoc quidem satis probabile videtur in his, qui cum vltimæ rationis ex hac vita recedunt. Non enim est probabile, quod aliquis in charitate existens, & cognoscens sibi mortē imminere nō moreretur mori charitatis, & Deū se contra omnia peccata que fecit, etiam venialia, & hoc sufficit ad remissionem venialium quantum ad culpam, & fortassis etiam quantum ad pænā, si sit intensa dilectio: sed quandoque contingit quod aliqui in ipsi actibus peccatorum venialium, vel in proposito venialiter peccandi occupantur somno, vel aliqua passione auferente vsum rationis, & praueniuntur morte antequam possint habere usum rationis. Quibus manifestum est, quod in hac vita peccata venialia non dimittuntur: & tamen propterea non impediuntur per petuo a vita æterna, ad quam nullo modo perueniunt, nisi omnino immunes ab omni culpa effecti. & ideo oportet dicere, quod venialia remittuntur eis post hanc vitam, etiam quantum ad culpam, eo modo, quo remittuntur in hac vita. f. per actum charitatis in Deum repugnantem venialibus in hac vita commissis. Quia tamen post hanc vitam non est status merendi, ille dilectionis motus in eis tollit quidem impedimentum venialis culpæ: nō tamen meretur absolutionem, uel diminutionem pænæ, sicut in hac vita.

Ad 1<sup>m</sup> dicendum, quod remissio venialis peccati in purgatorio quantum ad pænā non est ex parte purgatorij, quia homo patiendo exsoluit quod debet, & ita cessat reatus: sed quantum ad culpam non remittitur per pænā, neque secundum quod actu sustinetur, quia non est meritoria: neque secundum quod requiritur. Nō enim esset motus charitatis quod aliquis detestaretur peccatū veniale propter pænā: sed magis esset motus timoris seruilis vel naturalis. Remittitur ergo in purgatorio veniale, quātum ad culpā virtute gratiæ: non solum secundum quod est in habitu, quia sic compatitur veniale peccatum: sed prout exit in actum charitatis detestantis veniale peccatum.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod nullus potest mereri remissionē futuræ culpæ: potest tamē mereri statum purgatorij, in quo fit sibi culpa remissibilis.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod post mortem non erit aliquis motus nouus voluntatis, qui nō præcessit in hac vita in aliqua radice vel naturæ vel gratiæ. Multi tamē actuales motus voluntatis erūt post hanc vitam, qui non sunt modo, quia alij etiam erunt secundū ea, quæ tunc cognoscunt & experiuntur.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod quando antecedens & consequens alicuius conditionalis sunt simul, quicquid potest stare cum antecedente, potest stare cum consequente: sed quando non sunt simul, hoc non est necessarium. Sequitur enim si animal viuūt & morietur: nō tamen quicquid potest stare cum vita, potest stare cum morte. & similiter non quicquid potest stare cum gratia finali, potest stare cum gloria.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod nō oportet illud quod est medium quātū ad aliquid, esse medium quātū ad omnia. Status ergo purgatorij medius est quidem quantum ad aliqua, inter statum præsentis vitæ, & statum gloriæ: non tamen quantum ad hoc quod sit ibi culpa sine pænā vel pænā sine culpa.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod omnia sacramenta nouæ legis sunt instituta ad conferendum gratiam. Non autem requiritur ad remissionem peccatorum venialium nouæ gratiæ infusio, vt dictum est. & ideo nec extrema vnctio; nec aliquod sacramentum nouæ legis est principaliter institutum cōtra peccata venialia, licet per ea peccata venialia remittantur: sed est instituta extrema vnctio ad reliquias peccatorum tollendas.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod licet ex corruptione corporis sit aliqua causa venialium: non tamē venialia sunt sicut in subiecto in corpore, sed in anima, unde non sunt dispositiones materia: sed formæ.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod illa ratio non cōcludit, quod peccatum veniale in purgatorio nō remittatur: sed quod statim ibi nō remittatur, & hoc satis videt probabile.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod sicut iam dictum est, remissio culpæ non fit per pænā: sed per usum gratiæ, quæ est effectus diuinæ misericordiæ.

Alio modo, secundum aliquam affirmationem, secundum quod dicitur ille vitare peccatum veniale qui vult non peccare venialiter. & quia ista voluntas potest esse ex charitate: ideo vitare peccatum veniale potest esse meritorium vitæ æternæ, sed peccare venialiter nō repugnat charitati, vnde nō meret pænā æternā.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod remissio venialis peccati in purgatorio quantum ad pænā non est ex parte purgatorij, quia homo patiendo exsoluit quod debet, & ita cessat reatus: sed quantum ad culpam non remittitur per pænā, neque secundum quod actu sustinetur, quia non est meritoria: neque secundum quod requiritur. Nō enim esset motus charitatis quod aliquis detestaretur peccatū veniale propter pænā: sed magis esset motus timoris seruilis vel naturalis. Remittitur ergo in purgatorio veniale, quātum ad culpā virtute gratiæ: non solum secundum quod est in habitu, quia sic compatitur veniale peccatum: sed prout exit in actum charitatis detestantis veniale peccatum.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod nullus potest mereri remissionē futuræ culpæ: potest tamē mereri statum purgatorij, in quo fit sibi culpa remissibilis.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod post mortem non erit aliquis motus nouus voluntatis, qui nō præcessit in hac vita in aliqua radice vel naturæ vel gratiæ. Multi tamē actuales motus voluntatis erūt post hanc vitam, qui non sunt modo, quia alij etiam erunt secundū ea, quæ tunc cognoscunt & experiuntur.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod quando antecedens & consequens alicuius conditionalis sunt simul, quicquid potest stare cum antecedente, potest stare cum consequente: sed quando non sunt simul, hoc non est necessarium. Sequitur enim si animal viuūt & morietur: nō tamen quicquid potest stare cum vita, potest stare cum morte. & similiter non quicquid potest stare cum gratia finali, potest stare cum gloria.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod nō oportet illud quod est medium quātū ad aliquid, esse medium quātū ad omnia. Status ergo purgatorij medius est quidem quantum ad aliqua, inter statum præsentis vitæ, & statum gloriæ: non tamen quantum ad hoc quod sit ibi culpa sine pænā vel pænā sine culpa.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod omnia sacramenta nouæ legis sunt instituta ad conferendum gratiam. Non autem requiritur ad remissionem peccatorum venialium nouæ gratiæ infusio, vt dictum est. & ideo nec extrema vnctio; nec aliquod sacramentum nouæ legis est principaliter institutum cōtra peccata venialia, licet per ea peccata venialia remittantur: sed est instituta extrema vnctio ad reliquias peccatorum tollendas.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod licet ex corruptione corporis sit aliqua causa venialium: non tamē venialia sunt sicut in subiecto in corpore, sed in anima, unde non sunt dispositiones materia: sed formæ.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod illa ratio non cōcludit, quod peccatum veniale in purgatorio nō remittatur: sed quod statim ibi nō remittatur, & hoc satis videt probabile.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod sicut iam dictum est, remissio culpæ non fit per pænā: sed per usum gratiæ, quæ est effectus diuinæ misericordiæ.

ARTICVLVS XII.

De remissione peccatorum venialium in hac vita.

De vobis dicitur quod remittitur de remissione peccatorum venialium in hac vita, vt dicitur, vt dicitur.

tur per asperisionem aquæ benedictæ, unctionem corporis, & huiusmodi. & uidetur quod non. Conferre enim gratiam est proprium sacramentorum nouæ legis: sed huiusmodi non dicuntur esse sacramenta. ergo non conferunt gratiam. Non ergo per ea fit remissio alicuius culpæ.

¶ 2 Præter. Peccatum mortale non potest stare simul cū gratia, cum qua tamen potest stare veniale, & sic infusio gratiæ sufficit ad remissionem peccati mortalis: nō autem sufficit ad remissionem peccati venialis. videtur ergo quod plus requiratur ad remissionem peccati venialis quā ad remissionem peccati mortalis: sed per prædicta non potest remitti peccatum mortale. ergo multo minus peccatum veniale.

¶ 3 Præter. Peccatum veniale remittitur per actum charitatis: sed actus charitatis ex præmissis causari non potest, sed ab extrinseco procedit. ergo per prædicta peccatum veniale remitti non potest.

¶ 4 Præter. Huiusmodi æqualiter se habēt ad omnia peccata venialia. Si ergo per ea remittitur unum peccatū veniale, pari ratione remittuntur omnia, & sic si remittuntur quantum ad culpam, frequentissime illi qui sunt absq; peccato mortali possunt dicere, Peccatum non habemus, quod est contra id, quod habemus prima Ioan. 1. & si per huiusmodi remittatur peccatum etiam quantum ad pænā, plurimi statim post mortē ad celū euolabunt, purgatorij pænā non sentientes, quod uidetur inconueniens. non ergo per prædicta peccata venialia remittuntur.

SED CONTRA est, quia nihil in Ecclesiæ obseruantijs agitur frustra: sed in benedictione aquæ fit mentio de remissione culpæ. ergo aliqua culpa per asperisionem aquæ benedictæ remittitur: non autem culpa mortalis. ergo venialis.

RESPONDEO. Dicendum, quod sicut supra dictum est, per feruorem charitatis peccata venialia remittuntur. & ideo quæcūq; nata sunt excitare feruorē charitatis, possunt causare remissionem peccatorum venialium. Actus autem charitatis ad uoluntatem pertinet. Quæ quidē tripliciter ad aliquid inclinatur: aliquando quidem ex sola ratione aliquid demonstrante; aliquando autem ex ratione simul & aliquo interiori instinctu, qui est a causa superiori. f. Deo: aliquando autem cum hoc etiā ex inclinatione habitus inherētis. Sunt quidem quædam, quæ causant remissionē peccati venialis, in quantum inclinant uoluntatem ad feruorē charitatis actū secundum tria prædicta. & sic per sacramenta nouæ legis venialia peccata remittuntur: quia & ratio ea considerat, ut quædam salutes medicinas, & diuina uirtus in eis secretius operatur salutem, & etiam per ea cōfertur habitualis gratiæ donum. Quædam uero sunt, quæ causant remissionem venialis peccati secundum duo prædictorum. Non enim causant gratiam: sed excitant rationem ad aliquid cōsiderandum, quod excitet charitatis feruorem: & etiam pie creditur, quod uirtus diuina interius operetur excitando dilectionis feruorem. & hoc modo aqua benedicta, benedictio pontificalis, & huiusmodi sacramentalia causant remissionem peccati venialis. Quædam uero sunt, quæ causant remissionem venialis peccati solummodo excitando charitatis feruorem, per modū cōsiderationis, sicut oratio dominica, unctio pectoris, & alia huiusmodi.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod nō est necessarium ad remissionem peccati venialis, quod noua gratia conferatur. & ideo potest peccatum veniale dimitti per aliquid, quod non est sacramentum.

Ar. præced. in corp. art. & ad 5. arg.

Lib. 8. c. 82. tom.

D. 39.

In corp. ar.

In corp. ar.

Ar. præced.

In initio huius arti. posita.

AD



Ad 2<sup>m</sup> dicēdū, q̄ habenti vsum liberi arbitrij, nō in funditur noua gratia sine seruoſe charitatis, vnde plu ra requirunt ad remissionē pct̄i mortalis, q̄ venialis.

Ad 3<sup>m</sup> dicēdū, q̄ prædicta cauſant feruorem cha ritatis ipſam voluntatem, inclinando, vt dictum eſt.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, q̄ quāuis huiusmodi æquali ter ſe habeant ad omnia peccata venialia; tamen ſer uor ab eis excitatus non æqualiter ſemper ſe habet ad omnia: ſed quādoque reſpicit aliqua in ſpeciali, & contra ea efficacius operatur. & ſi in generali reſpiciat ea, poteſt contingere quōd non habet eundem effectū in omnibus, eo quōd affectus hominis aliquando ha bitualiter eſt inclinatus ad aliqua peccata venialia cō mittenda, ita. ſ. q̄ ſi in memoria haberentur, nō diſpli cerent, vel forte ſi oportunitas ad eſſet committeren tur. & raro contingit homines in hac mortali vita vi uentes, ab huiusmodi affectibus liberos eſſe, vnde nō poſſumus fiducialiter dicere, Peccatum nō habemus. Eſt etiam homo ad horā per huiusmodi remedia, ab omnibus venialibus immunitatem conſequatur quā tum ad culpam: non tamen ſequitur quōd ſit libera tus quāntū ad totā pœnam, niſi forte ſit tantus ſeruor dilectionis, quōd ſufficiat ad totius pœnæ remiſſionē.

QVAESTIO VIII.

De vitijſ capitalibus.

In quatuor articulos diuiſa.

- ¶ Primo enim quaeritur, vtrum ſint tantum ſeptē capi talia vitia.
- ¶ Secundo, Vtrum ſuperbia ſit ſpecialē peccatum.
- ¶ Tertio, Vtrum ſuperbia ſit in ira ſciſibili.
- ¶ Quarto, Vtrum conuenienter aſſignentur ſpecies ſuperbiæ.

Vtrum ſint tantum ſeptem capitalia vitia.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVAESTIO eſt de vitijſ capitalibus. & primo quaeritur de numero vitiorum capitalium, quot & quæ ſunt, & videtur quōd ſint ſeptē. Dicit enim Grego. 3. Moral. Septem ſunt principa lia vitia. Inanis gloria, inuidia, ira, triſtitia, auaritia, ventris ingluuius, luxuria.

SED CONTRA, capitalia vitia vidētur dici ex quib<sup>9</sup> alia oriuntur: ſed oīa vitia oriūtur ex vno vitio vel ex duobus. Dicitur. n. r. ad Timo. 6. Radix omnium ma lorum cupiditas. & Ecclē. 10. dicitur, Initium omnis peccati ſuperbia. ergo nō ſunt ſeptem vitia capitalia. ſed dicendum quōd Apoſtolus ibi loquitur de cupi ditate, non ſecundum quōd eſt ſpecialē peccatum: ſed ſecundum quōd importat quādam generalem inor dinationem concupiſcentiæ.

¶ 2<sup>a</sup> Sed contra, cupiditas prout eſt ſpecialē peccatū eſt inordinatus appetitus diuitiarum, qui auaritia dicitur: ſed de tali cupiditate ibi loquitur Apoſtolus, q̄ patet ex hoc quōd ibidem dicit, Qui volunt diuites fieri, inci dunt in tētationes, & laqueum diaboli. ergo cupiditas, quæ eſt radix omnium malorum eſt ſpe ciale peccatum.

¶ 3<sup>a</sup> Præter vitia virtutibus opponūtur: ſed ſolum ſunt quatuor virtutes cardinales, vt Ambr. dicit ſuper il lud Luc. 2. Beati pauperes, ergo non ſunt niſi quatuor vitia capitalia.

¶ 4<sup>a</sup> Præter. Ex illo peccato videtur aliud exoriri, ad cuius finem aliud peccatum ordinatur: ſicut ſi aliquis ad ac quirendum pecuniam mentiatur, mendacium ex au ritia oritur: ſed ad finem cuiuſlibet vitij qualibet vi tia ordinari poſſunt. ergo vnum vitium non magis eſt capitale, quā aliud.

¶ 5<sup>a</sup> Præter. Ea quorū vnum naturaliter ex altero oritur, non poſſunt poni æque principalia: ſed inuidia natu raliter ex ſuperbia oritur. ergo inuidia non debet poni vitium capitale conditū ſuperbiæ.

¶ 6<sup>a</sup> Præter. Illa videtur eſſe principalia vel capitalia vi tia, quæ habent fines principales: ſed ſi accipiantur propinqui fines vitiorum multo plures ſunt, q̄ ſeptē. Si autem remoti fines accipiantur, non diſtinguetur gula a luxuria, quorum vtrumque ad delectationē car nis ordinatur tāquā ad finem remotum. Non ergo cō uenienter aſſignantur ſeptem vitia capitalia.

¶ 7<sup>a</sup> Præter. Hæreſis eſt quōdam vitium: ſed in eo qui incurrit hæreſim ex pura ignorantia, non cauſatur hæ reſis ex aliquo prædictorum vitiorum. ergo aliquod vi tium eſt quod non oritur ex præmiſſis, & ſic inſufficiē ter aſſignantur principalia vitia.

¶ 8<sup>a</sup> Præter. Contingit aliquod peccatum ex bona inten tione oriri, vt patet in eo qui ſuratur vt det eleemoſy nam: ſed tale peccatum non procedit ex aliquo prædi ctorum vitiorum. ergo ex præmiſſis vitijſ non oriuntur omnia peccata.

¶ 9<sup>a</sup> Præter. Gula videtur ordinari ad delectabile guſtus, luxuria vero ad delectabile tactus: ſed etiā in alijs ſen ſibus ſunt quædam delectabilia. ergo deberent accipi principalia vitia ſecundum alios ſenſus.

¶ 10<sup>a</sup> Præter. Omnia peccata ad vnum appetitum pertine re videtur, quia voluntas eſt qua peccatur, & recte ui uitur, vt Aug. dicit: ſed motus appetitiuæ uirtutis eſt ab anima ad res. In rebus autem nō inuenitur niſi bo num & malum, ut dicitur in 6. Meta. ergo ſola duo vi tia debent eſſe capitalia, vnum reſpectu boni, & aliud reſpectu mali.

¶ 11<sup>a</sup> Præter. Voluntas, ad quam pertinet peccatū, eſt ap petitus intellectualis, qui videtur eſſe rerū in uniuersali, eo quōd ſequitur apprehenſionē intellectus quæ eſt uniuersalis: ſed uniuersalia in genere appetitus ſunt bonum & malum, quæ non ſunt in genere: ſed ſunt genera aliorum, ut dicitur in Prædicamentis. ergo vitia capitalia non debent diſtingui ſecundum ali qua particularia bona, uel mala: ſed ſolū in generali, ut ſint duo ſecundum differentiam boni & mali.

¶ 12<sup>a</sup> Præter. Malum pluribus modis contingit q̄ bonū: quia bonum contingit ex una & tota cauſa: malum autem ex ſingularibus defectibus, ut Diony. dicit 4. capite de diu. nomi. ſed videtur quatuor peccata ca pitalia ſumi ſecundum aliquem ordinem ad bonum, ſicut gula & luxuria reſpiciunt bonum delectabile, auaritia bonum utile, ſuperbia bonū honeſtum, quia bonis operibus inſidiatur ut pereat, ut Auguſt. dicit. ergo alia vitia capitalia debent eſſe plura quā tria.

¶ 13<sup>a</sup> Præter. Diuerſorum generum diuerſa ſunt princi pia, ut dicitur in 1. Meta. ſed finis in operabilibus & appetibilibus eſt ſicut principij in ſpeculatiuis, ut di citur in 7. Ethico. ergo non poſſunt diuerſa genera vi tiorum reduci in finem unius uitij. & ſic ex uno vitio non poſſunt plura oriri.

¶ 14<sup>a</sup> Præter. Si vnum vitium ex alio oritur, quaſi ad eius finem ordinatur, ſequetur quōd idem ſit finis utriuſ que vitij. Aut ergo ſecundum eandem rationem, aut ſecundum aliam & aliam. Si ſecundum aliam rationem non

non erit dicendus vnus finis: ſed plures, quia multi tudo & diuerſitas obiectorum reſpondentium poten tijs habitibus & actibus animæ, magis conſiderat ſecundum rationes obiectorum, quā materialiter ſecundum ipſas res. & ſic vnum non ordinabitur ad finem alterius: ſed vtrumque per ſe habebit ex quo ſuum finem. Si autem idem ſecundum eandem ratio nem ſit finis vtriuſque vitij, ſequetur quōd ambo vi tia ſint vnum ſecundum ſpeciem: ſicut in naturalibus, quæ habent vnā formam ſunt vnus ſpeciei. Finis. n. dat ſpecie in moralibus, ſicut forma in naturalibus, & ſic non erit origo vitij ex vitio: ſed magis quædam vnio vitiorum. non ergo debent poni prædicta tam quā vitia capitalia.

¶ 15<sup>a</sup> Præter. Philo. dicit in 6. Ethi. quōd ſi aliquis mœ chatur vt furetur, non eſt mœchus: ſed fur. & ſic vide tur quōd quando aliquod vitium ordinatur ad finem alterius vitij, quōd tranſeat in ſpeciem eius. Nō ergo ſecundum hoc, vitium ex vitio orietur.

¶ 16<sup>a</sup> Præter. Super illud Pſalm. 18. Emundabor a deli cto maximo: dicit gloſſa quōd delictum maximum eſt ſuperbia, qua qui caret, omni vitio caret. Ex quo vide tur quōd ſuperbia ſit vitium commune: ſed cōmune non diuiditur contra proprium. ergo non debet ſu perbia poni vitium capitale cōdiuiſum ab alijs, ſicut a quibuſdam ponitur.

¶ 17<sup>a</sup> Præter. Super illud Roma. 7. Concupiſcentiam ne ſciebam, niſi lex diceret, Non concupiſces: dicit Glo. Bona eſt lex quæ dum concupiſcentiam prohibet, om ne malum prohibet. & ſic etiam videtur quōd concu piſcentia ſit vitium commune. Non ergo debet poni ſpecialiter cupiditas, ſeu auaritia vnum de ſeptem vitijſ capitalibus.

¶ 18<sup>a</sup> Præter. Vitia capitalia dicuntur quæ habent fines principales, ſicut dictum eſt: ſed diuitij quæ ſunt finis auaritiæ, non habent rationem finis principalis: quia non appetuntur, niſi ſicut vitales & relatæ ad aliud. vn de Philoſoph. probat in 1. Ethico. quōd in diuitijſ non poſſit eſſe felicitas. ergo auaritia non debet poni capitale vitium.

¶ 19<sup>a</sup> Præter. Paſſiones animæ ad peccata inclināt. vnde & dicuntur paſſiones peccatorum Rom. 7. ſed prima paſſionum eſt amor, ex qua omnes affectiones animæ oriuntur, vt Aug. dicit 14. de ci. Dei. ergo amor in ordi natus debet maxime poni vitium capitale, præſertim cum Auguſt. in eodem libr. dicat, quōd amor ſui vſ que ad contemptum Dei facit ciuitatem Babylonis.

¶ 20<sup>a</sup> Præter. Quatuor ponuntur principales animæ paſ ſiones. ſ. gaudium & triſtitia, ſpes & timor, vt patet per Aug. 14. de ci. Dei: ſed inter ſeptem vitia capitalia inueniuntur aliqua ad gaudium ſeu lætitiā pertine re, ſicut eſt gula & luxuria: quædam etiam pertinent ad triſtitiā, vt accidia & inuidia. ergo etiam aliqua vitia capitalia debent poni pertinere ad ſpem & timorem, præcipue cum ex ſpe aliqua vitia oriuntur. Di citur enim quōd ſola ſpes facit vſurarium. & ſimili ter ex timore aliqua oriuntur: quia ſuper illud Pſalm. 79. In cenſa igni & ſuffoſſa, dicit Auguſt. quōd omne peccatum oritur ex amore male inflammante, & ex ti more male humiliante.

¶ 21<sup>a</sup> Præter. Ita non ponitur paſſio principalis. ergo vi detur quōd nec vitium capitale deberet poni.

¶ 22<sup>a</sup> Præter. Principali virtuti principale vitium oppo nitur: ſed charitas eſt principalis virtus quæ & mater & radix virtutum dicitur, cui opponitur odium. ergo odium deberet poni vitium capitale.

¶ 23<sup>a</sup> Præter. Prima Ioan. 2. dicitur, Omne quod eſt in mundo aut eſt concupiſcentia carnis, aut eſt concupi ſcentia oculorum, aut ſuperbia vitij: ſed aliquis mun danus dicitur uel in mūdo, eſſe propter peccatum. er go iſta tria ſolum debent poni vitia capitalia.

¶ 24<sup>a</sup> Præter. Aug. in Homi. de igne purgatorij dicit plu ra eſſe capitalia peccata, quæ ſunt ſacrilegia, homici dia, adulteria, fornicatio, falſum teſtimonium, rapina, furta, ſuperbia, inuidia, auaritia, & ſi longo tempore teneatur iracundia, & ebrietas ſi aſſidua ſit. & habe tur in decretis di. 2. 6. c. Si quis. Videtur ergo prius po ſita vitia ſeptem capitalia, inconuenienter aſſignata.

RESPON. Dicendum, q̄ capitale vitium a capite dicitur. Caput autē tripliciter ſumit. Dicitur. n. primo caput, quōddam animalis membrū, & ſic ſumitur 1. ad Corinth. 11. Omnis uir orans, aut prophæans uela to capite deturpat caput ſuū. & quia caput eſt quod dam principium animalis, inde deriuatum eſt nomen capitis ad ſignificandum ſecundo omne principium, ſecundum illud Tren. 4. Diſperſi ſunt lapides ſanctua rij in capite omnium platearum eius: & Eze. 1. 6. Ad omne caput uicē edificati ſignum prostitutionis tuæ. Tertio modo caput ſignificat principem & rectorē populi: nam & alia membra corporis a capite quodā modo reguntur, & hoc mō ſumitur caput 1. Reg. 1. 5. Cum eſſes paruulus in oculis tuis, caput in tribubus Iſrael factus eſt. & Amos 6. Capita populorum pom patice ingredientes domū Iſrael. & ſm has tres ſignifi cationes capitis pōt dici vitij capitale. Dicitur enim quandoq; capitale vitij a capite ſecundum quōd eſt membrum corporis, & ſecundum hoc dicitur pecca tum capitale quod punitur pœna capitis: ſic autem nō loquimur hic de vitijſ capitalibus, ſed ſecundum q̄ ca pitalē dicitur a capite prout ſignificat principium. un de Greg. vitia capitalia, principalia nominat. Sciendū eſt autem, quōd unum peccatum ex alio poteſt oriri quatuor modis. primo quidem ex parte gratiæ ſubtra ctæ, per quam homo retrahitur a peccato, ſecundum il lud 1. Ioan. 3. Omnis qui natus eſt ex eo non peccat, quia ſemen Dei manet in eo. & ſecundum hoc primū peccatum, quod gratia priuat, eſt cauſa peccatorū ſub ſequentium gratiæ priuationem, & quodlibet pecca tum poteſt ex quolibet cauſari. hic autem modus cau ſandi eſt per remotionem prohibentis. Remouens au tem prohibens eſt mouens per accidens, ut dicitur in 8. Phyiic. Nulla autem ars neque doctrina conſiderat cauſas per accidens, ut dicitur in 6. Meta. unde ſecun dum iſtum modum cauſæ uel principij, non aſſignantur vitia capitalia. Secundo modo, unum peccatū cau ſat aliud per modum inclinationis, inquantū. ſ. ex præ cedenti peccato cauſatur diſpoſitio uel habitus incli nans ad peccandum, & ſecundum iſtum modum ori ginis, omne peccatum cauſat aliud ſibi ſimile in ſpe cie, & ideo nec ſecundum hunc modum originis di cuntur peccata capitalia. Tertio modo, unum pecca tum cauſat aliud ex parte materiæ, inquantū. ſ. unum peccatū miniſtrat materiā alterius, ſicut gula miniſtrat materiā luxuriæ, & auaritia diſſenſioni: ſed nec ſecun dū hunc modū originis dicuntur vitia capitalia, quia quod miniſtrat materiā peccato, non eſt cauſa peccati in actu: ſed in potentia & occaſionaliter. Quarto mō, unū peccatū cauſat aliud ex parte finis, inquantū. ſ. pp finē unius peccati committit homo aliud peccatum: ſicut auaritia cauſat fraudem, quia homo ad hoc frau dē cōmittit, ut pecuniā lucratur, & ſm hoc peccatū cauſatur a peccato in actu & formaliter. & ideo ſm iſtum

Serm. 4. in die anima rū aliquan tū a prin cipio 10. 10.

diſt. 25. cap. vñ oratiū a medio il lius. 1. 2. q. 84. arti. 4.

3. 1. moral. c. 31. in anti quis, in vo uis vero ca. 17.

Lib. 8. com. 23. tom. 2. Lib. 6. com. 4. tom. 3.

Li. 31. c. 31. in antiquis exemplari bus, i notis aut. c. 17.

Li. 5. in Lu. in ſic. de ſer mone Ieſu & probatū beatitud. a medio illi 10. 10.

Lib. 5. ca. 2. paulo a pri cipio tom. 5.

Gloſſa ordit. ſuper illud concup. ne ſciebam eſſe peccatum.

In argu. 6. Li. 1. ca. 5. tom. 5.

Li. 14. ca. 7. & 8. tom. 5. Lib. 14. cap. vlt. tom. 5.

Li. 14. c. 3. 7. & 8.

Li. 79. vi. de etiā glo. ordinaria.

Li. 7. c. 1. m. c. 10.

Li. 12. com. vit. tom. 3. Lib. 31. moral. ca. 3. in li. antiquis, & 17. in nouis.

Istum modum originis dicuntur vitia capitalia, ita quod ad hoc etiam conuenit tertia significatio capitis. Manifestum est enim, quod princeps ordinat sibi subiectos ad finem suum: sicut exercitus ordinatur ad finem ducis, ut dicitur in 1. 1. Meta. Vnde secundum Gregorium, vitia capitalia sunt quasi duces, & vitia quae ex eis oriuntur sunt quasi exercitus. Quod autem vnum peccatum ordinatur ad finem alterius, potest dupliciter contingere. Vno modo ex parte ipsius peccantis, cuius voluntas est prior ad finem vnius peccati quam alterius: sed hoc accidit peccatis, unde secundum hoc non dicuntur aliqua vitia capitalia. Alio vero modo dicuntur ex ipsa habitudine finium, quorum vnus habet quandam conuenientiam cum alio, ita quod vt in pluribus ad ipsum ordinatur: sicut deceptio quae est finis fraudis ordinatur ad pecunias congregandas, quod est finis auaritia. & secundum hoc oportet capitalia vitia assumere. Illa ergo dicuntur capitalia vitia, quae habent quosdam fines principaliter secundum se appetibiles, vt sic ad huiusmodi fines alia vitia ordinantur. Est autem considerandum, quod eiusdem rationis est quod aliquis prosequatur bonum & fugiat malum oppositum: sicut gulosus quaerit delectabile in cibis, & fugit tristitiam quae est ex absentia ciborum, & simile est in alijs vitijs. Vnde vitia capitalia possunt conuenienter distingui secundum differentiam boni & mali: ita scilicet vbi quod occurrit specialis ratio appetibilis vel fugibilis, ibi est vnum vitium capitale ab alijs distinctum. Est ergo considerandum, quod bonum secundum propriam rationem attrahit ad se appetitum: sed quod appetitus refugiat aliquod bonum, est secundum aliquam specialem rationem consideratam circa huiusmodi bonum. Vnde oportet secundum huiusmodi rationes considerari alia peccata capitalia ab illis, quae ordinantur ad aliquod bonum prosequendum. Bonum autem hominis est triplex, scilicet bonum animae, bonum corporis, & bonum exteriorum rerum. Ad bonum ergo animae, quod est bonum imaginatum, scilicet excellentia honoris & gloria, ordinatur superbia, vel inanis gloria. Ad bonum autem corporis, pertinens ad conseruationem indiuidui, quod est cibus, ordinatur gula: ad bonum vero corporis pertinens ad conseruationem speciei, sicut est in venereis, pertinet luxuria: ad bonum autem exteriorum rerum, pertinet auaritia. Quod autem aliquod bonum effugiat, hoc est in quantum est impeditiuum alicuius boni inordinate concupiti. In quod quidem bonum secundum se est impeditiuum, duplicem motum habet appetitus, scilicet motum fugae, & motum in surrectionis contra ipsum. Quantum ergo ad motum fugae, sumuntur duo vitia capitalia, prout bonum impeditiuum boni cupiti consideratur in ipso vel in alio. In ipso quidem, sicut bonum spirituale impedit quietem vel delectationem corporalem, & sic est accidia, quae nihil est aliud quam tristitia de aliquo bono spirituali, prout est impeditiuum boni corporalis: in alio vero, secundum quod bonum alterius impedit propriam excellentiam, & sic est inuidia, quae est dolor alieni boni: in surrectione vero contra bonum, importat ira. Ad primum ergo dicendum, quod sicut in virtutibus consideratur duplex finis, scilicet finis vltimus & communis qui est felicitas, & finis proprius, qui est bonum proprium vniuscuiusque virtutis: ita etiam in vitijs possunt accipi fines proprii vitijs, secundum quod sumuntur vitia capitalia, vt dictum est: potest etiam accipi finis vltimus & communis, quod est proprium bonum. Ad hoc enim ordinantur omnes fines dicti capitalium vitijs, sed proprium bonum non habet quod sit finis vitijs, nisi secundum quod inordinate appetit. Appetitus autem inordinate secundum quod appetitur pro

In corp. art.

ter ordinem diuinae legis. Vnde & in omni peccato dicitur esse duo, scilicet conuersio ad commutabile bonum, & auersio a bono incommutabili. Sic ergo ex parte conuersionis ponitur principium omnium peccatorum cupiditas quaedam generalis, quae est inordinatus appetitus proprii boni: ex parte vero auersionis ponitur principium peccatorum quaedam generalis superbia, secundum quod homo non subicit se Deo, unde dicitur Eccle. 10. quod initium superbiae hominis est apostatare a Deo. Sic ergo cupiditas & superbia, secundum quod in quadam generalitate sumuntur non dicuntur quidem vitia capitalia, quia non sunt specialia vitia: sed dicuntur radices quaedam vel initia vitijs, sicut si diceretur, quod appetitus felicitatis est radix omnium virtutum: potest tamen dici quod etiam cupiditas, & superbia secundum quod sunt specialia peccata, habent quidem communitatem generalem super omnia peccata secundum rationem finium. Nam finis auaritia se habet ad fines omnium aliorum, ut quoddam principium, in quantum per diuitias potest homo acquirere omnia, quae alia vitia cupiunt, nam pecunia uirtute omnia homini appetibilia continet, secundum illud Eccle. 10. Pecuniae obediunt omnia. Finis autem proprius superbiae, scilicet excellentia honoris & gloria, est sicut terminus omnium hominum finium: nam ex multitudine diuitiarum, & ex hoc quod fruitur quibusdam cupitis, potest homo ad ipsi honorem uel gloriam, & quae in uia executionis unum istorum finium sit sicut principium, & aliud ut terminus aliorum finium: non tamen propter haec sola, duo haec vitia debent poni capitalia, quia non ad solos hos fines principaliter intentio appetitus ordinatur. & per hoc patet solutio ad secundum.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod uirtus constituitur ex hoc, quod ordo rationis ponitur in ui appetitiua: uirtus autem conseruat ex hoc, quod motus appetitiuus ab ordine rationis recedit. Non autem secundum idem, ordo rationis ponitur in appetitu, & appetitus recedit ab ordine rationis, unde licet uirtus opponatur uicio: non tamen oportet quod principium uitijs opponatur principali uirtuti, quia non est eadem ratio originis uirtutis & uitijs.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod ex dispositione hominis peccatis potest contingere, quod quodlibet uicium ad finem cuiuslibet ordinetur: sed secundum habitum obiectorum, uel finium quam habent adinuicem, quaedam determinate a quibusdam oriuntur, quae uita frequentius procedunt. In consideratione autem morali attenditur id, quod est ut in pluribus: sicut & in consideratione naturali.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod ex his quae dicta sunt, patet quod in inuidia ut in pluribus, ex superbia oritur, propter hoc, nam homo maxime tristatur de bono alterius, quia est propria excellentia impeditiuum: sed quia inuidia habet speciale rationem in suo motu, ut scilicet refugiat bonum, propter hoc ponitur seorsum a superbia uicium capitale.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod vitia capitalia accipiuntur secundum fines propinquos, non quidem omnium specialium peccatorum: sed quod quodammodo, ex quibus ut in pluribus nata sunt alia peccata oriri. & 16<sup>m</sup> est gula distinguenda a luxuria, quia alterius rationis est delectatio, quae est obiectum gulae, & quae est obiectum luxuriae.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod quatuor uidentur ad defectum cognitionis pertinere, scilicet nescientia, ignorantia, error, & haeresis. Inter quae nescientia est communis, quia importat simplicem carentiam scientiae: unde & in angelis Dionysius, quandam nescientiam ponit ut patet in 6. cap. Eccle. hierar. ignorantia uero est quaedam nescientia eorum, scilicet quae homo natus est scire, & debet. Error uero supra ignorantiam addit applicationem mentis ad contrarium ueritatis: ad errorem enim pertinet approbare falsa pro ueris; sed haeresis supra errorem addit aliquid, & ex parte

D. 114.

In solutioe precedenti.

Li. 3. ex ca. 10. tom. 5.

D. 114.

D. 114.

Ca. 7. et Hierarchia a medio.

Li. 3. ex ca. 10. tom. 5.

parte materiae, quia est error eorum quae ad finem pertinent, & ex parte errantis, quia importat pertinaciam quae sola facit haereticum: quae quidem pertinacia ex superbia oritur. Magna enim superbia est, ut homo sensum suum praferat ueritati diuinitus reuelatae. Haereticus ergo ex simplici ignorantia proueniens: si sit peccatum, ex aliquo praedictorum vitijs exoritur. Imputatur enim homini ad peccatum, si non curat addiscere ea quae scire tenetur, videtur autem hoc ex accidia prouenire ad quam pertinere refugere spirituale bonum, in quantum est impeditiuum boni corporalis.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod ista vitia capitalia dicuntur, quia ex eis ut in pluribus alia vitia oriuntur: licet quaedamque aliquod uicium etiam ex bono oriatur. Et tamen potest dici, quod etiam quaedam aliquis furatur ut det eleemosynam, hoc etiam peccatum quodammodo ex aliquo capitalium oritur: procedit enim hoc ex ignorantia aliqua, vel errore quod malum faciat propter bonum. Ignorantia autem vel error ad accidiam reducitur, ut dictum est.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod luxuria & gula respiciunt delectationem tactus. Gulosus enim non dicitur aliquis ex hoc, quod delectatur in sapore cibi: sed in sumptione eius quasi tactu delectatus, ut Philosophus dicit in 3. Ethic. Delectationes autem aliorum sensuum non sunt fines principales. Reseruantur enim vel ad cognitionem ueritatis, sicut in hominibus: vel ad delectabilia tactus, sicut in alijs animalibus. Canis enim sentiens leporem, non delectatur in odore: sed in cibo quem expectat. Et ideo secundum delectationes aliorum sensuum non sumuntur aliqua vitia capitalia.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod bonum & malum in rebus inuenitur secundum diuersas conditiones: vnde non oportet quod solus vnus uicium capitale ad bonum ordinetur.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod sub vno communi uicium generali possunt sumi multa uicium specialia: sicut sub vno genere generalissimo sumuntur genera subalterna, quae etiam subintellectum cadunt: Sic etiam appetitus intellectiuis potest ferri in diuersas bonorum species diuersimode.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod peccata non distinguuntur secundum differentiam boni & mali: quia idem peccatum circa aliquod bonum & circa malum oppositum esse potest, ut dictum est.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod ea quae sunt diuersorum generum quasi generalissimorum, sunt diuersa principia secundum rem: licet sint eadem secundum analogiam, ut dicitur in 10. Metaphy. Sed ea quae continentur sub vno genere generalissimo, licet sint in diuersis generibus subalternis, possunt habere eadem principia secundum communitatem illius generis. Et hoc modo aliqua vitia diuersorum generum possunt reduci in idem principium, quod est finis habes aliquam communem rationem originis.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod quando vnum peccatum ordinatur ad finem alterius peccati idem, & secundum eandem rationem, est finis vnijsque peccati: sed non eodem ordine, quia vnus est finis proximus, alterius remotus. Vnde non sequitur quod ambo vitia sint vnus speciei: quia moralia non recipiunt speciem a fine remoto, sed a fine proximo.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod aliquis non denominatur fur vel mœchus ex actu vel passione: sed ex habitu, sicut de iusto & iniusto, ut Philosophus dicit in 5. Ethic. In rebus autem hominis prouenit ex habitu. Et ideo quaedam aliquis furatur ut mœchetur, committit quidem actu peccatum furti: sed tamen intentio procedit ab habitu. Et ideo non denominatur fur: sed mœchus.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod sicut dictum est, superbia dupliciter accipi potest. Vno modo, secundum quod importat quaedam rebellionem ad legem dei: & sic est vniuersalis radix omnium peccatorum, ut Gregorius dicit, unde non enumerat eam inter vitia capitalia, sed in anam gloriam. Alio modo potest accipi superbia secundum quod est inordinatus appetitus cuiusdam excellentiae. Et sic ponitur vitium capitale alijs codiuisum. Et quia ad huiusmodi excellentiam maxime videtur pertinere humana gloria, ideo Gregorius loco huius superbiae specialis, inanem gloriam ponit.

Et similiter dicendum est ad 17. Quia etiam concupiscentia ibi accipitur secundum quod est radix generalis.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod diuitia ex hoc, quod habent rationem boni uilis deficiunt quidem a ratione principalis finis: sed hic defectus recompenfatur propter generalem utilitatem diuitiarum, quae quodammodo uirtute continent omnia appetibilia mundana.

Ad 19<sup>m</sup> dicendum, quod sicut Philosophus dicit in secundo Retho. amare est uelle bonum alicui. In hoc ergo quod homo appetit sibi quae cuique bona videtur amare seipsum. Et ideo amor sui ipsius non ponitur seorsum, vel radix peccati uel etiam vitium capitale: quia omnes radices, & capita vitijs includunt inordinatum sui amorem.

Ad 20<sup>m</sup> dicendum, quod timor & spes sunt passionibus irascibilis. Omnes autem passionibus irascibilis deriuantur a passionibus concupisibilis. Et ideo prima capita vitijs non sumuntur penes timorem & spem: sed magis penes delectationem & tristitia. Quae uis enim aliqua vitia ex timore & spe oriuntur: tamen etiam ipse timor & spes ex alijs oriuntur, scilicet ex amore vel cupiditate alicuius boni.

Ad 21<sup>m</sup> dicendum, quod ira importat quendam specialem motum, scilicet in surrectionem contra aliquid. Et ideo licet etiam iste motus ex alijs oriatur: tamen quia habet aliam specialem rationem praeter alios motus ponitur seorsum vitium capitale.

Ad 22<sup>m</sup> dicendum quod vitium principale, non dicitur per oppositionem ad uirtutem principale. Et ideo non oportet, quod odium sit vitium principale: quamuis charitas sit uirtus principale.

Ad 23<sup>m</sup> dicendum, quod per illa tria quae Ioannes ponit importantur primae quaedam origines, & radices peccatorum, scilicet superbia & cupiditas, nam sub cupiditate generali continetur & concupiscentia carnis, & concupiscentia oculorum.

Ad 24<sup>m</sup> dicendum, quod Augustinus nominat capita vitia quae sunt plebenda poena capitis. Sic enim idem est vitium capitale quod peccatum mortale.

ARTICVLVS II.

Quaeritur de superbia. Vtrum sit speciale peccatum.

Secundo quaeritur de superbia, vtrum sit speciale peccatum. Et videtur quod non. Omne enim speciale peccatum corrumpit determinatam uirtutem, & potentiam animae: sed superbia corrumpit omnes uirtutes, & omnes potentias animae. Dicit enim Gregorius, Superbia nequaquam vnus uirtutis extinctione contenta per cuncta animae membra se erigit, & quasi generalis ac pestifer morbus corpore omnem corrumpit. Et Isidorus dicit in libro de Summo bono, quod est ruina omnium uirtutum. ergo superbia non est speciale peccatum.

Præterea praesertim voluntatem suam uoluntati superioris. Quod dicitur S. Tho. Vrioris

In corp. art. Et D. 304. lib. 31. Moral. ca. 3. in antiquis ex emp. in nouis vero ca. 17. Loco nunc citato. D. 303.

Li. 2. in principio to. 3.

D. 302.

Li. 34. c. 19. circa princ.

Li. 2. ca. 28. a medio illius



rioris, est superbitre. sed quicumque peccat mortaliter præfert voluntatem suam voluntati superioris scilicet Dei. ergo superbit. Omne ergo peccatum est superbia, & sic non est speciale peccatum. Sed dicendum, quod superbia in quantum est amor propriæ excellentiæ, sic est speciale peccatum, in quantum autem importat contemptum Dei, sic est generale peccatum.

¶ 3 Sed contra, Omne peccatum speciale habet propriam materiam, sicut gula cibos, luxuria venerea, auaritia diuitias. Sed superbia in quantum est amor propriæ excellentiæ, non habet propriam materiam, quia sicut Grego. dicit. 34. Moralium, Alter erigitur auro, alter colloquitur in infimis & terrenis, alterque caelestibus virtutibus. ergo superbia secundum quod est amor propriæ excellentiæ non est speciale peccatum.

¶ 4 I T E M, videtur quod nec sit generale, secundum quod importat Dei contemptum, Quicumque enim peccat ex infirmitate vel ignorantia, non peccat ex contemptu: sed multi ex ignorantia vel infirmitate peccantes mortaliter peccant. Non ergo omne peccatum mortale est ex contemptu: & ita superbia secundum quod importat contemptum Dei, non est generale peccatum.

¶ 5 Præter. Generali malo non opponitur speciale bonum, sed generale: sed contemptui Dei opponitur speciale bonum, quod est reuerentia Dei pertinentis specialiter ad donum timoris, ergo contemptus Dei non est generale peccatum, & per consequens neque superbia secundum quod importat Dei contemptum. Et sic prædicta distinctio cessat.

¶ 6 Præter. Illud quod perficit omnia peccata in ratione malitiæ est generale peccatum: sed superbia est huiusmodi, vt Gregor. dicit super Ezech. ergo superbia est generale peccatum.

¶ 7 Præter. Peccata distinguuntur secundum obiecta, sicut & virtutes: sed superbia habet idem obiectum cum aliis peccatis, puta cum inuidia quæ dolet de bono alieno quærens excellentiam propriam, & cum inani gloria quæ appetit excellentiam in favore humano, & cum ira quæ appetit vindictam pertinentem ad quandam excellentiam victoriæ. ergo superbia non est speciale peccatum ab aliis distinctum.

¶ 8 Præter. Illud sine quo nullum peccatum esse potest, est generale omnibus peccatis: sed superbia est huiusmodi. Dicit enim August. in libro de Natura & gratia, q. sine superbia appellatio nullum peccatum inuenitur. Et Prosper. dicit in libro de vita contemplatiua, q. nullum peccatum absque superbia potest vel potuit esse aut potest. ergo superbia est peccatum generale.

¶ 9 Præter. Illud quod conuertitur cum omni peccato, est peccatum generale: sed superbia est huiusmodi: dicit enim August. in libro de Natura & gratia, quod ita superbit peccare est, quæ peccare superbitre. ergo superbia est generale peccatum.

¶ 10 Præter. Super illud Ecclesia. 10. Initium peccati hominis apostatare a Deo, dicit glossa: Non est maior apostasia quam recedere a Deo, quæ merito superbia dicitur. Sed quicumque peccat mortaliter, recedit a Deo. ergo superbit: & sic superbia est generale peccatum.

¶ 11 Præter. In eodẽ capitulo dicit alia glossa, Cauentis cupiditate & superbia, non duo mala sed vnum, ergo superbia non est peccatum speciale ab alijs distinctum.

¶ 12 Præter. Super illud Job. 33. Vt auertat hominem ab iniquitate dicit glossa contra conditionem superbitre, est eius præcepta peccato transcendere. Sed quicumque peccat, transgreditur Dei præcepta: dicit. n. Aug. 20. contra Faustum, q. peccatum est dici vel factum

vel concupitum contra legem æternam. ergo quicumque peccat, superbit, & omne peccatum est superbia.

¶ 13 Præter. Ansel. dicit q. anima ex necessitate appetit proprium bonum. Quod autem sit ex necessitate non est peccatum. ergo superbia non est peccatum, & ita non est speciale peccatum.

¶ 14 Præter. Si esset speciale peccatum, esset vnum de septem vitijs principalibus. Sed Irido. in libro de Summo bono non ponit superbia inter septem vitia principalia: sed loco eius ponit inanem gloriam. ergo superbia non est speciale peccatum.

¶ 15 Præter. Aug. dicit in libro. de libero arbitrio, quod superbia est amor proprii boni: sed hoc est commune in omni peccato. ergo superbia est generale peccatum.

¶ 16 Præter. Illud quod est formale in omnibus peccatis, non est speciale peccatum: sed superbia est huiusmodi. Dicit enim August. in libro de Libero arbitrio quod peccare est sperto bono incommutabili, bonis commutabilibus adherere. Quorum primum, scilicet spertare bonum incommutabile, pertinet ad auersionem quæ est formale in omni peccato: sicut conuersio ad Deum, quæ est per charitatem: est formale in virtutibus. Spertare autem Deum ad superbia pertinet. ergo videtur quod superbia sit generale peccatum.

¶ 17 Præter. Nihil quod est ex ordinatione diuina est peccatum: sed superbia est ex ordinatione diuina. Dicitur enim Isaiæ. 60. ponam te in superbia seculorum vbi glossa Hieronymi dicit. quod est superbia bona & mala. Et procerbiorem. 8. dicit sapientia, Mecum sunt diuitiæ & gloria, opes superbiæ & iustitia. ergo superbia non est speciale peccatum.

S E D C O N T R A est, quod August. dicit in libro de Natura & gratia, Quærat, & inueniet secundum legem Dei superbia esse peccatum, multum discretum ab alijs vitijs.

¶ 2 Præter. Ibidem dicitur, quod multa peccata sunt, quæ non sunt superbiæ, ergo superbia non est generale peccatum.

¶ 3 Præter. Nullum peccatum generale habet aliud peccatum prius se: sed superbia habet aliud peccatum prius se, dicitur. n. Ecclesiæ. 10. Initium superbiæ hominis apostatare a Deo. ergo superbia non est generale peccatum.

¶ 4 Præter. Omne peccatum alijs conditum est speciale peccatum: sed superbia est huiusmodi, vt patet prima Ioannis secundo, Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbiæ vitæ. ergo superbia est speciale peccatum.

¶ 5 Præter. Quodcumque peccatum habet specialem actum est speciale peccatum: sed superbia est huiusmodi, quia vt August. dicit in libro de Natura & gratia, superbia sola in bonis factis cauenda est. Et Greg. dicit quod superbia prima recedit a Deo, vltima redit, ergo superbia est speciale peccatum.

¶ 6 Præter. Quod per superabundantiam dicitur, vni soli conuenit: sed superbia est maximum peccatum, vt glossa dicit super illud. Psal. Emundabor a delicto maximo. ergo superbia est speciale peccatum.

R E S P O N. Dicendum, quod ad huius questionis euidentiã, oportet videre quid sit peccatum superbiæ, vt sic postmodum videri possit, an sit speciale peccatum. Est ergo considerandum, quod omne peccatum fundatur in aliquo appetitu naturali: & quia homo quolibet naturali appetitu appetit diuinam similitudinem, in quantum omne bonum naturaliter desideratum, est quædam similitudo bonitatis diuinæ: ideo Augustinus dicit in secundo Confessionum Deo loquens, Fornicatur anima, scilicet peccando,

peccando cum auertitur abs te, & quærit extra te ea quæ pura & liquida non inuenit, nisi cum redit ad te. sed quia ad rationem pertinet dirigere appetitum, & præcipue secundum quod est lege Dei informata: ideo, si appetitus feratur in aliquod bonum naturaliter desideratum secundum regulam rationis, erit appetitus rectus & virtuosus: si vero transcendat regulam rationis, vel ab eo deficiat, erit vitiosus peccatum. Sicut appetitus sciendi est homini naturalis. Vnde si sciendi intendat secundum quod recta ratio dicitur, erit virtuosus & laudabile, si vero transcendat aliquis regulam rationis, erit peccatum cariositatis: si vero deficiat, erit peccatum negligentie. Inter alia autem quæ homo desiderat vnum est excellentia. Nature enim est non solum homini, sed etiam vnicuique rei, vt perfectio in bono concupito desideret, quæ in quadam excellentia consistit. Si quidem ergo appetitus excellentiam appetit secundum regulam rationis diuinitus informatam, erit appetitus rectus, & ad magnanimitatem pertinet, secundum illud Apostoli secundæ ad Corinthios. 10. Nos autem non in immensum gloriamur quasi in aliena gloria, sed secundum regulam qua mensus est nobis Deus. Si autem aliquis ab hac regula deficiat, incurret pusillanimitatis vitium: si vero excedat erit vitium superbiæ, sicut ipsum nomen demonstrat. Nam nihil aliud est superbitre, quam superexcedere propriam mensuram in excellentiæ appetitu. Vnde August. dicit in 14. de Ciuit. Dei, quod superbia est peruersa celsitudinis appetitus. Et quia non est eadem mensura omnium, ideo contingit quod aliquid non imputatur vni ad superbiã, quod alteri imputaretur. Sicut Episcopo non imputatur ad superbiã, si exerceat ea quæ ad propriam excellentiam pertinent: imputaretur autem hoc ad superbiã clericis vel simplicibus sacerdotibus, si ea quæ sunt Episcopi attentaret. Sic ergo excellentia habet propriam rationem cuiusdam determinati appetibilis, quamuis materialiter inueniatur in multis: vnde manifestum est superbiã esse speciale peccatum. Actus enim & habitus distinguuntur specie secundum formales obiectorum rationes. vnde & August. sigillatim singulis peccatis propria obiecta attribuit, in quorum appetitu vmbra quamdam diuinæ similitudinis imitant, de superbia sic dicit loquens ad Deum. Superbia celsitudinẽ imitatur, cum tu sis vnus super omnia Deus excelsus. Contingit tamen superbiã quodammodo esse generale peccatum dupliciter. Vno quidem modo per quandam diffusionem: alio modo secundum suum effectum. Quantum ad primum considerandum est, quod sicut August. dicit 4. de Ciuit. Dei, Sicut amor Dei facit ciuitatem Dei, ita amor inordinatus sui facit ciuitatem Babylonis: & sicut in amore Dei ipse Deus est vltimus finis, ad quem omnia ordinantur, quæ recto amore diliguntur, ita in amore sui excellentia inuenitur vltimus finis, ad quem omnia alia ordinantur. Nam qui quærit abundare in diuitiis, vel in scientia, vel honoribus, vel quibuscumque alijs rebus, per omnia huiusmodi quandam excellentiam intendit. Est autem hoc considerandum in omnibus actibus & habitibus operatiuis, quod ars vel habitus, ad quæ pertinet finis, per imperium mouet artes vel habitus veritates circa ea, quæ sunt ad finem. Sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet vsus nauis, qui est finis eius, imperat nauifactione. Et idem est videre in omnibus vnde & charitas, quæ est amor Dei imperat omnibus alijs virtutibus. Et sic quamuis sit specialis virtus, si consideretur proprium obiectum: tamen secundum

quandam diffusionem sui imperii est communis omnibus virtutibus, vnde dicitur a forma & materia virtutum. Et similiter superbia, quamuis sit speciale peccatum secundum rationem proprii obiecti: tamen secundum quandam diffusionem proprii imperii est commune peccatum ad omnia: vnde & dicitur radix & regina omnium peccatorum, vt patet per Grego. 31. Moralium. Quantum vero ad secundum considerandum est, quod vnumquodque peccatum considerari potest, & secundum affectum, & secundum effectum. Contingit enim quandoque esse aliquod peccatum secundum effectum: non tamen secundum affectum. Sicut si aliquis occidat patrem putans occidere hostem, committit quidem peccatum patricidij secundum effectum: non autem secundum affectum. Sicut & de quibusdam dicitur, quod Milesij quidẽ stulti non sunt, operantur autem qualia stulti. Sic ergo si accipiatur peccatum superbiæ secundum effectum, communitur inuenitur in omni peccato. Est enim quidam effectus superbiæ, non subdij regulæ superioris, quod facit quicumque peccat, in quantum non subditur legi Dei. Si vero consideretur quantum ad affectum, non semper in omni peccato est peccatum superbiæ: quia non semper hoc aliquid agitur, ex actuali contemptu Dei vel legis ipsius: sed quandoque ex ignorantia, quandoque vero ex infirmitate, siue ex aliqua passione: vnde August. in lib. de Natura & gratia, dicit peccatum superbiæ esse ab alijs peccatis discretum.

A D P R I M V M ergo dicendum, quod superbia extinguit omnes virtutes, & corrumpit omnes potentias animæ per quandam diffusionem sui imperii, vt dictum est.

A D 2<sup>m</sup> dicendum, quod præferre voluntatem suam voluntati superioris, est quidem actus superbiæ: sed non semper ex affectu superbiæ procedit, vt dictum est.

A D 3<sup>m</sup> dicendum, quod superbia habet propriam materiam, si accipiatur formalis ratio sui obiecti, sicut dictum est: licet illa formalis ratio in omnibus inueniri possit. Sicut & magnanimitas specialis virtus est, & tamen intendit magnum in operibus virtutum, vt Philosophus dicit in 4. Ethic.

A D 4<sup>m</sup> dicendum, quod superbia secundum importat Dei contemptum secundum affectum, non potest esse peccatum generale: imo etiam est specialius quam superbia, secundum quod significat appetitum peruersæ excellentiæ: potest enim esse appetitus peruersæ excellentiæ non solum si contemnat Deus, sed etiam si contemnat homo. Sed si accipiatur contemptus Dei secundum effectum, sic saluatur in omnibus peccatis, etiam quæ ex infirmitate vel ignorantia committuntur, vt patet ex dictis.

A D 5<sup>m</sup> dicendum, quod sicut superbia per diffusionem & effectum inuenitur in omnibus peccatis, quamuis sit speciale peccatum: ita etiam timor eisdem modis potest inueniri in omnibus actibus virtutum, quamuis sit speciale donum.

A D 6<sup>m</sup> dicendum, quod superbia perficit omnia, prædicta ratione malitiæ: non quia sit essentialiter omnis malitia: sed duobus modis prædictis.

A D 7<sup>m</sup> dicendum, quod inuidia, inanis gloria, & ira non habent idem obiectum cum superbia: sed obiecta eorum ordinantur ad obiectum superbiæ, sicut ad finem. Ideo enim inuidia tristatur de bono proximi, & inanis gloria appetit laudem, & ira vindictam, vt per huiusmodi quandam excellentiam habeatur. Ex quo non potest concludi, quod superbia sit

II. 34. c. 18 in principio

Cap. 29. parum a principio. Lib. 3. cap. 2. parum a principio.

Ca. 29. t. 7.

glossa ordinaria ibi.

Glossa ordinaria, super illud initium peccati.

Glossa ordinaria ibi. Lib. 2. c. 1. in principio. tom. 6.

Lib. 2. c. 1. in principio.

Lib. 2. c. 1. in principio.

Glossa ordinaria, hunc lib.

Ca. 29. c. 7. tom. 7.

Cap. 29. c. 7. tom. 7.

Lib. 2. c. 1. in principio. tom. 6.

Lib. 14. c. 1. in principio. tom. 5.

Cap. 29. c. 7. tom. 7.

Glossa ordinaria, et in hunc lib.

Aug. 1. 2. c. 1. in principio. tom. 1.

Secundum c. 1. in principio. tom. 1.

162. 111.

D. 30.

D. 307.

Lib. 31. c. 1. in antiquis exemplis, in nouis, vt in cap. 17.

Ca. 29. circa medium tom. 7.

In corp. ar.

In corp. ar.

Lib. 4. c. 2. tom. 5.

In corp. ar.

In corp. ar.

In sor. ar.

Idē cū eis, sed quōd imperet eis, sicut patet ex dictis. A d 8<sup>m</sup> dicēdum, quōd auctoritates illā intelligūtur de superbia quantum ad effectum superbiā sine quo nullum peccatum esse potest: non autem quantum ad superbiā affectum.

Et similiter dicendum. A d 9<sup>m</sup> Sic enim superbiare secundum effectum conuertitur cum eo, quod est peccare, quāuis ad vtrumque dici possit quōd August. in lib. de Natura & gratia: illa verba inducit non ex persona sua: sed ex persona alterius contra quem disputat: vnde & postmodū improbat ea dicens, quōd non semper ex superbia peccatur.

A d 10<sup>m</sup> dicēdum, quōd recedere a Deo est superbia secundum effectum.

Et similiter dicēdum. A d 11<sup>m</sup> quia transgredi praecepta Dei peccando est superbiare secundum effectum, non tamen semper secundum affectum.

A d 12<sup>m</sup> dicēdum, quōd si accipiatur superbia putat secundum effectum est in omni peccato, sic superbia nihil est aliud quā auersio ab incommutabili bono: cupiditas autem conuersio ad commutabile bonum. Ex quibus duobus constituitur vnum peccatum, sicut ex formali & materiali, eo quod omne peccatum est auersio ab incommutabili bono & conuersio ad commutabile bonum.

A d 13<sup>m</sup> dicēdum, quod in appetitu proprii boni contingit esse peccatum si recedat a regula rationis, vt dictum est.

A d 14<sup>m</sup> dicēdum, quōd etiam Gregor. 3. Moralium, non ponit superbiā vnum de vitijis principalibus, sed reginam omnium & radicem, in quantum ad omnia peccata diffundit suum imperium, sed per hoc non excluditur: quin superbia sit speciale peccatum.

A d 15<sup>m</sup> dicēdum, quōd amor inordinatus proprii boni communiter conuenit omni peccato, & sic etiam inuenitur superbia secundum quod id quod est generis, conuenit speciei: potest tamē dici quōd superbia proprie sit amor proprii boni, si hoc quod dicitur proprii, sumatur cum quadam precisione, ita scilicet quōd aliquis amet bonum non quasi superioris boni quod proprie ad superbiā pertinet, vt scilicet bonum suum ab alio non recognoscat.

A d 16<sup>m</sup> dicēdum, quōd ratio illa procedit de superbia quantum ad effectum, sic enim incommutabile bonum spernitur in omni peccato: non autem semper quantum ad affectum.

A d 17<sup>m</sup> dicēdum, quōd superbia potest vno modo dici ex eo, quōd superexcedit regulam rationis. Et sic semper superbia est peccatum, & ita communiter accipitur. Alio modo potest dici superbia ex eo, quōd superexcedit aliquid aliud. Et sic potest esse superbia bona, vt Hierony. dicit, sicut cum aliquis vult operari opera consiliorum, quae superexcedunt communia opera praeceptorum. Vel potest dici quōd cum dicitur, Ponam te in superbiā saeculorum, accipitur superbia materialiter, id est dabo tibi magnam excellentiā: de qua homines saeculi superbiunt. Et similiter potest intelligi quōd dicitur, opes superbiae, id est, de quibus solent homines superbiare.

ARTICVLVS III.

Vtrum superbia sit in ui irascibili.

**T**ERTIO quaeritur, vtrum superbia sit in irascibili. Et videtur quod non. Cum enim irascibilis sit quaedam pars sensibilis appetitus, oportet quod quilibet motus irascibilis, sit quaedam passio, quia passiones animae sunt motus appetitus sensibilis: sed superbia non videtur consistere in aliqua passione ad irascibilem pertinente, ne

que in timore, neque in audacia, neque in spe, aut desperatione, neque in ira, ergo superbia non est in irascibili. § 2 Præter. Cum irascibilis sit in parte sensitua animae, obiectum irascibilis non potest esse: nisi aliquod bonum sensibile. Sed superbia quaerit excellentiam non solum in bonis sensibilibus, sed etiam in rebus spiritualibus, & intelligibilibus, vt Gregor. dicit in 34. Moralium. Ergo superbia non potest esse in irascibili, sicut in subiecto.

§ 3 Præter. In demonibus non est sensitua pars animae, cum sint incorporei. Si ergo superbia esset in irascibili, sequeretur quod superbia non posset esse in demonibus quod patet esse falsum.

§ 4 Præter. Superbia proprie est contemptus Dei: sed irascibilis non potest attingere ad hoc obiectum, quod est Deus, cum sit potentia animae sensitua, ergo superbia non est in irascibili sicut in subiecto.

§ 5 Præter. Auctena notificat vim irascibilem per hoc quod mouetur ad repellendum nocium, vel corruptum pens cum appetitu vincendi: sed hoc non pertinet ad superbiā, non enim intendit repellere nocium, sed magis excellere in bono. ergo superbia non est in irascibili.

§ 6 Præter. Superbia est causa inuidiae: inuidia autem est in concupiscibili, cum sit odium fecilitatis alienae, ergo superbia non est in irascibili.

§ 7 Præter. Videtur quod non sit in irascibili, sed magis in rationali. Gregor. enim 23. Moralium assignans 4. species superbiarum, dicit, Quatuor quippe sunt species quibus omnis tumor arrogantem demonstratur, cum bonum aut a semetipsis habere aestimant, aut si sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse meritis putant, aut certe coniectant se habere quod non habent, aut despectis ceteris singulariter videri appetunt habere quod habent. Sed omnia ista pertinent ad rationem, scilicet aestimare, putare, credere, enantiare, & se aliis comparare, ergo superbia est in ratione.

§ 8 Præter. Prouerb. 11. dicitur, Vbi humilitas, ibi sapientia, sed sapientia est in ratione. ergo & humilitas, ergo & superbia quae humilitati contrariatur. Contraria enim nata sunt esse in eodem.

§ 9 Præter. Bern. dicit in libro de 12. Gradibus humilitatis, quod perfectio humilitatis est cognitio veritatis, sed cognitio veritatis pertinet ad rationem, ergo humilitas est in ratione, ergo & superbia.

§ 10 Præter. Philosoph. dicit in 3. Ethic. quod superbus est fictor fortitudinis. Sed fictio pertinet ad rationem, fingere enim est representare, quod est ratiois solius, vt dicit Philosoph. in sua Poetria, ergo superbia est in ratione.

§ 11 Præter. Abacuch secundo super illud, Quomodo vinū decipit bibentem, dicit glossa quod superbia primum credere altiora de se facit. Sed credere est actus rationis, ergo primum actus superbiarum est in ratione, ergo ipsa superbia est in ratione.

§ 12 Præter. Ambrosius dicit super, Beati immaculati, quod lex Dei sola est, quae vires superbiarum potest repellere. Sed lex Dei est in ratione, ergo & superbia quae per eam repellitur.

§ 13 Præter. Gregor. dicit 31. Moralium, quod superbia est regina omnium vitiorum. Sed regere ad rationem pertinet, ergo superbia est in ratione.

§ 14 Præter. Hieremias. 49. super illud, Superbia tua & arrogātia tua, & c. dicit glossa haereticū non facit error, sed superbia, sed haeresis est in ratione, ergo & superbia.

§ 15 Præter. August. dicit in 12. de Trinitate, quod in inferiori ratione est peccatum, in quantum non cohibetur a superiori ratione, vel in quantum etiam superior

ratio consentit. Et sic videtur quod primum peccatum sit in superiori ratione: sed superbia est primum peccatum, ergo superbia est in superiori ratione.

§ 16 Præter. August. dicit, & habetur in Decretis 15. q. prima, quod superbia est motus ad consequendū quod iustitia vetat. Sed iustitia ad rationem pertinet, quia per eam hominis est alteri debitum reddere. Superbia est ergo in ratione.

§ 17 Præter. Aug. dicit, & habetur in Decret. 23. quaest. 4. Vasis irae numquam Deus redderet interitum, nisi inueniret in eis spontaneum delictum. Spontaneum autem dicitur aliquid, quod subiacer imperio rationis. Cū ergo maxime reddatur interitus vasis irae per superbiā, videtur quod superbia pertineat ad rationem.

§ 18 Præter. Seneca dicit in quadam epistola, quod summum bonum hominis est in rationali. hoc autem est virtus quam corrumpit superbia, vt dictum est, ergo etiam superbia est in ratione, & non in irascibili.

§ 19 Præter. Videtur quod sit in voluntate, & non in irascibili, quia super illud Mat. Sic decet nos implere omnem iustitiam, dicit gloss. id est perfectam humilitatē. Sed iustitia est in voluntate, ergo & humilitas.

§ 20 Præter. Ad superbiā precipue videtur pertinere appetitus honoris: sed appetere honores est voluntatis, ergo superbia est in voluntate.

§ 21 Præter. Superbiare est super ire. Et sic videtur quod maxime pertineat ad superiorem potentiam, quae super alias vadit, haec autē est voluntas quae mouet omnes alias potentias, ergo superbia videtur ad voluntatem pertinere, & non ad irascibilem.

§ 22 Præter. Videtur quod sit in concupiscibili. Dicitur enim in libro Sententiarum Prosperi, quod superbia est amor propriae excellentiae. Sed amor est in concupiscibili, ergo & superbia.

§ 23 Præter. Ad superbiā, secundum August. pertinet appetere letitiam, & fugere tristitiam. Sed hoc pertinet ad concupiscibilem, ergo superbia est in concupiscibili.

§ 24 Præter. Ad superbiā pertinet delectari de bono proprio: sed hoc est concupiscibile, ergo superbia videtur esse in concupiscibili, & non in irascibili.

§ 25 Præter. August. dicit in 14. de Ciuit. Dei, quod superbia est appetitus peruerse celsitudinis, sed arduū est subiectum irascibilis, ergo superbia est in irascibili.

§ 26 Præter. Pusillanimitas videtur esse vitium oppositū superbiarum: pusillanimitas autem est in irascibili sicut & magnanimitas, ergo & superbia est in irascibili.

§ 27 Præter. Pusillanimitas autem est in irascibili sicut & magnanimitas, ergo & superbia est in irascibili.

§ 28 Præter. Pusillanimitas autem est in irascibili sicut & magnanimitas, ergo & superbia est in irascibili.

§ 29 Præter. Pusillanimitas autem est in irascibili sicut & magnanimitas, ergo & superbia est in irascibili.

§ 30 Præter. Pusillanimitas autem est in irascibili sicut & magnanimitas, ergo & superbia est in irascibili.

§ 31 Præter. Pusillanimitas autem est in irascibili sicut & magnanimitas, ergo & superbia est in irascibili.

§ 32 Præter. Pusillanimitas autem est in irascibili sicut & magnanimitas, ergo & superbia est in irascibili.

§ 33 Præter. Pusillanimitas autem est in irascibili sicut & magnanimitas, ergo & superbia est in irascibili.

§ 34 Præter. Pusillanimitas autem est in irascibili sicut & magnanimitas, ergo & superbia est in irascibili.

§ 35 Præter. Pusillanimitas autem est in irascibili sicut & magnanimitas, ergo & superbia est in irascibili.

quasi magnificādo seipsū, sicut illud Psal. 9. Iudicare populo & humili, vt non apponat vltra magnificare se homo super terram, vnde manifestum est, quod superbia ad vim appetitiuā pertinet. Sed cū vis appetitiua moueatur quodammodo a vi apprehensiuā, in quantum bonum apprehensum mouet appetitum, necesse est quod secundum diuersam rationem apprehensionis distinguatur vis appetitiua, eo quod passiuā sunt proportio nata actiuis & motiuis, & potentiae distinguuntur secundum obiecta. Est autem quaedam vis apprehensiuā vniuersaliū, scilicet intellectus vel ratio: quaedam autem vis apprehensiuā singularium, scilicet sensus vel phantasia, vnde consequenter est duplex appetitiua, vna quae est in parte rationali, quae vocatur voluntas: alia quae est in sensitua, quae vocatur sensualitas, siue appetitus sensitiuus. Appetitus ergo rationalis, qui est voluntas, habet pro propria ratione obiectū bonū vniuersale: & ideo non diuiditur in plures potentias. Sed appetitus sensitiuus non attingit ad vniuersalem rationem boni: sed ad quasdam particulares rationes boni sensibilis vel imaginabilis. vnde oportet quod secundum diuersas particulares rationes huiusmodi boni, distinguatur appetitus sensitiuus, habet. n. aliqd rationis appetibilis ex eo, quod est delectabile secundum sensum. Et secundum hanc rationem boni est obiectum concupiscibilis, habet et aliqd aliud rationis appetibilis ex hoc, quod habet quaedam altitudinē imaginatā ab animali, vt possit appetere omnia nociua, & potestatiue vti proprio bono. Quod quidē bonū est ab eis omni delectatione sensus, & interdū cū aliquo dolore sensibilis: sicut cū animal pugnat ad vincendū, & secundum hanc rationem boni imaginati accipitur obiectū irascibilis. Manifestū est autē, quod omne particulare continetur sub vniuersali, sed non conuertitur, vnde in quodcūque potest ferri irascibilis, vel concupiscibilis potest etiam ferri voluntas, & in multa alia. Sed voluntas fertur in suū obiectū ab quibus passione, eo quod non vtitur organo corporali: irascibilis autē & concupiscibilis cū passione. Et ideo motus omnes, qui sunt in irascibili & concupiscibili cū passione, vt amoris, gaudij, spei & huiusmodi, potest esse in voluntate sine passione. Manifestū est autē ex supradictis, quod superbia obiectū est excellentia sensibilis. Si ergo sola excellentia sensibilis vel imaginabilis ad superbiā pertinet, oportet superbiā solum in irascibili ponere. Sed quia superbia est et circa excellentiā intelligibilem, quae est in spiritualibus (vt Greg. dicit 34. Moralium) & quae plus est, inuenit etiam in substantiis spiritualibus, in quibus non inuenitur appetitus sensitiuus, ideo necesse est dicere, quod superbia est et in irascibili, in quantum respicit excellentiā sensibilē vel imaginabilem. Et sic etiam est in voluntate, prout respicit excellentiam intelligibilem, & secundum quod inuenitur in demonibus.

A d 1<sup>m</sup> dicendum, quod superbia est appetitus inordinatus excellentiae. Sic autē se habet spes ad bonū arduū futurum, sicut se habet desiderium ab bonum absolute sumptum, vnde manifestū est, quod superbia est principaliter circa spēs, quae est passio irascibilis. Nam & praesumptio, quae est inordinata spes maxime videtur ad superbiā pertinere.

A d 2<sup>m</sup> dicendum, quod sicut dictum est, superbia quae respicit excellentiam intelligibilem, non est in irascibili, sed in voluntate: & tamen ex excellentia intelligibili consequitur interdum aliquis effectus imaginatus, respectu cuius potest esse superbia in irascibili: sicut cum aliquis propter excellentiam scientiae laudatur, vel aliquem honorem sensibilem habet.

§ 1. Oō. dif. S. Tho. V 3 Ad

Ca. 29. t. 7.

In corp. ar. Li. 31. ca. 31 in antiquis in nouis ve 20 cap. 17. D. 46. & 204.

Ita. 61. sit per illud in gloria corū superbiarum.

Li. 34. in nouis exemplis

Lib. 9. epist. 67.

Glossa ordin. ibi.

Li. 23. 40. p. 10.

Ca. 29. li. hic habetur inter opera Prosperi, & tom. 3. inter opera Aug. parē huius habet Bern. in li. de gradibus humilitatis in c. quod inest. Propriū est superbum.

Li. 3. d. 2. tom. 5.

Lib. 14. ca. 13. par. 1. a principio tom. 5.

Secunda secundae 9. 162. arti. 3.

In ferm. aliquando a primo.

Li. 31. ca. 31 in antiquis libris, ius vis veno.

Li. 31. ca. 31 in antiquis libris, ius vis veno.

17. Glossa ter. in li. 31. ca. 31.

Li. 12. ca. 31. tom. 5.

D. 230.

D. 228. D. 766.

D. 239.

Ar. praeced.

Li. 34. c. 18. ante mediū in nouis, exemplaribus

In corp. ar.



In corp.ar. A d 3<sup>m</sup> dicendum, quod superbia dæmonum, & si non sit in irascibili: est tñ in voluntate, sicut dictũ est.

A d 4<sup>m</sup> dicendum, quod duplex est obiectum. vnum quod se habet per modum termini ad quem, & tale obiectum irascibilis nõ potest esse Deus. Alio modo, per modum termini a quo: & sic illud quod contemnitur est obiectum irascibilis. Et hoc modo nihil prohibet Deum esse obiectum irascibilis, in quantum scilicet irascibilis fertur ad proprium obiectum, non refrenata per reuerentiam Dei.

A d 5<sup>m</sup> dicendum, quod vis irascibilis, licet sit subiectum multarum passionum: denominatur tamen ab ira tamquam ab vltima. vnde Auic. notificat vim irascibilem solum secundum passionem iræ, & non secundum alias passiones.

A d 6<sup>m</sup> dicendum, quod inuidia non est in irascibili, sed in concupiscibili: cũ sit tristitia de alieno bono. Tristitia autem est in concupiscibili, sicut & delectatio: & ad eandem etiam vim pertinet odium sicut & amor. Si tamen inuidia esset in irascibili, non propter hoc prohiberetur superbia esse in concupiscibili: quia est causa eius. nihil enim prohibet vnum actum, vel passionem alicuius potentie esse causam alterius actus, vel passionis eiusdem potentie. Sicut amor est causa desiderij, cũ in vtrumque sit in concupiscibili.

A d 7<sup>m</sup> dicendum, quod aliquis actus potest ad aliquod vitium pertinere tripliciter: vno modo directe, alio modo antecedente, & tertio modo consequente. Sicut ad iram directe quidem & essentialiter pertinet, quod sit appetitus vindictæ. Antecedente autem quod tristetur de aliqua iniuria illata. Consequenter autem quod delectetur de punitione eius, qui iniuriam intulit. Sic ergo ad superbiam pertinet directe quidẽ, & quasi essentialiter immoderatus appetitus excellentie. Antecedente autem, quod aliquis aestimet se tantum, cui talis excellentia competat. Consequenter autem vt ex existimatione & appetitu, in verba & facta ostentationis prorumpat. Quorum trium primũ pertinet ad irascibilem, alia vero duo ad rationẽ. Apprehensio enim rationis precedit appetituum motum, & imperium rationis de exteriori executione, sequitur ipsum.

A d 8<sup>m</sup> dicendum quod humilitas & sapientia inveniuntur in eodem homine, in quantum humilitas ad sapientiam disponit: quia qui humilis est, subicit se sapientibus ad discendum, & non innititur sensui proprio: non tamen oportet, quod sapientia & humilitas sint in eadem parte animæ: quia quod est in inferiori, potest disponere ad id, quod est superioris, sicut bonitas imaginationis disponit ad scientiam.

A d 9<sup>m</sup> dicendum, quod cognitio veritatis se habet ad humilitatem antecedente: quia dum aliquis veritatem considerat, se vltra suam mensuram non effert.

A d 10<sup>m</sup> dicendum, quod fictio se habet ad superbiam consequenter. Ex hoc enim quod aliquis appetit excellentiam, consequitur quod talem exterius se exhibeat, vt apud alios aliquo modo excellat.

A d 11<sup>m</sup> dicendum, quod sentire de se altiora dicitur esse primus actus superbiæ: quia antecedit ad appetitum excellentie.

A d 12<sup>m</sup> dicendum, quod ratio in quantum regit inferiores vires & mouet eas, retrahit eas ab inordinatis motibus. vnde lex Dei secundum quod est in ratione, excludit superbiam, non quidem formaliter, sicut nigredo excludit albedinem, sic enim essent in eodem: sed effectiue, sicut pector excludit nigredinem, vnde

nõ oportet quod superbia sit in ratione, in qua est lex Dei. A d 13<sup>m</sup> dicendum, quod superbia dicitur esse regina aliorum vitiorum, in quantum imperium suum diffundit ad omnia alia vitia, propter ordinem finis eius ad fines aliorum vitiorum, nõ propter hoc quod sit in ratione.

A d 14<sup>m</sup> dicendum, quod hæresis per illam auctoritatem probatur esse effectus superbiæ: nihil autem prohibet, id quod est in vna vi animæ, habere effectum in alia vi animæ.

A d 15<sup>m</sup> dicendum, quod primum peccatum dicitur esse in ratione antecedente, in appetitu autem essentialiter, in quantum scilicet vis appetitiua tendit in aliquod illicitum: vel ab eo retardatur iudicio rationis.

A d 16<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum est in inferiori vi animæ, ex eo quod a rectitudine rationis recedit. vnde non oportet si iustitia aliquo modo ad rationem pertinet, quod propter hoc omne peccatum essentialiter sit in ratione, sicut in subiecto.

A d 17<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum dicitur esse voluntarium siue spontaneum, non solum quando actus eius a voluntate elicitur: sed etiam quando est imperatus ab ea quæ imperat actus inferiorum viriũ, vnde nihil prohibet aliquod peccatum voluntarium, in aliqua inferiori vi animæ esse.

A d 18<sup>m</sup> dicendum, quod Socrates posuit omnes virtutes esse quasdam scientias, vt dicitur in 6. Ethic. Et ideo posuit ipse & Stoici in hoc eum sequentes, omnes virtutes esse in rationali per essentiam. Sed quia per virtutem moralem magis directe pertinet vis appetitiua, quam ipsa ratio: ideo melius est dicendum secundum Aristot. quod virtutes morales sunt in vi appetitiua, quæ est rationalis per participationem, in quantum mouetur per imperium rationis.

A d 19<sup>m</sup> dicendum, quod omnis vitus quodammodo est iustitia, in quantum per rationem ordinatur ad obediendum legi, vt dicitur in 5 Ethico. vnde licet iustitia sit in voluntate: non tamen oportet quod omnes virtutes quæ prædicto modo iustitiæ nomen accipiunt, in ratione vel voluntate esse dicantur: quia ratio & voluntas possunt etiam alias vires mouere.

A d 20<sup>m</sup> dicendum, quod appetere honores sensibiles vel imaginabiles, in quantum habent rationem ardui vel excellentis, non solum ad voluntatem: sed etiam ad irascibilem pertinet.

A d 21<sup>m</sup> dicendum, quod superbiæ est superire, excedendo propriam mensuram, quod non solum ad superiorem: sed etiam ad inferiorem pertinere potest.

A d 22<sup>m</sup> dicendum, quod omnes passiones irascibilis incipiunt ab amore, qui est passio concupiscibilis, & terminantur ad delectationem & tristitiam, quæ etiam sunt in concupiscibili. vnde nihil prohibet, si ea quæ pertinent ad concupiscibilem, attribuantur antecedente vel consequente superbiæ, in irascibili existenti. Et per hoc patet solutio ad ea, quæ sequuntur.

ARTICVLVS. IIIII.

De speciebus superbiæ.

Q V A R T O queritur de speciebus superbiæ, quas assignat Greg. 23. Moralium dicens, Quatuor quippe sunt species quibus omnis tumor arrogantiũ demonstratur, cũ bonũ aut a semetipsis hære se existimant, aut si sibi datũ desuper credunt, p suis se hoc accepisse meritis putant, aut certe cũ iactant se hære quod nõ habent, aut despectis ceteris singulariter videri appetunt. Et vñ quod conuenienter

conuenienter huiusmodi species superbiæ assignentur. A Quod .n. aliquis existimet bonũ se habere nõ ab alio, sed a semetipso, ad infidelitatem pertinet: cũ fides recta hoc habeat: quod Deus omnium bonorum est auctor. ergo non debet poni species superbiæ, quod aliquis existimet bonum a semetipso se habere: sed magis species erroris vel infidelitatis.

¶ 2 Præ. Inter oia bona quæ in hac vita habentur, potissimum est bonum gratia, de quo etiam contingit aliquos superbiere: sed credere quod gratia detur homini ex meritis, pertinet ad hæresim pelagianã. ergo nõ debet poni species superbiæ, quod aliquis credat id quod habet, esse sibi datum a Deo pro suis meritis.

¶ 3 Præ. lactare se habere quod non habet, ad mendacium pertinet, quod est vitium distinctum a superbia. B Non ergo debet poni species superbiæ.

¶ 4 Præ. Velle videri, ad inanem gloriam pertinet, quæ non est superbia: sed filia eius, vt Gregor. dicit 34. Moralium. Non ergo debet poni species superbiæ, quod aliquis singulariter velit videri.

¶ 5 Præ. Hieron. dicit, quod nihil est tam superbum, quam ingratum videri. Ingratitudo autem inter istas quatuor species non numeratur. ergo videtur quod Gregor. insufficienter enumeret species superbiæ.

¶ 6 Præ. August. dicit in 14. de Ciuitate Dei, quod excusare se de peccato commissio, ad superbiam pertinet. hoc autem inter has species nõ enumeratur. ergo insufficienter species superbiæ tanguntur.

¶ 7 Præ. Ad superbiã præcipue pertinet videri, quod aliquis presumptuose tendat ad consequendum aliquid quod est supra se: hoc autem inter istas quatuor non tangit, ergo videtur quod insufficienter species superbiæ tangantur. I N C O N T R A R I V M sufficit auctoritas Gregorii, quæ posita est in argumento primo.

R E S P O N. Dicendum, quod sicut Dionys. dicit. 4. capite de Diuino. non bonum causatur ex vna & tota causa: malum autem causatur ex singularibus defectibus: sicut pulchritudo causatur ex hoc, quod omnia corporis membra decenter se habent. Quorum si vnum tantum fuerit indecenter dispositum, turpitudinem inducit. Sic ergo pertinet ad virtutem, quod appetitus hominis feratur in aliquam excellentiam secundum regulam rationis, & suam mensuram: malum autem superbiæ in hoc consistit, quod aliquis in appetendo, aliquod bonum excellens propriam mensuram excedit. Vnde quot modis contingit excedere propriam mensuram in appetitu propriæ excellentie, tot sunt species superbiæ. hoc autem contingit tripliciter. Vno modo quantum ad ipsum bonum excellens quod appetitur, vt cum .f. appetitus fertur in aliquid quod excedit suam mensuram. & fm hoc est tertia species superbiæ, cũ .f. aliquis iactat se habere quod nõ habet. Alio modo quantum ad modum adipiscendi, vt .f. habeat aliquam excellentiam a se, vel suis meritis, quæ nõ potest obtinere nisi p gratiam alterius. & sic sumuntur primæ duæ species, eo quod aliquod esse a nobis dupliciter contingit: vel simpliciter, sicut cũ facimus aliquid: vel per quãdam preparationem, sicut cũ aliquid meremur. Tertio modo potest aliquod excedere propriam mensuram, quãtũ ad modum habendi, vt .f. aliquis afficiatur ad habendum aliquid super ceteros, quod cõpetit sibi similiter habere cũ ceteris.

A D P R I M V M ergo dicendum, quod aestimatio rationis corrumpitur dupliciter. Vno modo in vniuersali, alio modo in particulari propter aliquam passionem. Corruptio ergo recte existimationis circa ea, quæ pertinent ad fidem vel bonos mores, si sit quidẽ

in vniuersali, pertinet ad peccatum hæresis: non autem si sit in particulari propter passionem, secundum quod errant omnes qui operantur malum, vt dicitur Prouerborum 14. Sicut si aliquis sentiret in vniuersali fornicationem non esse peccatum, esset infidelis: non autem infidelis cõsetur fornicator, qui eligit fornicationem tamquam bonum propter concupiscentie passionem. Similiter si quis in vniuersali aestimaret Deũ nõ esse auctorem omnium bonorum, vel bonum gratia esse ex meritis, pertineret ad hæresim: non autem si propter inordinatum excellentiam, quæ incipit in concupiscentiis corrumpatur in particulari iudicio rationis, vt aliquis presumat de seipso, tamquã bonum aliquid a se possit habere, aut ex meritis proprijs, quod pertinet ad superbum. Et per hoc patet solutio ad 2<sup>m</sup>.

A d 3<sup>m</sup> dicendum, quod iactantia ponitur species superbiæ, non quantum ad ipsum exteriorem actum, qui consequenter se habet ad superbiam, vt supra dictum est: sed quantum ad interiorem affectum, ex quo talis actus exterior procedit: dum scilicet homo presumit de seipso, ac si haberet quod non habet, & in talem excellentiam animus eius tendit, quæ sibi non cõpetit, nisi haberet quod non habet.

A d 4<sup>m</sup> dicendum, quod etiam velle singulariter videri consequenter ad superbiam pertinet: essentialiter autem quarta species superbiæ in hoc consistit, quod homo presumat de se, ac si singulariter omnes excelleret. Et ad huiusmodi excellentiam animus eius afficitur.

A d 5<sup>m</sup> dicendum, quod primæ duæ species ad ingratitude pertinet. Est enim ingratus qui non recognoscit beneficium sibi gratis collatum, vel qui aestimat se hoc suis meritis obtinuisse.

A d 6<sup>m</sup> dicendum, quod sicut Philof. dicit in 5. Ethic. Carere malo accipitur in ratione boni. Et ideo sicut ad tertiam speciem pertinet, quod aliquis iactet se habere quod nõ habet: ita etiam quod excuset se de peccato quod habet.

A d 7<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum superbiæ quãdoque euentius apparet per aliqua præcedentia & subsequenta, quàm per id in quo essentialiter consistit. Et ideo Grego. species superbiæ assignauit secundum aliquos actus antecedentes, vel consequentes: cum tamen omnes species superbiæ in quadam presumptione animi essentialiter consistant.

QVAESTIO IX.

De inani gloria.

In tres articulos diuisa.

¶ Primo Enim queritur, vtrũ inanis gloria sit peccatum. ¶ Secundo, Vtrũ inanis gloria sit peccatum mortale. ¶ Tertio, Vtrum filij inanis gloriæ conuenienter assignentur.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum inanis gloria sit peccatum.

Q V A E S T I O est de inani gloria. Et primo queritur, vtrum inanis gloria sit peccatum. Et videtur quod non. Consistit enim inanis gloria in eo, quod aliquis velit bona sua alijs apparere: sed hoc nõ est peccatum, sed laudabile. Dicitur .n. Mat. 5. Sic luceat lux vestra coram hominibus, vt videant opera vestra bona. Ergo inanis gloria non est peccatum. Qd. dif. S. Tho. V 4 ¶ Præ.

Li. 31. ca. 31 in antiquis in nouis vero cap. 17.

Loco citato in argu. 1. Li. 1. ca. 14. in principio tom. 5.

Li. 27. mor. cap. 7. 2. 2. q. 162. art. 4. Cap. 4. p. 4. a me. lio illius.

Lib. 6. tit. 1. tom. 5.

Ad duobus quæstia.

Li. 23. ca. 7 in primis.

Art. præc.

Li. 5. cap. 1. circa mediũ tom. 5.

Li. 23. moral. cap. 7.

¶ 2 Præ. Appetitus inanis gloriae in hoc consistit, qd aliquis querit bona sua ab hominib' laudari; sed hoc nobis ab Apostolo mandatur Rom. 12. Providentes bona non solum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus Ergo inanis gloria nō est peccatum.

¶ 3 Præ. Omne peccatum consistit in deordinatione appetitus naturalis: sed per inanam gloriam non appetitur aliquid, quod nō sit naturaliter appetibile. Est enim naturaliter appetibile, quod homo veritate cognoscat, & quod ipse cognoscatur. Ergo inanis gloria non est peccatum.

¶ 4 Præ. Ephe. 5. dicitur, Estote imitatores Dei, sicut filii charissimi: sed in hoc quod homo querit gloria, fit imitator Dei, qui suam gloriam querit, ergo videtur quod appetere gloriam non sit peccatum.

¶ 5 Præ. Appetere illud quod homini rependitur pro premio, non est peccatū: sed gloria repromittitur homini pro premio. Dicitur enim Iob. 22. Qui humiliatus fuerit, erit in gloria. Et prover. 3. Gloriam sapientes possidebunt. ergo appetitus gloriae nō est peccatū.

¶ 6 Præ. Illud quod est prouocatiuum ad opera virtutum, nō videtur esse peccatum: sed huiusmodi est appetitus gloriae: dicit enim Tullius in 1. Tusculanarū quaestionum, Omnes ad studia accenduntur gloriae. ergo appetitus gloriae non est peccatum.

¶ 7 Præ. Illud quod appetitur aequaliter a bonis & malis, non videtur esse peccatum: sed Salustius dicit in Catilinario, Gloriam & honorem & imperium bonus & ignauus aequae sibi exoptant. ergo appetitus gloriae non est peccatum.

¶ 8 Præ. August. dicit, quod inanis gloria est iudiciū hominum bene de ali quo opinantium. sed hoc appetere non est peccatum: quia sicut ipse dicit, Crudelis est qui famam suam negligit. ergo inanis gloria non est peccatum.

¶ 9 Præ. Illud quod est obiectum cupiditatis non est peccatum, quamuis ipsa cupiditas peccatum sit, vt patet de pecunia, & de pecunia cupiditate: sed inanis gloria est obiectum cupiditatis, vt patet per illud qd dicitur Galat. 5. Non efficiamur inanis gloriae cupidi. ergo inanis gloria non est peccatum.

¶ 10 Præ. Peccatum virtuti opponitur circa eandem materiam: sed inanis gloria non opponitur vere gloriae, possunt enim in eodem esse, vt videtur. ergo inanis gloria non est peccatum.

SED CONTRA est, qd illud quod impedit hominem a fide per quam acceditur ad Deum, est peccatum: huiusmodi autem est appetitus humanae gloriae: dicitur enim Ioānis 5. Quomodo potestis credere, qui gloriae quae est adinuicem accipitis, & gloriae quae a solo Deo est non queritis? ergo inanis gloria est peccatum.

RESPON. Dicendum, quod ad huius quaestionis euidenciam oportet primo videre quid sit gloria: & secundo quid sit vana gloria, & sic tertio inspicere potest, quomodo inanis gloria sit peccatum. est ergo sciendum, quod sicut August. dicit super Ioannem, Gloria caritatem quandam importat. vnde glorificari & clarificari pro eodem in euangelio sumuntur. Claritas autem importat euidenciam quandam, secundū quā aliquid sit conspicuum & manifestum in suo splendore. & ideo glorie importat quandam manifestationē alicuius in bono. Si autem manifestatur malum alicuius, iam non dicitur gloria: sed magis ignominia.

Er propter hoc Ambrosius dicit super epistolam ad Rom. quod gloria est clara cum laude notitia. Consideratur autem gloria secundum triplicem statum. Nam

secundum maximū (si statum gloria consistit in hoc, quod bonum alicuius multitudini manifestetur. hoc enim clarū esse dicimus, quod ab omnibus vel a multis perspicue videri potest. Vnde Tullius dicit, quod gloria est frequēs fama cū laude. Et Titus Linius introducit Fabium dicentem, Neque tempus gloriandi mihi apud vnum est. Sed tamen secundo modo gloria dicitur secundum aliquem sui statum, prout bonū vnius, vel paucis, vel vni soli manifestatur. Tertio modo etiam gloria dicitur secundum quod bonum alicuius consistit in consideratione sui ipsius, secundum scilicet quod aliquid considerat bonum suum

sub ratione cuiusdam claritatis, vt manifestandum & admirandum multis. Et secundum hoc aliquid dicitur gloriari, cum aliquid appetit vel etiam delectatur circa manifestationem sui boni, vel ad multitudinem, vel ad aliquos paucos, sive ad vnum, vel ad seipsum tantum. Sed vt sciatur quid sit vana gloria, vel inani ter gloriari, sciendum est quod vanum tripliciter accipi consuevit. Quandoque enim accipitur vanum pro eo, quod non habet substantiam, secundū quod res falsa dicuntur vanae: vnde dicitur in Psalm. 4. Vt quid diligitis vanitatem & queritis mendacium. quandoque vero accipitur vanum pro eo, quod nō habet soliditatem vel firmitatem, secundū quod dicitur Eccl. 1. Vanitas vanitatum & omnia vanitas. qd dicitur pp mutabilitatem rerum. quandoque vero dicitur vanū quando aliquid non cōsequitur finem debitum. sicut dicitur aliquid in vanum, medicinam sumpsisse, qui nō est consecutus sanitatem, vnde dicitur Iſa. 49. In vanū laboravi sine causa, & vane consumpsi fortitudinem meam. Secundum hoc ergo tripliciter potest dici gloria vana. Primo quidem quando aliquid gloriatur falso: puta de bono quod non habet, vnde dicitur prima ad Corint. 4. Quid habes quod non accepisti, si autem accepisti, quare gloriaris quasi non acceperis? Secundo dicitur gloria vana, quando aliquid gloriatur de aliquo bono quod de facili transit, secundum illud Iſaie quadragesimo, Omnis caro fenum, & omnis gloria eius sicut flos feni. Tertio modo dicitur gloria vana, quando gloria hominis non ordinatur ad debitum finem. Est enim homini naturale, quod appetat cognitionem veritatis, quia per hoc perficitur eius intellectus: sed quod aliquid appetat bonum suum ab aliquo cognosci, non est appetitus perfectionis. vnde habet quandam vanitatem, prout hoc nō est vtile ad aliquem finem, potest autē laudabiliter ordinari ad tria. Primo quidem ad gloriae Dei, per hoc enim quod bonum alicuius manifestatur, glorificatur Deus: cuius est principaliter illud bonum, sicut primi actoris. vnde dicitur Mat. 6. Sic luceat lux vestra coram hominibus, vt videant opera vestra bona, & glorificent patrem vestrum, qui in celis est. Secundo est vtile ad proximum salutem, qui bonum alicuius cognoscentes edificentur ad imitandum secundum illud primae ad Corinth. 10. Vnusquisq; proximo suo placeat in bonū ad edificationem. Tertio modo ordinari potest ad utilitatem ipsius hominis, qui dum considerat bona sua ab aliis laudari, de his gratias agit & firmitus in eis persistit. vnde Apostolus frequenter fidelibus Christi commemorat ipsorum bona, vt firmitus in eis persistat. Si quis ergo appetat manifestationem suorum bonorū, vel etiam in huiusmodi manifestatione delectetur, nō propter aliquod trium praedictorum erit gloria vana. manifestum est autem, quod secundum quod emulatio hominum modorū vana gloria importat quandam inordinat

Tullius in li. 2. de mod. tione in fil. 3. ante h.

Loco iam citato.

nationē appetitus, qd facit rationē peccati. vnde vana gloria quocumque modo sumatur est peccatum: sed tamen tertio modo sumpta communior est. Sic enim potest aliquid inaniter gloriari, tam de habitis quam de non habitis, & tam de spiritualibus bonis, quam etiam de temporalibus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Dominus sibi mandat, quod bona nostra faciamus aliis innotescere propter gloriam Dei. vnde subditur, vt videant opera vestra bona, & glorificent patrem vestrum qui in celis est: hoc autem non est inanis gloria.

AD 2m dicendum, quod Apostolus mandat, vt bona coram hominibus prouideamus propter eorū utilitatem. Vnde subdit, si fieri potest quod ex vobis est, cum omnibus hominibus pacem habentes, quae etiā intentio vanitatem gloriae excludit.

AD 3m dicendum, quod vnumquodque perfectū naturaliter communicat se alijs secundum quod possibile est: & hoc competit vniciq; rei ex imitatione primi perfecti, scilicet Dei, qui bonitatem suam communicat omnibus. Bonum autem alicuius communicatur alijs & quantum ad esse, & quantum ad cognitionem. vnde ad naturalem appetitum pertinere videtur, quod aliquid bonum suum innotescere velit. si igitur hoc referatur ad debitum finem, erit virtutis: si autem non, erit auaritia.

AD 4m dicendum, quod cognoscere diuinam bonitatem, est vltimus finis rationalis creaturae. In hoc enim beatitudo consistit. vnde gloria Dei nō est ad aliquid aliud referenda: sed proprium ipsius Dei est, vt gloria eius propter seipsum queratur. Nullius autem creaturae bonum, sua cognitione facit creaturam rationalem beatam. vnde nulla creaturae gloria est propter ipsam querenda, sed propter aliud.

AD 5m dicendum, qd pro premio promittitur gloria non vana: sed vera, quae in cognitione Dei consistit, & talis gloria numquam est peccatum.

AD 6m dicendum, quod plures hominū ad bona spiritualia propter aliqua bona temporalia incitantur: non tamen propter hoc inordinata cupiditas bonorum temporalium vitio caret: ita etiam, & si plurimi propter gloriae virtutis opera faciant, non tamen propter hoc inordinatū appetitus gloriae vitio caret: quia virtutis opera non sunt propter gloriam faciēda, sed magis propter bonum virtutis, vel potius pp Deum.

AD 7m dicendum, quod sicut Salustius ibi subdit boni nituntur ad gloriam vera via, id est per virtutem: hoc autem non est inaniter appetere gloriam, sed ad eam inordinate conari.

AD 8m dicendum, quod iudicium bene opinatiū de aliquo: ita ad inanam gloriam pertinet, dum absq; vtilitate appetitur.

AD 9m dicendum, qd gloria secundum quod est in his, qui cognoscunt bonum nostrum est obiectum cupiditatis: & sic non est peccatum. potest enim & bene & male desiderari. Alio modo secundum quod est in appetitu ipso. Et sic habet vanitatem & rationem potest.

AD 10m dicendum, quod vera gloria & inanis gloria possunt esse in eodem: sed non secundum idem.

ARTICVLVS II.

Vtrum inanis gloria sit peccatum mortale.

SECUNDO queritur, vtrum inanis gloria sit peccatum mortale. Et videtur quod sic. Nihil enim excludit eternam mercedem, nisi peccatum mortale: sed

inanis gloria excludit mercedē aeternam. Dicitur .n. Matth. 6. Attendite ne iustitiam vestram faciatis corā hominibus, vt videamini ab eis: alioquin mercedem non habebitis apud patrem vestrum qui in celis est. ergo inanis gloria est peccatum mortale.

¶ 2 Præ. Chryso. ibidem dicit de inani gloria, quod occulte ingreditur, & omnia, quae intus sunt, miserabiliter aufert: sed nihil aufert interiora & spiritualia bona, nisi peccatum mortale. ergo inanis gloria est peccatum mortale.

¶ 3 Præ. Iob. 31. dicitur, Si vidi Solem cum fulgure, & Lunam incedentem clare, & latatum est in abscondito cor meum, & osculatus sum manum meam ore meo, quae est iniquitas maxima. quod Gregor. exponit. 22. Moralium de inani gloria. ergo inanis gloria est maximum & mortale peccatum.

¶ 4 Præ. Hiero. dicit quod nihil est tam periculōsum quantum gloriae cupiditas, & iactantiae vitium, & animus de conscientia virtutum tumens. sed illud quod est maxime periculōsum, videtur esse mortale. ergo inanis gloria est peccatum mortale.

¶ 5 Præ. Omne vitium capitale est peccatum mortale: sed inanis gloria est vitium capitale. ergo inanis gloria est mortale peccatum.

¶ 6 Præ. Quicumque furripit quod est Dei proprium, mortaliter peccat, multo magis quam qui furatur rem proximi. Sed quicumque appetit inanam gloriam v surpat sibi illud qd est proprium Dei. Dicitur enim Iſa. 42. Gloriam meam alteri non dabo. Et 1. ad Timo. vlt. Soli Deo honor & gloria. ergo videtur quod inanis gloria sit peccatum mortale.

¶ 7 Præ. Peccatum idolatriae esse videtur, vt gloriae Dei quis creaturae attribuat, secundum illud Rom. 1. Mutauerūt gloriam incorruptibilis Dei, in similitudine imaginis corruptibilis hominis. sed ille qui appetit gloriam videtur sibi optare quod Dei est, gloria. n. proprie debetur Deo, vt supra dictum est. ergo inanis gloria est peccatum idolatriae. Et sic sequitur, quod sit peccatum mortale.

¶ 8 Præ. August. dicit. 5. de Ciuitate Dei, quod contēnere gloriam magnae virtutis est. sed magno bono contrariatur magnum malum. ergo appetere gloriam est magnum peccatum.

¶ 9 Præ. Inanis gloria querit hominibus placere, quae secundum Philos. gloria est quae nullo consentiente non festinet ad esse: sed querere placere hominibus est peccatum mortale, quia excludit a seruitio Christi secundum illud Galat. 1. Si adhuc hominibus placeam, Christi seruus non essem. ergo inanis gloria est peccatum mortale.

¶ 10 Præ. Sicut forma dat speciem in rebus naturalibus, ita obiectum in moralibus: sed ea, quae communicant in vna forma naturali non differunt specie. ergo in moralibus ea, quae communicant in vno obiecto, non differunt specie: veniale autē & mortale differunt specie. cum ergo inanis gloria non habeat, nisi vnum obiectum, videtur quod non possit esse quod aliqua inanis gloria sit peccatum mortale, & aliqua peccatum veniale. Sed manifestum est, quod aliqua inanis gloria est peccatum mortale. ergo omnis inanis gloria est peccatum mortale.

SED CONTRA est, qd Mat. 10. super illud, Excute puluerem de pedibus vestris, dicit glo. puluis est leuitas terrena cogitationis, a qua nec summi doctores possunt esse immunes, dum intendunt curis subditorum: sed illud, quod etiam summi doctores vitare

Homil. 13. in Mat. in opere imperfecto inter principium et medium tom. 2.

Li. 22. mor. cap. 8. & pcedent.

In li. de 42. maffonibus maffone 41. in fine to. 3.

Art. praec.

Lib. 5. cap. 19. nō multum procul a princ. tom. 5.

Glossa ordinaria ibi.

Lib. 1. non procul a principio libri.

In cap. cuius initium est, Verbum Romanam a medio illius.

2. 2. q. 132. art. 1.

Tract. 100. non procul a princ. to. 9

Id habet Aug. in li. 83. quaest. q. 31. circa finem tom. 4.



vitare non possunt est peccatum veniale, ergo leuitas terrene cogitationis, que maxime ad inanem gloriam pertinet, est peccatum veniale.

Loco citato in argu. 2.

¶ 2 Præ. Chrysoſt. dicit super Mat. quod cum cetera vitia locum habeant in seruis diaboli, inanis gloria locum habet etiam in seruis Christi: sed nullum peccatum mortale locum habet in seruis Christi. ergo inanis gloria non est peccatum mortale.

¶ 3 Præ. Peccatum oris & operis grauius est, quam peccatum cordis: sed non omnis vanitas in factis vel verbis est peccatum mortale, ergo nullo modo dicendum est, quod omnis vana gloria, que consistit in corde sit peccatum mortale.

aa. q. 132. arti. 3.

Art. præce.

R E S P O N. Dicendum, quod huius quæstionis veritas ex præcedenti quæstione manifestari potest. Dicitur enim, quod vana gloria dicitur cum aliquis gloriam aut de falso, aut de re temporali, aut cum aliquis gloriam suam non refert in debitum finem. Quantum ergo ad duo manifestum est, quod non omnis inanis gloria est peccatum mortale, nullus enim diceret eum peccare mortaliter, qui gloriatur de cantu estimans se bene cantare cum male cantet, nec eum qui gloriatur quod habeat equum bene currentem: sed circa tertium modum vane gloriæ, videtur esse dubitatio maior. nam cum vanum sit, quod non refertur ad debitum finem, videtur gloria hominis, vel non esse vana si referatur in Deum, vel esse peccatum mortale, si non referatur in Deum, sed in ea finis intentionis ponatur. iam enim aliquis creatura frueretur, quod non sit sine peccato mortali. Et ideo considerandum est, quod si aliquis actus non referatur in Deum sicut in finem, potest dupliciter contingere. Vno modo ex parte actus: scilicet eo quod ipse actus non est ordinatus in finem, & sic nullus actus inordinatus est referibilis in finem vltimum, siue sit peccatum mortale siue veniale. Actus enim inordinatus non est conueniens medium, quo perueniatur ad finem bonum: sicut nec propositio falsa est conueniens medium quo perueniatur ad scientiam veram. Alio modo contingit ex parte ipsius agentis: cuius scilicet mens non ordinatur actu, vel habitu in debitum finem. Ex hoc enim sequitur, quod actus a tali mente procedens, ordinetur in aliquid aliud, sicut in vltimum finem. Et tunc semper actus humanus, qui non referatur in Deum, sicut in finem, est peccatum mortale. Dico autem mentem hominis non ordinari in Deum actu vel habitu, quia contingit quandoque quod homo actu non ordinet aliquem actum in Deum: cum tamen actus ille de se non contineat aliquam inordinationem, ratione cuius non sit in Deum referibilis: & tamen, quia mens hominis est habitualiter relata in Deum, sicut in finem, actus ille non solum non est peccatum, sed etiam est actus meritorius. Sic ergo dicendum est, quod si gloria dicatur vana ex hoc, quod non refertur in Deum sicut in finem, propter hoc mens hominis de aliquo gloriantis non sit conuersa in Deum actu vel habitu, tunc semper inanis gloria est peccatum mortale. Sequitur enim, quod homo gloriatur de aliquo bono creato, non relato actu vel habitu in Deum sicut in finem. Si vero gloria dicatur vana ex hoc, quod non refertur in Deum sicut in finem ex parte ipsius actus, quia, si non est referibilis in finem, propter hoc quod est inordinatus, sic non semper vana gloria est peccatum mortale: quia quælibet inordinatio gloriæ facit gloriam non ordinabilem in Deum: puta, cum aliquis gloriatur de eo, de quo non debet gloriari, vel ultra quod debet, vel prætermissa alia

circumstantia debita: cum tamen non sequatur peccatum mortale ex hoc, quod quælibet debita circumstantia prætermittitur: sed solum quando actus inordinatus est contra legem Dei. Sic ergo dicendum est, quod non semper peccatum inanis gloriæ est peccatum mortale.

A D P R I M V M ergo Dicendum, quod Dominus loquitur quando homo opera iustitiæ refert ad humanam gloriam: sicut ad vltimum finem. Tunc enim vana gloria est peccatum mortale, & totaliter excludit a mercede æterna. Potest tamen dici, quod inanis gloria etiam quando est peccatum veniale excludit a mercede æterna, non quidem simpliciter, sed ratione alicuius actus de terminati, in quantum. scilicet quod ille actus, qui ex inanis gloria procedit, non sit remunerabilis mercede æterna, sicut & veniale peccatum non est remunerabile mercede æterna: non in inanis gloria, quæ est veniale peccatum excludit hominem simpliciter a mercede vite æternæ.

A D 2<sup>m</sup> dicendum, quod dupliciter inanis gloria interiora hominis aufert. Vno modo quantum ad actus interiorum virtutum. non enim meretur præmiū vite æternæ, si eos propter inanem gloriam faciat, etiam si inanis gloria sit peccatum veniale. Alio modo, quantum ad ipsos interiores habitus: prout scilicet priuat hominem interioribus virtutibus. Sed hoc non facit inanis gloria, nisi secundum quod est mortale peccatum.

A D 3<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit de inani gloria, secundum quod homo de bonis suis gloriatur in seipso, nullo modo ea referendo in Deum, vel actu vel habitu, prout est peccatum mortale.

A D 4<sup>m</sup> dicendum, quod illud dicitur esse periculosum, quod de facili inducit aliquem ad pereundum. Inanis autem gloria inducit de facili ad pereundum, in quantum facit ipsum de seipso confidere. vnde dicitur esse periculosissimum peccatum, non tam propter grauitatem sui, quam propter hoc quod est dispositio ad grauius peccandum.

A D 5<sup>m</sup> dicendum, quod non est estimandum, quod omnia peccata, quæ dicuntur capitalia, sint ex genere suo peccata mortalia: alioquin sequeretur, quod omne peccatum gula & ira esset peccatum mortale, quod patet esse falsum. vnde neque oportet, quod omnis inanis gloria sit peccatum mortale: licet inanis gloria sit vitium capitale. sed quia vitium capitale dicitur ex quo alia peccata oriuntur, siue sint venialia, siue mortalia, dici potest quod omne peccatum quod est capitale respectu aliorum peccatorum mortaliū, est mortale peccatum: si tamen capitale peccatum accipiatur secundum quod vnum peccatum oritur ex alio, quasi ordinatum in finem illius. Manifestum enim est, quod quicumque in tantum afficitur aliquo peccato, ut ad finem illius consequendum peccare velit mortaliter, quod etiam in primo peccato mortaliter peccat. sicut si aliquis in tantum afficitur ad delectationem gustus, quod propter hoc velit mortaliter peccare, ipsa etiam gula erit ei peccatum mortale. & sic etiam inanis gloria peccatum mortale est, quando aliquis propter inanem gloriam aliud peccatum mortale committit.

A D 6<sup>m</sup> dicendum, quod sicut in regno aliter debetur honor & gloria Regi, aliter Duci vel Militi: ita etiam in vniuersitate rerum aliqua gloria & honor soli Deo debetur, quam cum aliquis sibi usurpare vellet, attribueret sibi quod est Dei. Sicut etiam si miles in aliquo regno appeteret gloriam quam Regi debet, ex hoc ipso sibi regia dignitas exoptaret: non autem omnes qui inanis gloria concupiscunt, appetunt honorem & gloriam debitam soli Deo: sed quæ debetur homini pro aliqua excellentia.

sentiam. In hoc tamen contra Deum peccat quandoque, quod non refertur huiusmodi gloriam ad debitum finem. Et sic, licet non usurpent sibi gloriam Dei secundum substantiam: usurpant tamen gloriam Dei quantum ad modum habendi. Solum enim deo competit, ut eius gloria in alium finem non referatur.

A D 7<sup>m</sup> dicendum, quod quicumque usurparet sibi diuinitatis gloriam, & honorem, esset vere idolatra, sicut multi tyranni fecisse leguntur: non autem omnes, qui inaniter gloriantur, usurpant hoc modo diuinam gloriam. vnde non omnes sunt idolatra.

A D 8<sup>m</sup> dicendum, quod vitare minor peccata est abundantior virtutis, ut patet per id quod Dominus dicit Mat. 5. abundantiorum iustitiam esse, quæ vitat non solum homicidium, sed etiam iram, quam sit iustitia veteris legis, quæ prohibet homicidium. vnde per hoc, quod contemere inanem gloriam est magnæ virtutis, non potest concludi, quod inanis gloria sit graue peccatum.

A D 9<sup>m</sup> dicendum, quod placere hominibus potest, & bene, & male desiderari. Si quis enim velit hominibus placere, ut eos in bono edificare possit, hoc est virtuosum & laudabile. vnde & Apostolus dicit prima ad Corinth. 10. Vnusquisque proximo suo placeat in bonum ad edificationem: sicut ego per omnia omnibus placeo. velle autem placere hominibus propter solam gloriam mundanam, est peccatum inanis gloriæ: quandoque quidem est mortale, cum si aliquis finem in fauore humano constituit, diligens humanum fauorem plus quam obseruantiã mandatorum Dei. Et sic hoc excludit a Dei seruitio. Quandoque vero est peccatum veniale, quando aliquis inordinate, fauore hominum delectatur: non tamen contra Deum, sed sub Deo.

A D 10<sup>m</sup> dicendum, quod in moralibus obiectis constituit speciem, non enim id quod est materiale in ipso: sed secundum formalem rationem obiecti. Differt autem obiectum inanis gloriæ, prout est veniale & mortale secundum rationem formalem obiecti, id est secundum differentiam finis, & eius quod est ad finem. Nam peccatum mortale est, quando finis in humana gloria constituitur: veniale autem, quando non constituitur in ea finis.

ARTICVLVS III.

Queritur de filiabus inanis gloriæ, quæ sunt inobedientia, & iactantia &c.

TERTIO queritur de filiabus inanis gloriæ, quæ sunt inobedientia, iactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, nouitatum præsumptio. Et videtur quod inconuenienter assignentur. hæc enim omnia videntur ad superbiam pertinere, cuius filia est & ipsa inanis gloria. ergo huiusmodi vitia, non debent poni filiarum inanis gloriæ: sed simul cum inani gloria debent poni filiarum superbiæ.

¶ 2 Præ. Generale peccatum non debet deriuari ex alio peccato: sed inobediẽtia est generale peccatum. Dicit enim Ambro. quod peccatum est transgressio legis & celestium inobediẽtia mandatorum. ergo inobediẽtia non debet poni filia inanis gloriæ. Item iactantia est tertia species superbiæ, ut ex supradictis patet. Si ergo iactantia sit filia inanis gloriæ sequetur, quod superbia sit filia inanis gloriæ, quod patet esse falsum, cum superbia sit mater omnium peccatorum, ut Greg. dicit, 31. Moralium. ¶ 3 Præ. Contentiones & discordiæ videntur ex ira maxime provenire: sed ira est capitale vitium contra inanem gloriam distinctum. ergo discordia & contentio non debent poni filiarum inanis gloriæ.

S E D I N C O N T R A R I V M est auctoritas Greg.

In lib. de pa. radiso ca. 8. parum ante mediū to. 4. li. 3. ca. 31. in antiquis excep. in no. nis autem cap. 17.

Loco nunc proxime citato.

gorii qui. 3. 1. Moral. has filias inanis gloriæ assignat.

R E S P O N. Dicendum, quod secundum eandem rationem aliquod vitium dicitur esse caput & mater: in quantum scilicet alia vitia ex se oriuntur ordinata ad finem eius. hoc enim competit & rationi capitis, secundum quod caput habet vim regitiam respectu eorum, quæ sunt sub capite, omnis autem regiminis ratio a fine sumitur: competit etiam rationi matris. Nam mater est, quæ in seipsa concipit. vnde illud vitium dicitur esse aliorum mater, quod procedit ex conceptione proprii finis. Sic ergo cum propriis finis inanis gloriæ sit manifestatio propriæ excellentiæ, filiarum inanis gloriæ dicuntur illa vitia, per quæ homo ad manifestationem propriæ excellentiæ tendit. propriam autem excellentiam homo potest manifestare dupliciter, vno modo directe: & alio modo indirecte. Directe quidem: aut per verba, & sic est iactantia: aut per facta vera, quæ habent aliquam admirationem, & sic est præsumptio nouitatum (ea enim quæ de nouo fiunt, solent magis in admiratione hominum esse) aut per facta ficta, & sic est hypocrisis. Indirecte autem aliquis suam excellentiam manifestat, per hoc quod nititur ostendere se non esse ab alio minoratum, & hoc quantum ad quatuor. Primo quidem quantum ad intellectum, & sic est pertinacia, per quam homo inuitatur suæ sententiæ, nolens credere sententiæ saniori. Secundo quantum ad voluntatem, & sic est discordia: dum non concordat homo propriam voluntatem voluntati meliorum. Tertio quantum ad verbum, & sic est contentio: dum aliquis non vult verbis ab alio superari. Quarto quantum ad factum, dum aliquis non vult facta sua præcepto superioris subiicere: & sic est inobediẽtia.

A D P R I M V M ergo dicendum, quod superbia, sicut supra dictum est, ponitur generaliter mater omnium vitiorum: & sub ipsa ponuntur septem vitia capitalia, inter quæ inanis gloria est maxime ei affinis, quæ excellentiam quam superbia appetit, inanis gloria manifestare intendit, & ex ipsa manifestatione quandam excellentiam querit. Et ideo per consequens omnes filiarum inanis gloriæ, affinitatem cum superbia habent.

A D 2<sup>m</sup> dicendum, quod inobediẽtia ponitur filia inanis gloriæ, prout est speciale peccatum. Sic enim nihil aliud est inobediẽtia, quam contempus præcepti. Inobediẽtia vero secundum quod est peccatum generale, significat absolutum recessum a mandatis Dei. Quod quandoque fit, non ex contemptu: sed ex infirmitate vel ignorantia, ut August. dicit in libro de Natura & gratia.

A D 3<sup>m</sup> dicendum, quod iactantia ponitur esse species superbiæ, quantum ad interiorem affectum, quo aliquis excellentiam appetit ultra suam mensuram, ut supra dictum est: sed quantum ad actum exteriorem, quo aliquis manifestat excellentiam suam verbis, pertinet ad inanem gloriam.

A D 4<sup>m</sup> dicendum, quod ex ira numquam causatur contentio & discordia: nisi cum adiunctione inanis gloriæ, dum aliquis non vult videri minor in hoc, quod voluntatem suam ad alterius voluntatem reducat: vel quod verba sua minus valida, quam verba alterius videantur.

QVAESTIO X.

De inuidia.

In tres articulos diuisa.

¶ Primo Enim queritur, Vtrum inuidia sit peccatum. ¶ Secundo, Vtrum inuidia sit peccatum mortale. ¶ Tertio, Vtrum inuidia sit vitium capitale.

ART.

D. 304. In corp. ar.

Cap. 29. r. 7

qu. præced. arti. 4.

Utrum inuidia sit peccatum.

QVÆSTIO est de inuidia. Et primo querit̃ verū inuidia sit peccatum. Et videtur quod nō: quia, vt Philof. dicit in 2. Ethic. Passionibus non laudatur nec vituperatur; sed inuidia ē passio, dicit. n. Damasc. in 2. lib. q̃ inuidia est tristitia de alienis bonis. ergo pp̃ inuidia nullus vituperatur: sed pp̃ omne p̃ctm̃ aliquis vituperabilis redditur. ergo inuidia nō est p̃ctm̃.

Lib. 2. c. 5. medio to. 1. Li. 2. ca. 14. in fine.

Lib. 3. de lib. arb. cap. 18. de vera religione c. 14. tom. 1. Li. 14. ca. 6. in medio tomo. 5.

Lib. 14. ex cap. 13. & vltimo.

Lib. 1. cap. 3. circa finem tomo. 1.

¶ 2 Præt. quod non est voluntarium, non est peccatū, vt Auguſt. dicit: sed inuidia cum sit tristitia, nō est ali quid voluntarium. vt enim Auguſt. dicit. 14. de Ciui. Dei, Tristitia est de his quæ nobis nolentibus accide- runt. ergo inuidia non est peccatum.

¶ 3 Præt. Cum malo contrarietur bonum, bonum nō mouet ad peccatum quod est malum, sicut nec aliq̃ contrarium mouet ad suum contrarium: sed motiū inuidiæ est bonum. Dicit enim Remigius, quod inui- dia est dolor de alieno bono.

¶ 4 Præt. Auguſt. dicit 14. de Ciuit. Dei, quod in omni peccato est immediata conuersio ad bonum cōmuta- bile: sed inuidia non est conuersio ad aliquod bonum commutabile, sed magis auersio ab eo, cū sit tristitia de alieno bono. ergo inuidia non est peccatum.

¶ 5 Præt. Auguſt. dicit in lib. de Libero arb. quod om- ne peccatum est ex libidine: sed inuidia cum sit cum tristitia non procedit ex libidine, quæ est appetitus de leſtationis. ergo inuidia non est peccatum.

¶ 6 Præt. id quod est impossibile esse, non potest esse peccatum: sed impossibile est aliquem inuidere, vt vi- detur: quia cum bonum sit quod omnia appetūt, nul- lus potest dolere de bono, quod esse inuidere. ergo in- uidia non potest esse peccatum.

¶ 7 Præt. Omne peccatū in aliquo actu consistit: sed in- uidia cum sit tristitia, diminuit actionem quæ per de- lectationem perficitur. ergo inuidia diminuit pecca- tum. ergo non est peccatum.

¶ 8 Præt. actus morales dicuntur boni, vel mali fm̃ formalem rationē obiecti: sed obiectū inuidiæ est bo- num, vt dictum est, quia est dolor de alieno bono. ergo actus inuidiæ est bonus. non est ergo peccatum.

¶ 9 Præt. Malum penale diuiditur contra malū culpæ, vt patet per Auguſt. in 1. lib. de libe. arbitrio: sed inui- dia est quoddam malum penale, vt dicit Iſido. in lib. de Summo bono, quod liuor, id est, inuidia suum pu- nit actorem. ergo inuidia non est culpa.

¶ 10 Præt. Auguſt. di. 14. de Ciui. Dei, quod omne pec- catum est amor improbus: sed inuidia non est amor improbus, quia amor facit gaudere de bonis amici, & triftari de malis. ergo inuidia non est peccatum.

¶ 11 Præt. Grauius esse videtur inuidere alicui circa bona spiritalia, quàm circa bona corporalia: sed in- uidia circa bona spiritalia non est peccatum. Dicit enim Hiero. ad Alletam de instructione filie: habeat socias cum quibus addiſcat, quibus inuideat, quarū laudibus moueatur. ergo inuidia non est peccatum.

SED CONTRA. Extrema in moralibus sunt vi- tiosas: sed inuidiā est quoddam extremum, vt patet in secundum Ethico. ergo inuidia non est peccatum.

RESPON. Dicendum, quod inuidiā ex suo gene- re est peccatum. cum enim actus moralis ex suo obie- cto specie habeat, vel in genere collocetur, ex hoc pot̃ cognosci aliquē actū morale esse malū ex suo genere, si actus ipse non referatur cōuenienter ad suam mate-

Argum. 3.

Li. 1. de lib. arb. in princ. to. 1. Li. 3. ca. 25. in principio

Ante me- dium epist. tom. 1.

Lib. 2. ca. 6. a medio t. 5

2. 2. q. 132. arti. 5. 2. 2. q. 136. arti. 2.

riam vel obiectum. Est autem considerandum q̃ appe- titiua virtutis est obiectum bonū & malū: sicut obie- cta intellectus sunt verū & falsum. Oēs aut̃ act̃ appe- titiua virtutis ad duo cōmunia reducuntur, scilicet ad prosecutionē & fugam: sicut & actus intellectiua vir- tutis referuntur ad affirmationem & negationem, vt hoc sit prosecutio in appetitu quod affirmatio in intel- lectu, & hoc sit fuga in appetitu qd̃ negatio in intel- lectu, vt Philof. dicit in 6. Ethic. Bonum autem ha- bet rationem attractiui, cum bonum sit quod omnia appetunt, vt dicitur in primo Ethic. & e contrario ma- lum habet rationem repulsiui: quia malum est præter voluntatem & appetitum, vt Dionys. dicit. 4. cap. de Di- ui. nom. Sic ergo omnis actus appetitiua virtutis ad prosecutionem pertinet, cuius obiectum est malum, est actus non conueniens suæ materiæ, vel obiecto, & iō omnes huiusmodi actus ex genere suo sunt mali, sicut amare malū & gaudere de malo: sicut et̃ est vitiiū intellectus affirmare falsum. Et similiter etiam omnis actus ad fugā pertinet, cuius obiectū est bonū, est nō conueniens suæ materiæ vel obiecto, & ideo omnis talis actus ex suo genere est p̃ctm̃: sicut odire bonū & abominari bonū, & de ipso triftari, quia et̃ in intel- lectu vitiiū est, negare verū. Nō tñ sufficit ad hoc, q̃ actus sit bonus q̃ importet prosecutionē boni, vel fugā ma- li (nisi sit prosecutio boni conuenientis, & fuga mali, qd̃ ei opponitur) quia plura requirunt ad bonū, qd̃ p̃- ficitur ex tota & integra causa quàm ad malū, qd̃ relin- quitur ex singularibus defectibus, vt Dionys. dicit. 5. cap. de Diui. nom. Inuidia autem importat tristitiā ex bono, vnde patet quod ex suo genere est peccatum.

Li. 6. cap. 1. circa prin. tom. 1. Li. 1. in prin. cip. tom. 1. Cap. 4. p. 4. nō multum remotus a. ne.

Cap. 4. p. 4. a medio illius.

Lib. 2. ca. 11.

Li. 2. ethi. cap. 5. circa medium.

Lib. 4. ca. 1. circa medi. tom. 5.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod ex bono sub ratione bo- ni nullus potest triftari: sed de bono inquantū ap- prehenditur sub ratione mali vel veri, vel apparentis, potest aliquis triftari. Et hoc modo inuidia est tristitia de alieno bono, inquantum scilicet est impeditiū propriæ excellentiæ.

Li. 10. ca. 5. tom. 5.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, q̃ sicut delectatio perficit opera- tionem propriam: ita impedit operationē extraneam, vt Philof. dicit in 10. Ethic. sicut ille qui delectatur in studendo magis studet, & minus circa alia occupatur. Sic, ergo tristitia, q̃ est de bono p̃ximū impedit actio- nes, quæ ad bonum proximi tendunt: sed mouet ad operatiōes cōtrarias, quibus bonū proximi impedit.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod sicut in amore boni non potest esse peccatum, nisi inquantū id qd̃ amatur, & si apprehendatur in ratione boni, non tamen est vere bonum, sed malū: ita etiam tristitia quæ est in bono, quod apprehenditur vt malū, quod nō est vere malū, sed apparetur nihilominus est mala, quia nō est cōue- niens tali obiecto, quod est vere bonū. Sic, n. actus mo- ralis sit bonus ex obiecto, inquantū est ei conueniens.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod quibusdā peccatis adiun- guntur quædam pœnalitates, & tunc idem est pœna & culpa secundum aliud & aliud, culpa, quidem fm̃ q̃ procedit ab inordinata hominis voluntate, & sic nō est a Deo: pœna autem fm̃ q̃ habet quandā pena- lem afflictionem adiunctam, & hoc est a Deo secun- dum illud. Psal. Arguam te & statuat contra faciē tuam. & Auguſt. dicit in 1. Confes. Iustissimi Domine, & sic est vt pœna sibi sit omnis inordinatus animus. Et hoc modo inuidia potest esse, & pœna, & culpa.

1. confes. ca. 12. in fine tom. 1.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod omne peccatū est amor improbus per causam, non per essentiam: quia omnis affectio animæ, tristitia ex amore procedit, vt Auguſt. in eodem libro dicit.

Li. ca. 11. p. 1. a prin. cipio.

AD 11<sup>m</sup> dicendum quod Aristot. 2. Metho. distin- guis, inter zelum & inuidiam, dicit quod zelus ex bo- nis est virtuosorum, inuidere autem est pralium pra- uorum. Zelans enim seipsum preparat propter amu- lationem, vt obtineat bona: inuidus autem vt proxi- mus non habeat propter inuidiam. Inuidia, enim est cum aliquis triftatur de hoc, quod ipse non habet bona quæ proxi- mus habet. Hieronymus autem in auctoritate prædi- cta accepit inuidiā pro zelo. Est enim laudabile, ut ali- quis addiſcens conetur ad addiſcendum quæ alius addiſcit, secundū illud Apostoli primæ Cor. 12: Amu- lamini charismata meliora.

In epist. ad Alletā to. 1.

ARTICVLVS II.

Utrum inuidia sit peccatum mortale.

SECUNDO queritur, utrum inuidia sit peccatum mortale. Et videtur quod non. Dicit Greg. 22. Mo- ral. Euenire plerumque solet, vt non amissa charitate inimici nos ruina letificet, & eius gloria contristet. hoc autem est inuidere. ergo inuidia non tollit chari- tatem, & ita non dicitur peccatum mortale.

Li. 22. ca. 11 in principio

Lib. 2. c. 22.

Libro. 12. p. 12. 2. 3. Li. 11. ca. 12 tom. 1.

¶ 2 Præt. Damasc. dicit in 2. lib. quod passio est motus appetitus sensibilis. hic autem motus sensualitas dicitur, vt Auguſt. dicit in 12. de Trinitate. ergo inuidia cū sit passio est in sensualitate, in qua non est nisi venja- le peccatum, vt Auguſt. dicit in eodem lib. ergo inui- dia non est peccatum mortale.

¶ 3 Præt. Sicut bona ex genere possunt male fieri: ca. 31.

tem quæ sunt mala ex genere non possunt bene fieri, vt Auguſt. dicit in libro contra mendaciū: ita ea quæ sunt ex genere mortalia nullo modo possunt esse venialia, sicut patet de homicidio & adulterio. Sed non omnis inuidia est peccatum mortale. ergo inui- dia non est peccatum mortale ex genere.

In li. de me- dacio cap. 7 tom. 4.

¶ 4 Præt. Peccatum operis in eodem genere est graui⁹ peccato cordis: sed impedire opere bonū proximi nō semper est peccatū mortale. ergo nō semper est p̃ctm̃ mortale dolere de bono proximi, quod est inuidere.

¶ 5 Præt. In viris perfectis nō potest esse peccatū mor- tale: sed in eis potest esse aliquis modus inuidiæ ex surreptione. ergo inuidia non est peccatum mortale.

¶ 6 Præt. In pueris nondum loquentibus non potest esse peccatum mortale, quia nondum habent vsūm rationis in qua sola est peccatum mortale: sed in pue- ris potest esse inuidia. Dicit. n. Auguſt. in primo cōfes. vidi ego & expertus sum zelantem puerum: non dum loquebat & intuebatur pallidus, amaro aspectu colla- taneum suum. ergo inuidia non est p̃ctm̃ mortale.

Li. 1. cap. 7. circa mediū illius to. 1.

¶ 7 Præt. Omne peccatum mortale contrariatur ordi- ni charitatis: sed inuidia quæ triftatur de bono alterius, inquantum redundat in proprium nocumentū, non repugnat ordini charitatis, secundum quæ quilibet debet se plus diligere q̃ aliū, & p̃ximos plus q̃ ex- traneos, vt Amb. dicit. ergo inuidia nō ē p̃ctm̃ mortale.

Referunt ex Ambro. 3. sent. di. 29 lib. 2. cap. 7. non procul a fine to. 5. Li. 5. moral. ca. 32. a me- dio i nouis exempla.

¶ 8 Præt. Omne peccatum mortale alicui virtuti con- trariatur: sed inuidia non contrariatur alicui virtuti, sed cuidam passioni, quam Philof. in 2. Ethic. Neme- sim vocat. ergo inuidia non est peccatum mortale.

SED CONTRA est, quod Grego. dicit in 5. Mo- ral. exponens id quod habetur Prouerb. 14. Putredo ossium inuidia, per liuoris inquit vitiiū ante Dei ocu- los pereunt bene acta virtutum. Sed hoc non facit ni- si peccatū mortale. ergo inuidia est peccatū mortale.

¶ 2 Præt. In itinerario Clemētis naratur quod Petrus dixit, quod tria peccata æqualiter penam merentur, cum aliquis manu occidit, cum lingua detrahit, & cū corde inuidet, vel odit. Sed homicidium est peccatū mortale. ergo & inuidia.

Li. 3. ca. 15. ante mediū

¶ 3 Præt. Iſidorus dicit in lib. de Summo bono, Nul- la virtus est cui non contrarietur inuidia: sola enim miseria caret inuidia. Sed nihil contrariatur omni vir- tuti, nisi p̃ctm̃ mortale. ergo inuidia ē peccatū mortale.

¶ 4 Præt. Sicut Auguſt. dicit super illud Psal. Conuer- tit cor eorum vt odiret popullū eius, inuidia est odiū felicitatis alienæ. Odium autem est ira inueterata, vt ipse dicit 1. super Gene. ad literam. ergo omnis inui- dia est aliquid inueteratum, & ita non potest esse ve- niale peccatum, quasi subrepticia,

Psal. 104. in expositio- ne prima a medio to. 8. li. 2. de ser. Domini in mōre ca. 30. glos. ordin. ibi. ex Aug.

¶ 5 Præt. Nihil interficit spiritualiter, nisi peccatum mortale: sed inuidia occidit spiritualiter, secundū il- lud Iob. 5. Paruulum occidit inuidia. Et super illud secundæ ad Corint. 2. Christi bonus odor sumus, dicit glos. Odor iste vegetat diligentes, vocat inuidentes. er- go inuidia est peccatum mortale.

RESPON. Dicendum, quod sicut dictum est, gen⁹ siue species actus moralis attenditur secundum mate- riam vel obiectum. vnde etiam actus moralis dicitur bonus vel malus secundum suum genus: vita autem animæ est per charitatem, quæ coniungit nos Deo, p̃ quem anima viuit. vnde dicitur. 1. Ioan. 3. Qui non diligit manet in morte. mors enim est priuatio vitæ. Quando ergo ex comparatione actus ad suam mate- riam intelligitur aliquid oppositum charitati, opposi- tum

2. 2. q. 35. arti. 3. Ar. 1. huius q. & supra q. 7. arti. 2.



ter qd actus ille sit peccatum mortale ex suo genere. Si aut occidere hominem importat aliquid repugnans charitati, per quam diligimus proximum, & volumus eum vivere, & esse, & alia bona habere. hoc enim est de ratione amicitiae, vt Philof. dicit in 9. Eth. Et ideo homicidium est peccatum mortale ex genere suo. Si vero ex comparatione actus ad suum obiectum non appareat aliquid contrarium charitati, non est peccatum mortale ex suo genere: sicut dicere verbum otio sum, & alia huiusmodi, quae tamen possunt fieri peccata mortalia per aliquid aliud superueniens, sicut supra habitum est. Inuidere autem importat aliquid charitati repugnans ex ipsa comparatione actus ad suum obiectum. est enim de ratione amicitiae, vt eis velimus bona, sicut & nobis ipsis, vt dicitur in 9. Ethic. eo qd amicus est quodammodo alter ipse. vnde quod aliquis de felicitate alterius tristetur, hoc manifeste repugnat charitati, in quantum per eam diligitur proximus. vnde de Augusti. dicit in libro de vera religione, Qui inuidet bene cantanti, non amat bene cantantem. vnde inuidia ex suo genere est peccatum mortale. Est tamen considerandum, quod in genere alicuius peccati mortalis potest inueniri aliquis actus, qui non est peccatum mortale propter suam imperfectionem: quia scilicet non attingit ad perfectam rationem illius generis. Quod quidem contingit dupliciter. Vno modo ex parte principij actus: quia scilicet non procedit a ratione deliberante, quae est proprium & principale actuum principium humanorum actuum. Vnde subiti motus etiam in genere homicidij, vel adulterij non sunt peccata mortalia: quia non attingunt perfectam rationem actus moralis cuius principium est ratio. Alio modo potest contingere ex parte obiecti, quod scilicet propter sui paruitatem non attingit ad perfectam rationem obiecti. Quod enim paruum est, quasi nihil accipit ratio: sicut pater in specie furti. Si enim aliquis accipiat de agro alterius vnam spicam, vel aliquid huiusmodi, non est credendum quod peccet mortaliter: quia hoc quasi nihil computatur tam ab illo qui accipit, quam ab illo cuius est res ipsa. secundum hoc ergo potest contingere, quod aliquis motus inuidiae non est peccatum mortale, quamuis inuidia secundum suum genus sit peccatum mortale propter imperfectionem ipsius motus: vel quia est subitus, & non procedit ex ratione deliberata, vel quia homo tristatur de aliquo bono alterius, quod est adeo paruum, quod non videtur esse aliquod bonum: puta si aliquis inuideat alicui simul ludenti, quod vincat in ludo, puta cum eo currendo, vel aliquod huiusmodi ludicrum faciendo.

Lib. 9. ca. 4. tom. 5.

q. 7. de peccatis art. 4. & 3.

Lib. 9. ca. 4. tom. 5.

C. 47. circa principium tom. 1.

non tristatur de bono alterius, nisi per hoc quod excellitur, vel singularitatem suae glorie amittit: odientem autem de quocumque bono inimici tristatur. potest etiam esse & alia ratio, quare aliquis de felicitate alterius tristetur: quia scilicet timet ex hoc aliquid nocuum sibi prouenire, vel aliquibus quos amat, quod magis est timoris quam inuidiae vt Philof. dicit in 2. Retho. Contingit autem timore esse & bonum & malum: vnde hoc potest fieri & cum peccato, quando timor est malus, & sine peccato quando timor est bonus. vnde de Greg. praemissa verba exponens subdit, qd hoc credimus cum ruente aliquo quosdam bene erigi credimus: & proficere illo plures iniuste opprimi formidamus. vt de e interponit, qd talis tristitia est sine inuidia culpa. Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod quando motus est sensualitatis tantum, non potest esse peccatum mortale, sed quando motus tristitiae ex deliberatione rationis procedit, tunc non solum est sensualitatis, sed etiam rationis. & ideo potest esse peccatum mortale. quamuis etiam dici possit, qd huiusmodi nomina passionum, quandoque signant ipsos simpliciter motus voluntatis. Et tunc hoc tristitia non erit in sensualitate, sed in parte rationali. Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod est mortale ex genere non potest fieri veniale, si actus sit perfectus: potest tamen contingere propter imperfectionem actus, vt dictum est. Ad 4<sup>m</sup> dicendum, qd impedire bonum alicuius potest esse absq; peccato mortali propter imperfectionem actus, quia illud quod impeditur non habet plenam rationem boni, aut quia est paruum, aut quia est indebitum. Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod motus subrepticus inuidiae est imperfectus, & talis etiam inuidiae motus est in pueris, qui non habent usum rationis. vnde patet responsio ad 6<sup>m</sup>. Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod quodcumque aliquis tristatur de felicitate alterius propter nocuum sibi, quod exinde sibi vel suis imminet, talis tristitia non est inuidiae, sed timoris. vnde quandoque potest esse sine peccato: sicut dictum est. Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod inuidia respicit duo obiecta. Est enim tristitia de prosperitate alicuius boni. Et tunc hoc duabus virtutibus contrariari potest: ex parte enim prosperitatis, de qua dolet contrariari ei misericordia, quae dolet de aduersitate bonorum. Ex parte autem boni, de cuius prosperitate tristatur, opponit ei ira per zelum quae intelligitur per nemisim, quando scilicet aliquis tristatur de hoc, qd aliqui mali in sua impietate prosperant. Et quamuis misericordia & nemesis passionis videatur tunc rationem tristitiae: tamen qd superuenit electio rationis accipiunt rationem virtutis. Similiter ea quae in contrarium obiciuntur facile est solvere. Ad PRIMVM ergo dicendum, quod Grego. ibi loquitur de inuidia secundum quod est peccatum mortale: & de tali etiam cordis inuidia loquitur beatus Petrus. Quae quidem meretur aequalis poenam homicidio, quantum ad genus poenae: quia vtrumque meretur poenam aeternam. vnde patet solutio ad 2<sup>m</sup>. Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum mortale contrariatur omni virtuti peccantis. Inuidia autem vt Iudorus dicit contrariatur omni virtuti, non ipsius peccantis, sed alterius. vnde per hoc probari non potest, quod inuidia sit peccatum mortale. Ad 4<sup>m</sup> dicendum quod inuidia non est odium hominis, sed felicitatis, prout sub odio comprehenduntur omnes passionis animae tendentes in malum, qd ex odio deriuantur: quod autem dicitur odium esse ire inueterata non est sic intelligendum, quasi omne odium sit tale, sicut est ali-

Cap. 31. cit. ca. medium tom. 6.

Ar. preced. ad 1. argu.

De 7.

q. 7. art. 2. in corp. h. ius. art.

Loco nunc proxime citato.

2. 2. q. 36. art. 4. q. 8. art. 1. D. 302.

In solutio ad 1. argu.

Lib. 3. de summo bono no cap. 2.

quis status motus odii: sed quia ira inueterata odium caret. Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod auctoritates illae loquuntur de inuidia secundum quod est peccatum mortale.

ARTICVLVS. III. Vtrum inuidia sit vitium capitale.

Tertio queritur, Vtrum inuidia sit vitium capitale. Et videtur quod non, quia ad vitium capitale pertinet habere filias: non autem ad ipsum pertinet quod si alterius filia: sed inuidia est filia superbiae, sicut August. dicit in lib. de Sancta virginitate. ergo inuidia non est vitium capitale. 2<sup>a</sup> Praet. Inuidia est tristitia quaedam, vt iam dictum est: tristitia autem importat quandam terminum appetitui motus. vbi enim homo incurrit malum, quod prius oderat contristatur. ergo inuidia non est vitium capitale, quia de ratione vitij capitalis est, quod ex eo omnia alia vitia oriuntur. 3<sup>a</sup> Praet. Cuiuslibet vitio capitali assignantur aliqua filiae: sed inuidia non videtur habere aliquas filias. Assignat enim Grego. in 3. o. Moral. in quinque filias, quae sunt odium, susurratio, detractio, exultatio in aduersis, afflictio in prosperis, quorum nullum videtur esse filia inuidiae. Nam odium magis nascitur ex ira, susurratio autem, & detractio, & exultatio in aduersis procedunt ex odio, afflictio autem in prosperis videtur esse id quod inuidia. ergo inuidia non est vitium capitale.

Cap. 31. cit. ca. medium tom. 6.

Ar. preced. ad 1. argu.

Lib. 31. ca. 31. in antiquis & 17. nouis etc.

Loco nunc proxime citato.

2. 2. q. 36. art. 4. q. 8. art. 1. D. 302.

tur. Et sic ponitur filia inuidiae afflictio in prosperis. Ad PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Gregorius dicit. 3. 2. Moralium, Superbia communis mater est omnium vitiorum. vnde per hoc quod inuidia est filia superbiae, non excludit quod inuidia sit vitium capitale. Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod nihil prohibet eadem vitia ex diuersis vitijs secundum diuersas rationes oriri. Odium ergo nascitur ex ira secundum quod ille, qui ad iram prouocauit lesionem intulit: ex inuidia autem secundum quod eius bonum cui inuidetur apprehenditur vt impeditur. proprietate excellentiae. Similiter etiam susurratio, & detractio & exultatio in aduersis oriuntur ex odio, in quantum diminuit omne bonum, & procurat omne malum sui inimici. haec ex inuidia proueniunt secundum solam rationem remouendi excellentiam. Afflictio autem in prosperis est aliquo modo ipsa inuidia, & quodammodo filia eius. secundum enim quod aliquis tristatur de prosperis alicuius in quantum aduersatur singulari excellentiae alicuius, sic est ipsa inuidia. Secundum vero quod aliquis tristatur de prosperis alicuius ea ratione: quia euenit contra suum conatum ad impediendum ea, sic est filia inuidiae.

Loco citato in argu. 3. D. 304.

ca. 17. tom. 2.

QVAESTIO XI. De accidia

In quatuor articulos diuisa.

- 1<sup>o</sup> Primo enim queritur, Vtrum accidia sit peccatum.
2<sup>o</sup> Secundo, Vtrum accidia sit peccatum speciale.
3<sup>o</sup> Tertio, Vtrum sit peccatum mortale.
4<sup>o</sup> Quarto, Vtrum sit peccatum capitale.

ARTICVLVS PRIMVS. Vtrum accidia sit peccatum.

QVAESTIO est de accidia. Et primo queritur, vtrum accidia sit peccatum. Et videtur quod non, virtus enim, & peccatum cum sint contraria sunt in eodem genere: sed virtus est in genere amoris. Dicit enim August. in lib. de Moribus ecclesiae & 1. 5. de Civitate Dei, quod virtus est ordo amoris. Cuius ergo accidia non sit in genere amoris, sed magis sit tristitia quaedam, vt Damasc. dicit. videtur quod accidia non sit peccatum. 3<sup>a</sup> Praet. In Psal. sup. 3. Confitemini, ponit glo. quatuor tentationes, quae sunt error, difficultas vincendarum concupiscentiarum, regnum, & tempestas seculi. Sed error, & difficultas, & tempestas seculi non sunt peccata. ergo nec tedium quod est accidia est peccatum. 3<sup>a</sup> Praet. Omne peccatum est ab homine, sicut illud Osee penult. Perditio tua ex te Israel. Sed accidia cum sit quaedam tristitia: non est ab homine, quae 2. ad Cor. 9. sup. illud, Non ex tristitia aut necessitate, dicit glo. Si cum tristitia facis fit de te, non tu tamen facis. ergo accidia non est peccatum. 4<sup>a</sup> Praet. non potest contingere quod actus sit simul meritorius & peccatum: sed aliquis actus cum accidia factus est meritorius, puta cum aliquis ex voto vel obedientia ieiunat, & tamen ieiunium ipsum contristat, & sic est ibi accidia, quae est tristitia de bono spirituali virtutis, ergo accidia non semper est peccatum. 5<sup>a</sup> Praet. Dam. dicit in 2. li. q. accidia est tristitia aggregata: sed aggregatio magis videtur esse poena quam peccatum. ergo accidia non est peccatum: sed magis poena. 6<sup>a</sup> Praet. accidia videtur esse tristitia, vel tedium inter-

Loco citato in argu. 3. D. 304.

ca. 17. tom. 2.

Cap. 15. to. 1.

Li. 2. ortho. fidei ca. 14. Est glo. August. super illud, confiteantur Domino miferationes eius tom. 8.

Glossa ordinaria ibi. ex fit de te, non tu tamen facis. ergo accidia non est peccatum. August. super illud, hinc larem dato rem.

Li. 2. ortho. fidei ca. 14. Glof. ordi. ibi ex Aug.

ni





quicumque non orat. ergo etiam nec recessus cordis per tristitiam a bono creato, semper est peccatum mortale: & ita accidia non est peccatum mortale ex suo genere, quia sic semper esset peccatum mortale, sicut homicidium & adulterium. Sed diceret quod recessus operis ab aliquo bono creato debito, facit peccatum mortale. § 5 Sed contra, opera quae non sunt debita, quandoque magis sunt spiritualia, & tamen ab eis recedere non est peccatum mortale, nisi efficiatur necessaria per votum: immo etiam nullum peccatum est, si aliquis non seruet virginitatem vel paupertatem. ergo nec etiam omnis tristitia de bono spirituali, est peccatum mortale.

§ 6 Præter. Recedere opere ab aliquo bono spirituali, non est peccatum mortale: nisi in quantum homo ad illud bonum obligatur: sed etiam si homo obligetur ad hoc, quod operetur aliquod bonum spirituale: non tamen obligatur ad hoc quod cum delectatione illud operetur, quia delectatio facta in opere est signum habitus inhærentis. & sic ad hoc non possunt obligari illi, qui non habent habitum virtutis. ergo etiam accidia quae est de bono spirituali debito, non est peccatum mortale.

§ 7 Præter. Omne peccatum mortale est contrarium spirituali vitæ: sed non est de necessitate spiritualis vitæ quod aliquis delectabiliter operetur, sed sufficit quod operetur: alioquin quicumque faceret opus quod debet, si non delectaretur in eo, peccaret mortaliter. ergo accidia, quae contrariatur spirituali delectationi, non est peccatum mortale.

§ 8 Præter. Ideo non qualibet concupiscentia est peccatum mortale, quia ex corruptione naturae nobis imminet pronitas ad concupiscendum: sed ex eadem corruptione imminet nobis pronitas ad quiescendum, & ad refugendum labores, quod videtur ad accidiam pertinere. ergo non omnis accidia est peccatum mortale.

SED CONTRA est, quod Dama. dicit, quod accidia est tristitia quaedam: sed non est tristitia secundum Deum, quia sic non esset peccatum. ergo est tristitia saeculi: sed tristitia saeculi mortem operatur, ut Aposto. dicit 2. ad Cor. 7. ergo accidia est peccatum mortale.

§ 2 Præter. Aug. 12. super Gen. ad literam dicit, quod Iacob dicens filiis suis, Deducetis senectutem meam cum tristitia ad inferos, videtur hoc timuisse ne nimia tristitia sic perturbaretur, ut non ad requiem beatorum iter: sed ad inferos peccatorum. Omne autem illud, quod retrahit a requie beatorum, & reducit ad inferos peccatorum, est peccatum mortale. ergo tristitia quae est accidia, est peccatum mortale.

§ 3 Præter. Super illud, Quare tristis es anima mea: dicit glo. quod docet hic tristitiam saeculi fugiendam, quae patientiam & charitatem & spem extinguit, & totam bonam vitam confundit. ergo accidia est peccatum mortale. hoc enim dicimus peccatum mortale, quod charitatem & ceteras virtutes extinguit.

RESPON. Dicendum, quod ex praemissis de facili patet, quod accidia secundum quod est speciale peccatum, est peccatum mortale ex suo genere. Importat enim quandam tristitiam, ex repugnantia humani affectus ad bonum spirituale diuinum, talis enim repugnantia contrariatur charitati manifeste, quae inheret bono spirituali & delectatur in ipso. Cum ergo hoc faciat peccatum esse mortale, quod contrariatur charitati, per quam est animae vita, manifeste sequitur quod accidia ex genere suo est peccatum mortale: quia sicut dicitur 1. Ioan. 3. Qui non diligit manet in morte. & est considerandum quod sicut invidia, quae est tristitia de bono proximi, est peccatum mortale ex suo genere, in quantum contrariatur charitati quantum ad dilectionem proximi: ita accidia quae est tristitia boni spiritualis diuini, est peccatum

Li. 2. ortho. dei ca. 14.

Li. 12. c. 33. non procul a fine to. 3.

Li. 2. qu. 35. arti. 3. Ar. præced.

mortale ex suo genere, in quantum contrariatur charitati quantum ad dilectionem Dei. Hoc tamen verificatur in omnibus peccatis, quae sunt mortalia ex suo genere, quod motus imperfecti ex genere talium peccatorum non sunt peccata mortalia, qui sunt abique de liberatione rationis. unde tales motus accidiae sunt peccata venialia, sicut supra de motibus inuidiae dictum est: sed quando affectus carnalis ita preualet rationi, ut ex deliberatione homo trahatur de bono spirituali diuino, manifeste talis motus voluntatis est peccatum mortale.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod in viris perfectis potest esse imperfectus motus accidiae, sicut in sensualitate, propter hoc quod nullus est ita perfectus in quo non remaneat aliqua contrarietas carnis ad spiritum. Apolo. tamen non ubi loqui de tristitia boni spiritualis, quae est accidia: sed potius de tristitia, quae est de malis temporalibus.

AD 2m dicendum, quod accidia contrariatur præcepto de sanctificatione sabbathi, in quo mandatur: secundum quod est præceptum morale quies mentis in Deo.

AD 3m dicendum, quod Deus secundum quod est praesens menti, non compatitur secum tristitiam vel peccatum mortale. unde accidia non est tristitia de presentia ipsius Dei, sed de aliquo bono quod est per participationem diuinam.

AD 4m dicendum, quod accidia non est recessus mentalis a quocumque bono spirituali: sed a bono spirituali, cui mens ex necessitate debet inherere, quod est bonum diuinum, sicut iam dictum est. & per hoc patet solutio ad 5m.

AD 6m dicendum, quod ratio illa procedit de bono spirituali alicuius actus particularis virtutis, quod dicitur homo delectetur non cadit sub præcepto: sed quod delectetur de Deo, hoc cadit sub præcepto, sicut & quod homo Deum diligit, quia delectatio amorem consequitur.

AD 7m dicendum, quod delectatio quae provenit ex charitate cui contrariatur accidia, est de necessitate spiritualis vitæ, sicut & ipsa charitas. & ideo accidia est peccatum mortale.

AD 8m dicendum, quod sicut concupiscentia, quae est tantum in sensualitate, quae provenit ex corruptione naturae, non est peccatum mortale, quia est motus imperfectus: ita etiam nec talis accidia est peccatum mortale.

ARTICVLVS. IIII.

Vtrum accidia sit vitium capitale.

QUARTO quaeritur, vtrum accidia sit vitium capitale. & videtur, quod non. Sicut enim delectatio procedit ex amore, ita tristitia procedit ex odio: sed odium non est vitium capitale. ergo multominus accidia, quae est tristitia quaedam.

§ 2 Præter. Vitia capitalia dicuntur, quae inclinant ad actus aliorum peccatorum: sed accidia non videtur esse huiusmodi, sed magis immobile reddere. Est enim tristitia a grauans, ut Dama. dicit. ergo accidia non est vitium capitale.

§ 3 Præter. Vitium capitale est quod habet aliquas filias: sed accidiae non videntur esse filiae, quae ei assignantur a Gregorio 31. Morali. Malitia enim est commune ad omnia peccata: rancor autem pertinet ad odium, quod ex ira nascitur: pusillanimitas vero & desperatio pertinent ad irascibilem, in qua non est accidia: sed magis in concupiscibili. Torpor autem circa præceptum, videtur idem esse, quod accidia: euagatio vero mentis videtur contrariari rationi tristitiae, quae est contrarietiva. ergo accidia non debet poni vitium capitale.

Sed

SED CONTRA, est auctoritas Gregorij qui accidiam sine tristitia in vitia capitalia computat 31. Morali.

RESPON. Dicendum, quod sicut supra dictum est, vitium capitale est ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causae finalis. Sicut autem homines propter delectationem quandam procedunt ad multa faciendam, vel vitandam: ita etiam & propter tristitiam fugiendam, vtriusque enim eiusdem rationis esse videtur: sicut quaerere bonum, & fugere malum. Cum ergo accidia sit quaedam tristitia de bono diuino in interno, sicut invidia de bono proximo, videtur esse, & sicut ex inuidia multa vitia oriuntur in quantum homo multa facit inordinate ad huiusmodi tristitiam repellendam, quae consequitur de bono proximo: ita etiam & accidia est vitium capitale, sed quia est iam nullus homo est qui abique delectatione in tristitia manere possit, ut Philo. dicit in 8. Ethico. Ideo ex tristitia duo consequuntur: Quorum vnum est, ut recedat a contrariis, aliud est, ut ad alia transeat in quibus delectetur: & secundum hoc Philo. dicit in 2. Ethico. Illi qui non possunt gaudere de delectationibus spiritualibus, ut plurimum transferunt se ad delectationes corporales: & secundum hoc ex tristitia, quae conuenit ex spiritualibus bonis, sequitur euagatio circa illicita, in quibus animus carnalis delectatur. In fuga autem tristitiae talis processus attenditur, quod primo quidem homo ea fugit, secundo etiam profertur. Ad fugam autem spiritualium bonorum, quae delectari possunt, pertinet & recessus a bono diuino operando, & haec est desperatio: & tunc recessus a bono spirituali agendo. Quae quidem quantum ad communitatem sunt de necessitate salutis, est torpor circa præcepta, quantum autem ad aduersa, quae cadunt sub consilijs, est pusillanimitas. Vterius autem conuenit, quod si aliquis inuitus detinetur in spiritualibus bonis, quae ipsi sunt contraria, concipit primo quidem indignationem ad praedatos, vel ad quascumque personas in his detinens: & haec est rancor: secundo vero concipit indignationem, & odium contra etiam ipsa spiritualia bona, & haec proprie est malitia.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod in virtutibus animi amor, ex quo oritur delectatio, ponitur principalis virtus quae est charitas: quia bonum diuinum, & bonum proximi est secundum se amabile, non autem est secundum se odibile: sed solum secundum quod ex aliquo accidet: contristat. & ideo magis accipitur capitalia vitia secundum tristitiam, quam secundum odium.

AD 2m dicendum, quod accidia immobilizat quidem ab his de quibus contristatur: sed ad contraria promptum reddit.

AD 3m dicendum, quod malitia hic non accipitur secundum quod est communis omni peccato: sed secundum quod importat quandam impugnationem spiritualium bonorum. Nihil etiam prohibet, quin rancor ex ira, & ex accidia generetur. idem enim potest ex diuersis causis secundum diuersas rationes causari.

Quod autem pusillanimitas & desperatio pertinet ad irascibilem, non impedit quin ex accidia causentur: quia passiones irascibilis omnes, causantur ex passionibus concupiscibilibus. Torpor autem circa ipsa agenda, non est ipsa tristitia: sed tristitiae effectus. unde ex accidia oritur tristitia, sicut ex hoc ipso quod contristat, grauat cor: & ideo huiusmodi grauedinem fugiens ad alia euagatur.

AD 4m dicendum, quod accidia non est vitium capitale, quia non est inordinatio ad bonum proximi: ita etiam & accidia est vitium capitale, sed quia est iam nullus homo est qui abique delectatione in tristitia manere possit, ut Philo. dicit in 8. Ethico. Ideo ex tristitia duo consequuntur: Quorum vnum est, ut recedat a contrariis, aliud est, ut ad alia transeat in quibus delectetur: & secundum hoc Philo. dicit in 2. Ethico. Illi qui non possunt gaudere de delectationibus spiritualibus, ut plurimum transferunt se ad delectationes corporales: & secundum hoc ex tristitia, quae conuenit ex spiritualibus bonis, sequitur euagatio circa illicita, in quibus animus carnalis delectatur. In fuga autem tristitiae talis processus attenditur, quod primo quidem homo ea fugit, secundo etiam profertur. Ad fugam autem spiritualium bonorum, quae delectari possunt, pertinet & recessus a bono diuino operando, & haec est desperatio: & tunc recessus a bono spirituali agendo. Quae quidem quantum ad communitatem sunt de necessitate salutis, est torpor circa præcepta, quantum autem ad aduersa, quae cadunt sub consilijs, est pusillanimitas. Vterius autem conuenit, quod si aliquis inuitus detinetur in spiritualibus bonis, quae ipsi sunt contraria, concipit primo quidem indignationem ad praedatos, vel ad quascumque personas in his detinens: & haec est rancor: secundo vero concipit indignationem, & odium contra etiam ipsa spiritualia bona, & haec proprie est malitia.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod in virtutibus animi amor, ex quo oritur delectatio, ponitur principalis virtus quae est charitas: quia bonum diuinum, & bonum proximi est secundum se amabile, non autem est secundum se odibile: sed solum secundum quod ex aliquo accidet: contristat. & ideo magis accipitur capitalia vitia secundum tristitiam, quam secundum odium.

AD 2m dicendum, quod accidia immobilizat quidem ab his de quibus contristatur: sed ad contraria promptum reddit.

AD 3m dicendum, quod malitia hic non accipitur secundum quod est communis omni peccato: sed secundum quod importat quandam impugnationem spiritualium bonorum. Nihil etiam prohibet, quin rancor ex ira, & ex accidia generetur. idem enim potest ex diuersis causis secundum diuersas rationes causari.

Quod autem pusillanimitas & desperatio pertinet ad irascibilem, non impedit quin ex accidia causentur: quia passiones irascibilis omnes, causantur ex passionibus concupiscibilibus. Torpor autem circa ipsa agenda, non est ipsa tristitia: sed tristitiae effectus. unde ex accidia oritur tristitia, sicut ex hoc ipso quod contristat, grauat cor: & ideo huiusmodi grauedinem fugiens ad alia euagatur.

AD 4m dicendum, quod accidia non est vitium capitale, quia non est inordinatio ad bonum proximi: ita etiam & accidia est vitium capitale, sed quia est iam nullus homo est qui abique delectatione in tristitia manere possit, ut Philo. dicit in 8. Ethico. Ideo ex tristitia duo consequuntur: Quorum vnum est, ut recedat a contrariis, aliud est, ut ad alia transeat in quibus delectetur: & secundum hoc Philo. dicit in 2. Ethico. Illi qui non possunt gaudere de delectationibus spiritualibus, ut plurimum transferunt se ad delectationes corporales: & secundum hoc ex tristitia, quae conuenit ex spiritualibus bonis, sequitur euagatio circa illicita, in quibus animus carnalis delectatur. In fuga autem tristitiae talis processus attenditur, quod primo quidem homo ea fugit, secundo etiam profertur. Ad fugam autem spiritualium bonorum, quae delectari possunt, pertinet & recessus a bono diuino operando, & haec est desperatio: & tunc recessus a bono spirituali agendo. Quae quidem quantum ad communitatem sunt de necessitate salutis, est torpor circa præcepta, quantum autem ad aduersa, quae cadunt sub consilijs, est pusillanimitas. Vterius autem conuenit, quod si aliquis inuitus detinetur in spiritualibus bonis, quae ipsi sunt contraria, concipit primo quidem indignationem ad praedatos, vel ad quascumque personas in his detinens: & haec est rancor: secundo vero concipit indignationem, & odium contra etiam ipsa spiritualia bona, & haec proprie est malitia.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod in virtutibus animi amor, ex quo oritur delectatio, ponitur principalis virtus quae est charitas: quia bonum diuinum, & bonum proximi est secundum se amabile, non autem est secundum se odibile: sed solum secundum quod ex aliquo accidet: contristat. & ideo magis accipitur capitalia vitia secundum tristitiam, quam secundum odium.

AD 2m dicendum, quod accidia immobilizat quidem ab his de quibus contristatur: sed ad contraria promptum reddit.

AD 3m dicendum, quod malitia hic non accipitur secundum quod est communis omni peccato: sed secundum quod importat quandam impugnationem spiritualium bonorum. Nihil etiam prohibet, quin rancor ex ira, & ex accidia generetur. idem enim potest ex diuersis causis secundum diuersas rationes causari.

Quod autem pusillanimitas & desperatio pertinet ad irascibilem, non impedit quin ex accidia causentur: quia passiones irascibilis omnes, causantur ex passionibus concupiscibilibus. Torpor autem circa ipsa agenda, non est ipsa tristitia: sed tristitiae effectus. unde ex accidia oritur tristitia, sicut ex hoc ipso quod contristat, grauat cor: & ideo huiusmodi grauedinem fugiens ad alia euagatur.

QVAESTIO XII. De Ira

In quinque articulos diuisa.

Primo enim, quaeritur vtrum omnis ira sit mala, vel aliqua ira sit bona.

Secundo, Vtrum ira possit esse peccatum, vel non.

Tertio, Vtrum ira sit peccatum mortale.

Quarto, Vtrum ira sit leuius peccatum odio, & inuidia.

Quinto, Vtrum ira sit vitium capitale.

Vtrum omnis ira sit mala, vel bona.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVAESTIO est de ira. Et primo quaeritur, vtrum omnis ira sit mala, vel aliqua ira sit bona. & videtur quod omnis ira sit mala. Hieron. exponens illud Matth. 5. Qui irascitur fratri suo, sic dicitur in aliquibus codicibus additur sine causa, ceterum in veris definita sententia est, & ira penitus tollitur. Si enim iubemur orare pro persecutoribus, omnis irascitio tollitur: & hoc omnino est, & sine causa, quia ira viri iustitiam Dei non operatur. ergo omnis ira est mala: & prohibita.

Præter. Sicut Dionysius dicit in 4. ca. de diu. nomi. Ira est naturalis canis, in naturalis autem homini: sed id quod est contra naturam hominis est malum, & peccatum, ut patet per Dama. in 1. lib. ergo omnis ira est peccatum.

Præter. Malum animae humanae est praeter rationem. Dicit enim Philo. in 7. Ethico. Videtur ira audire secundum quid rationem: obaudire autem, id est non perfecte audire, ut postea exponit. ergo ira semper est mala.

Præter. Dominus. Matt. 7. arguit eum qui habet trabem in oculo suo, & vult eijcere festucam de oculo fratris sui. Multo magis ergo est arguendus, qui trabem in oculo suo ponit, ut eijcat festucam de oculo alterius: sed talis est quicumque irascitur, ut alium contringat. Dicit enim Cassianus in 8. lib. de institutione Cenobiorum, quod quilibet iracundiae motus efferuus excacat oculum cordis. ergo arguendus est quicumque irascitur ad corrigendum fratrem suum, & multo magis si ex quocumque alia causa aliquis irascitur.

Præter. Perfectio hominis consistit in imitatione diuina. unde dicitur Matth. 5. Estote perfecti sicut & pater vester perfectus est. sed sicut dicit Sapien. 12. Deus cum tranquillitate iudicat. Ira autem quietem mentis subuertit, ut Grego. dicit 5. Moral. ergo omnis ira derogat perfectioni humanae: utpote separans nos a similitudine diuina.

Præter. Omne quod est bonum vel indifferens, est vitium, ut August. dicit in 2. delib. arbi. Sed nulla ira est vitium ad virtutem. Dicit enim Cassianus in lib. praedicationis, Cum Aposto. dicit, Omnis ira tollatur a nobis, nullam penitus necessariam, & utilem nobis excipit. Tullius etiam dicit in 4. de Tusculanis questionibus, Fortitudo non indiget aduocata iracundia, satis suis armis munita perfecta est. ergo nulla ira est bona.

Præter. Grego. dicit 5. Mora. Cum tranquillitatem mentis ira diuerberat, dilaniatam quodammodo scissamque

Q. d. S. Tho. X. 2. lamque

Super hunc locum Martini cap. 9. Dama. li. 2. ca. 4. & 30. 4. p. a medio. Li. 7. c. 6. in princ. to. 5.

Li. 7. moral. ca. 31. in nouis exempl. inter principia & med. c. 18. & 19. & 1. retr. ca. 9. a medio tom. 1.

Li. 7. ca. 30. in fine.

famq; perturbat: vt fibimetipſi non congruat, ac vim intimam ſimilitudinis amittat. & ſic patet quod ira maxime animam nocet: ſed malum dicitur quia nocet, vt dicit Auguſt. in Enchi. ergo omnis ira eſt mala.

Enchi. c. 12. tom. 3. Glo. ordin. ſuper illud, non queras vitionem.

¶ 8 Præt. Leuit. 9. ſuper illud, Ne oderis fratrem tuum in corde tuo, dicit gloſ. quod ira eſt libido ultionis: ſed quætere ultionem eſt contra legem diuinam. Subditur. n. ibidē, Ne queras ultionem. ergo ira ſemper eſt peccatū. ¶ 9 Præt. De ſimilibus idem eſt iudicium. ergo & de ſi militer nominatis ſimiliter debet iudicari: ſed ira nominatur inter alia vitia capitalia, quodlibet aut aliorum quæ dicuntur vitia capitalia, ſemper eſt malum, & numquam bonum, vt patet diſcurrēti per ſingula. ergo ira ſemper eſt mala, & numquam bona.

r. de celo c. 33. to. 2.

¶ 10 Præt. Principia & ſi ſunt minima quantitate, ſunt tamen maxima virtute, vt Philoſo. dicit: ſed capitalia vitia ſunt quædam principia peccatorum. ergo ſunt maxima in malo. Non ergo habent aliquam permiſſionem boni: & ſic nulla ira eſt bona.

Lib. 5. c. 33. ante med.

¶ 11 Præt. Illud quod impedit optimū actum hominis eſt malum: ſed ira etiā quæ eſt ex zelo rectitudinis, impedit optimū actum hominis. ſ. contemplationem. dicit enim Greg. 5. Moral. Cum quis a rectitudine concutitur, ea quæ niſi tranquillo corde percipi non poteſt cōtemplatio, diſſipatur. ergo omnis ira eſt mala, ¶ 12 Præt. Sicut Tullius dicit in 4. de Tuſculanis queſt. paſſiones ſunt quidam morbi anime: ſed omnis morbus corporalis eſt malum corporis. ergo omnis paſſio anime eſt malum eius: ſed ira eſt quædam paſſio anime. ergo omnis ira eſt mala.

Li. 4. in fol. 3. a princ. li. numerando & ſequent.

Li. 4. c. 5. pa. 1. a princ. tom. 1.

¶ 13 Præt. Philoſo. dicit in lib. Topic. quod patiens & abſtinens eſt qui patitur: & non deducitur, mitis autē & temperatus, qui non patitur. & per hoc habetur, quod virtuoſum eſſe conſiſtat in nihil pati. & ſic omnis paſſio repugnat virtuti: ſed omne tale eſt malū. ergo omnis ira cum ſit paſſio, eſt malum.

Li. 2. retho. c. 2. in principio. Li. 4. c. 1. in ter. externa.

¶ 14 Præt. Qui cumque uſurpat ſibi quod Dei eſt, peccat: ſed quicūque irascitur, uſurpat ſibi vindictā quæ cōpetit ſoli Deo, ſecundū illud Deut. 32. Mihi vindictam, & ego retribuam. Ira enim eſt appetitus vindictæ, vt Philoſo. dicit. ergo quicumque irascitur, peccat. ¶ 15 Præt. Valerius Maximus narrat de Achyta tarentino, quod cum ſeruus ſuus eum offendiſſet, dixit, Grauius te punire, niſi tibi iratus eſſem. ergo videtur quod ira impedit debitam correctionem.

Homil. 11. in Mat. in opere imperfecto inter princip. & me. to. 2.

¶ 16 Præt. Si aliqua ira ſit bona, hæc nõ eſt niſi illa quæ inſurgit contra peccatum: ſed nulla ira eſt talis, quia ira cum ſit paſſio appetitus ſenſibilis, non inſurgit niſi contra malum ſenſibile. ergo nulla ira eſt bona.

Glo. ordin. ibi. ex Am.

SED CONTRA, Chryſ. dicit ſuper Mat. Qui ſine cauſa irascitur, reus erit: qui vero cum cauſa, nõ erit reus. Nam ſi ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec iudicia ſtant, nec crimina compeſcuntur. ergo aliqua ira eſt bona & neceſſaria.

Lib. 5. c. 33. pa. 1. a princ.

¶ 2 Præt. Præcepta diuina ad nihil inducūt, niſi ad bonum: ſed ex præcepto diuino inducimur ad irascendū ſecundū illud Ephē. 4. Irascimini, & nolite peccare. & glo. exponit, Irascimini contra peccantes, quod eſt naturalis motus anime, qui ſolet ad profectum pertinere delinquentium. Ideo irascendum dicit, oſtendens hanc iram eſſe bonam. Non ergo omnis ira eſt mala.

¶ 3 Præt. Grego. dicit 5. Moral. Non recte intelligunt, qui irasci nos nobis tantummodo, non etiam proximis delinquentibus volunt. Si enim ſic proximos, vt nos amare præcipimur: reſtat vt ſic eorum erroribus, ſicut noſtris vitijs irascamur.

¶ 4 Præt. Damasc. dicit in 3. lib. quod ira fuit in Chriſto: in quo tamen nullum peccatum fuit, vt dicitur 1. Petri. 2. Ergo non omnis ira eſt peccatum.

¶ 5 Præt. Omnis peccatum eſt vituperabile: ſed nõ omnis qui irascitur, vituperatur, vt Philoſo. dicit in 2. Ethic. ergo non omnis ira eſt peccatum.

RESPON. Dicendum, quod circa quæſt. fuit olim cōtrouerſia apud Philoſo. Nam Stoici dixerunt omnē iram eſſe vitioſam: Peripatetici autē dicebant aliquam iram eſſe bonam. Vt ergo circa hoc quid ſit verius videatur, conſiderandum eſt, quod in ira, ſicut in qualibet alia paſſione, duo poſſumus conſiderare. Vnum quod eſt quæſi formale, aliud quod eſt quæſi materiale, formale quidem in ira eſt id, quod eſt ex parte anime appetitiuæ, quod ſi ira ſit appetitus vindictæ: materiale autē id, quod pertinet ad commotionem corporalem. ſ. quod ira ſit accenſio ſanguinis circa cor. Ita ergo: ſi cōſideretur ſm id, quod eſt formale in ea, ſic poteſt eſſe & in appetitu ſenſitivo, & in appetitu intellectuuo, qui eſt voluntas, ſm quam aliquis poteſt velle ſumere vindictam: & ſm hoc manifeſtum eſt quod ira poteſt eſſe & bona & mala. Manifeſtum eſt. n. quod quando aliquis querit vindictam ſm debitum iuſtitie ordinem, hoc eſt virtus: puta, cum vindictam querit ad correctionem peccati ſaluato ordine iuris, & hoc eſt irasci contra peccatum. Cum autē aliquis inordinate appetit vindictam, eſt peccatum: vel quia querit vindictā præter ordinem iuris: vel quia querit vindictā magis intendens exterminationem peccatis quā abolitionem peccati, & hoc eſt irasci in fratrem. & quantum ad hoc nõ fuiſſet diſcordia inter Stoicos & Peripateticos. Nā Stoici etiam conſeſſerunt, quod aliquando volūtas vindictæ eſt virtuoſa: ſed quantum ad ſm quod eſt materiale, in ira. ſ. commotio cordis, tota cōtrouerſia uerſabatur, quia hmōi commotio iudicium rationis impedit, in quo conſiſtit principaliter bonum virtutis, & ideo ex quacūque cauſa aliquis irascatur, videtur hoc eſſe in detrimentum virtutis, & pro tanto videtur quod omnis ira ſit vitioſa: ſed ſi quis recte conſideret, inueniet Stoicos in ſua conſideratione tripliciter deſeciſſe. Primo quidem quantum ad hoc, quod non diſtinguebant inter id, quod eſt optimū ſimpliciter, & id quod eſt optimū huic. Contingit. n. aliquid eſſe melius ſimpliciter, quod non eſt huic melius, ſicut Philoſophari eſt ſimpliciter melius quā ditari, ſed indigenti neceſſarijs ditari eſt melius, ut dicitur in 3. Topi. & furioſum eſſe eſt bonū cā ni, ſm conditionem ſuæ naturæ: quod tamen non eſt homini bonum. Sic ergo quia natura hominis compoſita eſt ex anima & corpore, & ex natura intellectuua & ſenſitiua, ad bonum hominis pertinet quod ſm ſe totum uirtuti ſubdat. ſ. & ſm partem intellectuua, & ſm partem ſenſitiua, & ſecundum corpus: & ideo ad uirtutem hominis requiritur, ut appetitus debite uindictæ non ſolum ſit in parte rationali anime, ſed etiā ſit in parte ſenſitiua & in ipſo corpore, & ipſum corpus moueatur ad ſeruendum uirtuti. Secūdo uero conſiderauerunt, quod ira & aliæ huiusmodi paſſiones, dupliciter ſe poſſunt habere ad iudicium rationis. Vno modo, antecedenter, & ſic neceſſe eſt ut ſemper ira & omnis hmōi paſſio iudicium rationis impediat, quia anima maxime iudicare pot ueritate in tranquillitate quadam mentis. Vnde Philoſo. etiam dicit, quod in quiete ſit anima ſciens & prudēs. Alio modo, poteſt ſe habere ira ad iudicium rationis ut cōſequenter: quia ſcilicet poſtquam ratio diiudicauit & ordinauit modum uindictæ, tūc paſſio inſurgit ad exequendum.

Lib. 3. c. 30. Ethic. c. 1. tom. 5. 2. 2. q. 1. art. 1. & 2.

dum, & ſic ira & aliæ hmōi paſſiones non impediunt iudicium rationis, quia iā præceſſit: ſed magis adiuuant ad promptius exequendum. & in hoc ſunt vitales uirtutes. vnde Greg. dicit in 5. Moral. Curandum ſummopere eſt, ne ira, quæ ut inſtrumentum uirtutis aſſumitur, menti dominetur, nec quaſi domina præeat: ſed uelut ancilla ad obſequium parata a rationis tergo ne quaquam recedat. Tunc. n. robuſtius contra vitia erigitur, cum ſubita ratione famulatur. Tertio deſecerūt Stoici in hoc, quod nõ recte accipiebant iram & alias paſſiones. Cum. n. non omnes motus appetitiui ſint paſſiones, non diſtinguebant paſſiones ab alijs appetitiuiſ motibus in hoc, quod alij appetitiui motus ſunt in uoluntate, paſſiones autē in appetitu ſenſituo, quia non diſtinguebant inter utrumque appetitū: ſed paſſiones dicebant motus appetitiuiſ tranſgredientes tēperiem ordinatæ rōnis. Vnde dicebāt eas eſſe morbos quorſdam anime, ſicut morbi corporis tranſgrediuntur temperiem ſanitatē. & ſm hoc oportebat quod omnis ira, & omnis paſſio ſit mala: ſed quia ira ſm ueritatem dicitur quicumque motus appetitus ſenſitiui, & huiusmodi motus poteſt eſſe inordinatus a ratione, & ſecundum quod conſequitur iudicium rōnis, deſeruit rationi ad prompte exequendum, & hoc exigit conditionem naturæ humane ut appetitus ſenſitiuus moueatur a ratione: inde eſt quod neceſſe eſt dicere ſecundum Peripateticos aliquam iram eſſe bonā & virtuoſam.

Li. 5. mora. c. 33. circa medium.

In corp. ar.

Li. 5. c. 33. pa. 1. a princ.

In corp. ar.

Li. 4. c. 5. tom. 5.

D. 97.

C. 4. p. 4. aliquatū a principio.

nomi. malum non agit, niſi uirtute boni: & ideo vitia capitalia non habent quod ſint principia ex ratione mali, ſed potius ex ratione boni, ſecundum quā fines eorū ſunt appetibiles, & mouentes ad aliquos actus. vnde non oportet quod vitia capitalia ſint maxime & pure mala: & tamen poteſt dici quod ira ſecundum quod eſt vitium capitale, numquam eſt bona.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod non omne illud quod eſt impeditiuum melioris, eſt malum, alioquin matrimoniu eſſet malum: quia impedit uirginitatem. ſed ulterius id, quod eſt impeditiuum alicuius boni ad horā, poteſt etiam eſſe pro tempore illo melius. vnde licet cōtemplatio ſit ſimpliciter optima inter humanas operationes: tamen in aliquo caſu poteſt eſſe melior aliqua actio, ad quam cōadiuuat ira.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit de ira ſecundum quod importat inordinatum motum, vt Stoici accipiebant.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod Philoſo. in lib. Topic. inducit pro exemplis quædam, quæ non ſunt uera ſecundum propriam opinionem: ſed inducit ea vt probabilia ſecundum opinionem aliorum. & tale eſt quod dicit quod uirtus conſiſtit in nihil pati. hoc enim erat probabile ſecundum opinionem Stoicorum. In ſecundo autem Top. improbat opinionem eorum, qui dicebant uirtutes eſſe impaſſibilitates quædam. poteſt tamen dici quod uirtus conſiſtit in nihil pati inordinate.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod ille qui irascitur de peccato fratris ſui, non querit vindictam ſui: ſed vindictam Dei. Peccatū. n. nihil aliud eſt quā offenſa Dei. & ira ille qui iuſte irascitur, non uſurpat illud ſibi quod Dei eſt.

AD 15<sup>m</sup> dicendum, quod Architas non taxaue rat modum uindictæ: & ideo iratus uolebat taxare, ne excederet.

AD 16<sup>m</sup> dicendum, quod in ira duo poſſunt conſiderari. ſ. cauſa iræ quam inſtat ratio, & hoc poteſt eſſe peccatū, & iterum nocumentum, in quod tendit appetitus ſenſitiuus: & hoc eſt ſemper aliquid ſenſibile.

ARTICVLVS III.

Vtrum ira poſſit eſſe peccatum uel non.

SCVNDQ queritur, utrum ira poſſit eſſe peccatum uel non. & uidetur quod non. Ira enim paſſio quædam eſt: ſed paſſionibus non meremur neque de meremur, neque etiam laudamur aut uituperamur, ut patet per Philoſo. in 2. Ethic. ergo ira non eſt peccatum. ¶ 2 Præt. Sicut homo claudus eſt homo, ita natura lapſa eſt natura: ſed irasci eſt naturæ lapſæ. ergo irasci eſt aliquid conueniens naturæ: ſed nullū tale eſt peccatū. ergo ira non eſt peccatum.

Lib. 2. ca. 5. tom. 5.

¶ 3 Præt. Illud quod de ſe eſt ordinabile ad bonum uel ad malum, non debet iudicari eſſe peccatum: ſed ira poteſt determinari uel ad bonum uel ad malum. ergo ira non eſt ſecundum ſe peccatum.

Lib. 2. ca. 4. & 30.

¶ 4 Præt. Actus proprii naturaliū uirtutum anime non ſunt peccata, quia peccatū eſt contra naturā, ut Damasc. dicit in 2. lib. ſed ira eſt actus potētie irascibilis quæ eſt quædam naturalis uis anime. ergo ira non eſt peccatum.

1. reſtrictat. c. 13. tom. 3. Li. 7. c. 6. circa mediū. Li. 1. 4. ca. 6. in me. to. 5.

¶ 5 Præt. Omne peccatum eſt uoluntarium, ut Auguſt. dicit: ſed ira non eſt uoluntaria, quia ut Philoſo. dicit in 7. Ethicor. Iratus cum triſtitia operatur. Triſtitia autem eſt de his quæ nobis nolentibus accidunt, ut Aug. dicit 1. 4. de ciui. Dei. ergo ira non eſt peccatum.

¶ 6 Præt. Illud quod non eſt in poteſtate noſtra nõ eſt peccatū: nullus autem peccat in eo, quod uirtute non pot eſt.

Q. diſ. S. Tho. X 3





Utrum ira sit leuius peccatum odio, & inuidia, & alijs huiusmodi.

vero sibi soli iudicium & vindictam reseruauit, secundum illud 1. ad Corinth. 4. Nolite ante tempus iudicare. Sibi etiam soli reseruauit Deus, ut propter seipsum vindicaretur, homo enim non debet vindicari propter seipsum: sed propter culpam in seipso commissam, quae est Dei offensa. Quando ergo aliquis querit vindictam propter seipsum, vel praeter ordinem iudicariae potestatis: ut surpat sibi quod Dei est, & ideo peccat mortaliter, nisi sit actus imperfectus, ut dictum est.

In corp. ar.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod clementum scelerum potest fieri non solum per additionem sceleris ad scelus: sed et per occasionem, & hoc modo ira quae est peccatum veniale, potest facere clementum scelerum.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod intellectus vel ratio potest aliquid dupliciter corrumpere. Vno modo, per se & directe per quandam contrarietatem: & sic solum peccatum mortale corrumpit iudicium rationis. Alio modo, indirecte, & per accidens, in quantum impeditur vsus rationis per quandam corporalem commutationem, & hoc modo etiam ira quae est peccatum veniale, potest impedire vsus rationis: non tamen proprie dicitur excusare, nisi quando ratione ducit in consensum peccati.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod ratio dirigit omnia ex fine. Illud ergo directe contrariatur rationi, quod excludit debitum finem, & non fit nisi per peccatum mortale. Si autem sit inordinatio circa ea, quae sunt ad finem non exclusio sine, non est proprie contra rationem: sed praeter eam, & est peccatum veniale.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod ira est contra naturam hominis, qui est animal rationale, in quantum contrariatur rationi. & hoc conuenit soli ira, quae est peccatum mortale.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod charitas vult proximo bonum sub ratione boni. & ideo proprie charitati contrariatur odium. Ira autem appetit malum proximi non in quantum malum: sed sub ratione iusti vindicatum, ut dictum est, & ideo ex parte obiecti, quae non est vere iusta, sed apparens, contrariatur iustitiae. Ex parte vero passionis contrariatur mansuetudini, quae tenet medium in ira.

Ar. preced.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda de perfecto motu ira per vitium.

Ad PRIMVM vero quod in contrarium obijcitur dicendum, quod glossa illa loquitur de ira, quae est in sola sensualitate, quae dicitur ad effectum perducere, non solum in exteriori opere: sed etiam per interiorē consensum, qui apud Deum pro facto reputatur.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit de ira, quae est imperfecta ex parte obiecti.

Ar. x. huius quae.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod pius animus irascitur ira per zelum, quae est virtuosa, ut supra dictum est.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod inter vindictam iustam & iniustam nihil est medium. & ideo etiam nec inter iram virtuosam, & iram quae est peccatum mortale, nisi forte ira imperfecta, quae est venialis.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod Eliseus non maledixit pueris ex ira vitiosa, quasi propter liuorem vindictae: sed ex zelo diuinae iustitiae.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod Apostolus permittit motum irae imperfectae, quae in sola sensualitate consistit.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod si illa concupiscentia est perfecta eius, quod ex genere suo est peccatum mortale, ipsa etiam est peccatum mortale: si tamen sit imperfecta, est peccatum veniale, sicut & de ira dictum est.

In corp. ar.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod ira non perfecte audit rationem dissuadentem: audit tamen quandoque perfecte rationem consentientem.

QVARTO queritur, utrum ira sit leuius peccatum odio & inuidia, & alijs huiusmodi. & videtur quod non: quia ut Augustinus dicit in Enchi. Malum dicitur quia nocet, ergo quanto aliquod peccatum maius nocuumentum affert, tanto grauius est: sed ira maius nocuumentum infert homini, quam inuidia. Dicitur enim Hugo de sancto Vict. in lib. de Septenarijs, quod superbia auferit homini deum, inuidia proximum, ira seipsum. Ergo inuidia non est grauius peccatum, quam ira.

¶ 2<sup>o</sup> Praet. Effectus assimilatur suae causae: sed effectus inuidiae est ira, ut Hugo dicit in eodem libro. Ergo ira non est minus peccatum quam inuidia.

¶ 3<sup>o</sup> Item, videtur quod non sit minus peccatum quam odium, quia grauitas peccatorum attenditur secundum effectum: sed id est effectus odij & irae. Inferre nocuumentum proximo, ergo odij non est grauius peccatum quam ira.

¶ 4<sup>o</sup> Item, videtur quod sit grauius peccatum, quam concupiscentia carnis, quia secundum Philo. in 3. Topic. si summum huius praeminet summo illius, hoc praeminet illi: sed summum peccatum in genere irae. hoc homicidium, praeminet in grauitate cuiuscumque peccato in genere concupiscentiae carnis, ergo ira est simpliciter grauius peccatum, quam concupiscentia carnis.

¶ 5<sup>o</sup> Praet. Quanto aliquod peccatum est grauius, tanto maiorem poenitentiam inducit: sed poenitentia magis est adiuncta irae quam concupiscentiae carnis: quia sicut Philo. dicit in 7. Ethic. Qui irascitur, cum tristitia peccat, concupiscens autem sine tristitia. ergo ira est grauius peccatum quam concupiscentia.

¶ 6<sup>o</sup> Praet. Ezechie. 16. dicitur, Sicut mater, ita & filia: sed blasphemia quae est filia irae, secundum Gregorium est grauius peccatum, ergo ira est grauius peccatum omnibus alijs vitijs.

SED CONTRA est, quod Augustinus in regula comparat iram festucae, odium vero trabi.

RESPON. Dicendum, quod ibi quaerenda est differentia, ubi aliqua conuenientia inuenitur, peccatum autem irae conuenit cum tribus peccatis, in obiecto. Est enim obiectum irae, sicut dictum est, malum aliquod inferendum sub ratione cuiusdam boni. Ex parte ergo mali conuenit cum odio, quod appetit malum alicuius: & cum inuidia, quae dolet de bono. Ex parte vero boni desiderati conuenit cum concupiscentia, quae etiam est inordinatus appetitus boni: sed absolute loquendo ira deficit in grauitate a tribus praedictis vitijs. Nam odium querit malum proximi sub ratione mali, & inuidia contrariatur bono proximi sub ratione boni: ira autem non querit malum proximi, nec impedit bonum eius, nisi sub ratione boni, quod est iustum vindicatum, & ira illud quod facit odium, & inuidia per se intendens ad malum vel ad impedimentum boni, hoc facit ira per se intendens ad bonum: per accidens autem ad malum. Semper autem id, quod est per se, potius est eo quod est per accidens: & ideo inuidia & odium excedunt in malitia peccatum irae. Similiter etiam peccatum concupiscentiae est ex hoc, quod tendit in bonum, quod est delectabile secundum sensum: ira autem tendit inordinatae in bonum, quod est apparens iustum, quod est secundum rationem, & ideo cum bonum rationis sit melius quam bonum sensus, motus irae magis accedit ad virtutem, quam motus concupiscentiae, & ideo

& ideo simpliciter loquendo est minus peccatum, ut de Philo. dicit in 7. Ethic. quod incontinens concupiscentiae est turpius, quam incontinens irae. & haec quidem comparatio attenditur secundum ipsa genera peccatorum. Nihil enim prohibet secundum aliquas superuenientes circumstantias, iram esse alijs grauiorem.

Li. 7. c. 6. in ter princ. & medijs. 10. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod inuidia auferit homini proximum per quandam contrarietatem ad ipsum: sic autem ira non auferit homini seipsum, sed indirecte, in in quantum per corporalem commotionem irae impeditur vsus rationis, per quam homo non est copos sui ipsius.

Cap. 2. de leg. 4. per hic. 11. 100.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod ira secundum Philo. ex tristitia causatur: & ita cum inuidia sit quaedam tristitia, contingit ex inuidia iram causari. Non tamen oportet quod ira sit aequalis inuidiae, quia non semper effectus aequatur suae causae: quis aliquam similitudinem eius habeat.

Cap. 2. de rethoric. cap. 4. circa finem tom.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod ira & odium, diuersimode procedunt ad inferendum nocuumentum proximo: & haec quidem diuersitas potest attendi secundum plura, ut Philo. dicit in 2. Rhetor. Primo quidem, quia ira non intendit nocuumentum, nisi sub ratione iusti vindicatum, unde non querit nocere nisi illis qui nos laeserunt, vel aliquos ad nos pertinentes, ut fiat quaedam retributio: sed odium potest esse ad quoscumque extraneos, qui nihil vnum nos laeserunt: propter hoc quod eorum dispositio contrariatur nostro affectui. Secundo, quia ira est semper ad aliquas singulares personas, quia causatur ex aliquibus iniurijs actibus: actus autem sunt singularium, odium autem potest esse ad aliquod commune: sicut homo habet odio totum latronum genus.

Li. 2. c. 3. & 4. tom.

Tertio, quia iratus non querit nocuumentum proximi: nisi vsque ad illam mensuram quae requiritur, secundum quod ei videtur vindicatum iustitiae, quo quidem adepto quietatur ira: sed odium de quocumque malo non saturatur, querit enim malum proximi secundum se. Quarto, quia iratus hoc appetit, ut ille cui nocuumentum inferat, hoc sentiat, quod propter iniuriam illatam hoc malum sibi euenit: odium autem non curat qualitercumque immerito malum veniat. Ex quibus etiam patet, quod odium est grauius peccatum quam ira.

Li. 3. c. 1. a medio tom.

Li. 7. c. 6. ca. medio tom.

Li. 3. c. 1. ca. 1. tom.

Li. 3. c. 1. ca. 1. tom.

Li. 3. c. 1. ca. 1. tom.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procederet si homicidium esset species irae: non est autem species irae, sed effectus. Contingit autem quod ex minori malo consequitur quandoque maius malum.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod concupiscentia magis est penitibilis quam etiam ira, eo quod ira plus habet de ratione. Tristitia autem quae coniungitur irae, non pertinet ad poenitentiam, quia non est de actu irae: sed de causa prouocante ad iram, scilicet de iniuria illata.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod quia malum nihil causat, nisi virtute boni, in processu peccatorum proceditur ab eo, quod habet magis speciem boni, & ideo plerumque ex minoribus peccatis homo perducitur in maiora. Unde non oportet, quod ira sit tantae quantitatatis, sicut blasphemia.

ARTICVLVS. V.

Utrum ira sit vitium capitale.

QVINTO queritur, utrum ira sit vitium capitale. Et videtur quod non. Capitis enim non est caput: sed ira habet aliud caput, causatur enim ex tristitia, ut etiam Philo. dicit. ergo ira non est vitium capitale.

Li. 7. c. 6. ca. 1. tom.

¶ 2<sup>o</sup> Praet. Omne vitium capitale est speciale peccatum: sed ira videtur esse generale, quia non contrariatur vni soli virtuti, sed pluribus. Contrariatur enim & charitati & iustitiae & mansuetudini, ergo ira non est vitium capitale. ¶ 3<sup>o</sup> Praet. Alijs vitijs capitalibus quaedam alia vitia opponuntur, sicut superbiae pusillanimitas, accidiae vanalacia: sed ira non opponitur aliud vitium, ergo non est vitium capitale.

ponuntur, sicut superbiae pusillanimitas, accidiae vanalacia: sed ira non opponitur aliud vitium, ergo non est vitium capitale.

SED CONTRA est, quod Proue. 29. super illud, Vir iracundus prouocat rixas: dicit glossa. Ianua omnium vitiorum est iracundia, quia clausa, virtutibus intrinsecus debet quies: aperta, ad omne facinus armabitur animus.

Glo. ordinaria ibi.

RESPON. Dicendum, quod sicut supra dictum est, vitium capitale est, ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causae finalis. Contingit autem ut in pluribus, ad finem iracundiae, i. ad vindictam sumendam multa inordinate fieri, quae quidem inordinate facta sunt quaedam peccata. & ideo ira est vitium capitale, & ponit Greg. 31. Moralium ser filias eius, quae sunt rixae, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemiae, & huius ratio est, quia ira potest considerari tripliciter: vno modo, secundum quod est in corde: alio modo secundum quod est in ore: tertio modo, secundum quod procedit vsque ad opus. Secundum autem quod est in corde, vnum quidem vitium oritur ex parte suae causae, quae est iniuria illata, non enim nocuumentum illarum prouocat ad iram, nisi in quantum consideratur sub ratione iniustitiae: sic enim ei debetur vindicta. Quato autem aliqua persona est vilior, uel magis obnoxia alteri, tanto iniustius est quod ei nocuumentum inferat, & ideo iratus considerans nocuumentum sibi illatum, magnificat in animo suo iniustitiam, & ex hoc procedit ad vindicandum indignitatem personae inferentis nocuumentum, & haec est proprie indignatio. Aliud autem vitium causatur ex ira in corde existente ex parte eius, quod iratus appetit, excogitat enim iratus diuersas vias, & modos per quos possit se vindicare, & talibus cogitationibus quodammodo inflatur animus eius, secundum illud Iob. 1. 5. Nūquid sapiens implebit ardore stomachum suum? & sic ex ira oritur tumor mentis. Procedit etiam ira in locutione: & contra Deum, qui permittit iniuriam inferri, & sic ex ira causatur blasphemiae: & contra proximum qui inferat, & sic sunt duo gradus irae, qui tanguntur Mat. 5. Quorum unus est cum aliquis prorupit in uerba inordinata sine expressione specialis iniuriae, ut qui dixerit fratri suo racha, quae est interiectio irascens, & sic ex ira oritur clamor, i. inordinata & confusa locutio indicans motum irae. Alius gradus irae est, cum aliquis prorumpit vsque ad uerba iniuriosa: sicut cum quis dixerit fratri suo saepe, ad quod pertinet contumelia. Secundum autem quod ira procedit in actum, sic causantur rixae, in quibus includuntur omnia consequentia: sicut uulnerationes, homicidia, & huiusmodi.

Secunda secundae quae. 158 ar. c. q. 10. ar. 3.

Li. 31. moral. c. 31. in antiquis exemplari. in nouis vero cap. 17.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod tristitia ex qua oritur, non est solum illa tristitia, quae est vitium capitale, unde non continetur sub aliquo capitali uitio.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod ira est speciale vitium: opponitur tamen diuersis uirtutibus secundum diuersas rationes. Nam quantum ad ipsam inordinationem passionis opponitur mansuetudini: quantum autem ad nocuumentum quod intendit inferre, opponitur charitati: quantum autem ad rationem apparentis iustitiae, opponitur uerae iustitiae: magis tamen opponitur mansuetudini quae est moderata ira.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod etiam ira contrariatur aliquo uitio, quod est inordinata remissio irae, de quo Chrysostomus dicit super illud Mat. 5. Qui irascitur fratri suo, patientia irrationalis uitia seminat, negligentiam nutrit, & non solum malos: sed etiam bonos inuitat ad malum. Quia tamen illud uitium est inordinata iracundiae non uidetur opponi aliud uitium.

Li. 31. moral. c. 31. in antiquis exemplari. in nouis vero cap. 17.



De avaritia.

In quatuor articulos diuisa.

¶ Primo enim queritur, utrum avaritia sit vitium speciale. ¶ Secundo, Vtrum avaritia sit peccatum mortale. ¶ Tertio, Vtrum sit vitium capitale. ¶ Quarto, Vtrum mutare ad usuram sit peccatum mortale.

Vtrum avaritia sit vitium capitale.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ VESTIGIO est de avaritia. Et primo queritur, utrum sit vitium speciale. & videtur quod non. Omne enim vitium speciale habet materiam specialem, quia semper in moralibus species determinatur secundum obiecta: sed avaritia non habet materiam specialem, sed generalem. Dicitur enim Aug. 3. de lib. arb. avaritia, quae graece philargyria dicitur, non in solo argento vel numis: sed in omnibus rebus quae inordinatate cupiuntur intelligenda est, vbi cumque omnino plus vult quisquam quam satis est. ergo avaritia non est speciale peccatum.

¶ 2. Præterea. Id quod continet sub se diuersa genera peccatorum, non est speciale peccatum: sed avaritia continet sub se diuersa genera peccatorum. Nam etiam sub avaritia continentur superbia, quae est appetitus inordinatus excellentiae. Dicitur enim Greg. in Homil. super, Dominus est Iesus &c. Avaritia non solum pecunie est: sed etiam altitudinis, cum supra modum sublimitas ambitur. ergo avaritia non est speciale peccatum.

¶ 3. Præterea. Tullius dicit, quod avaritia est immoderatus amor habendi: sed omnia quae ad nos pertinent habere dicimus, & partes nostrae substantiae, & qualitates, & quantitates, & exteriora accidentia, ut dicit Philo. in prædicamentis. ergo avaritia non est speciale peccatum.

¶ 4. Præterea. Omne peccatum speciale habet aliud peccatum sibi oppositum, ut dicitur in 2. Ethic. Sed avaritia non habet aliquod peccatum sibi oppositum, ut patet per Philo. in 5. Ethic. ergo avaritia non est speciale peccatum.

¶ 5. Præterea. Illud quod se habet ad omnia genera peccatorum, non videtur esse speciale peccatum: sed avaritia se habet ad omnia genera peccatorum. Dicitur enim 1. ad Tim. vlt. Radix omnium malorum est cupiditas: per quam avaritia intelligitur, ut Aug. dicit 1. super Gene. ad literam. ergo avaritia non est speciale peccatum.

¶ 6. Præterea. Si avaritia sit speciale peccatum, hoc maxime erit in quantum avaritia est inordinatus appetitus pecuniarum: sed hoc etiam modo avaritia est peccatum generale, quia omne peccatum est per conuersionem ad commutabile bonum, ut Aug. dicit. Bona autem temporalia fere omnia per pecuniam possunt acquiri, sicut illud Eccles. 10. Pecuniam obediunt omnia. ergo avaritia nullo modo est speciale peccatum.

¶ 7. Præterea. Nullum speciale peccatum contrariatur diuersis virtutibus, eo quod vni vnum est contrarium, ut dicitur in 10. Meta. sed avaritia contrariatur diuersis virtutibus: contrariatur enim charitati, ut Aug. dicit super Gene. ad literam: contrariatur etiam liberalitati, secundum quod communiter dicitur: contrariatur etiam iustitiae secundum quod est specialis virtus, ut dicit Chryso. exponens illud Mat. 5. Beati qui esuriunt & sitiunt iustitiam. Iustitia enim dicitur vel vniuersalis

vel particularis rem avaritiae contrariam, ergo avaritia non est speciale peccatum. ¶ 8. Præterea. Avaritiae proprium est, ut retineat non retinenda: sed spiritualia sunt specialiter non retinenda, quia communicata non minuuntur, sed crescunt. ergo avaritia est circa spiritualia bona. Manifestum est autem quod est circa bona corporalia. ergo vniuersaliter circa omnia bona. Non ergo est vitium speciale: sed generale. SED CONTRA. Nullum generale diuiditur contra specialia: sed avaritia diuiditur contra specialia peccata. Grego. enim 3. moral. distinguit avaritiam contra alia vitia capitalia. Gen. etiam 3. in glo. dicitur, quod diabolus tentauit primum hominem de gula, superbia, & avaritia, & sic avaritia contra alia peccata diuiditur. ergo avaritia est speciale peccatum.

¶ 2. Præterea. Speciali virtuti peccatum speciale contrariatur: sed avaritia contrariatur iustitiae secundum quod est virtus specialis, ut patet per auctoritatem Chryso. inducuntur. ergo avaritia est peccatum speciale.

¶ 3. Præterea. Radix habet rationem principij: sed principium distinguitur ab his, quorum est principium: quia nihil est principium vel causa sui ipsius. Cum ergo avaritia sit radix omnium malorum, ut Apost. dicit, videtur quod avaritia sit peccatum distinctum ab alijs peccatis, & ita non est generale peccatum: sed speciale.

RESPON. Dicendum, quod avaritia secundum quod est ex prima sui nominis impositione, significat inordinatam cupiditatem pecuniarum. Dicitur enim avarus quasi auisus aeris, ut Isidorus dicit li. Etymo. & huic consonat quod in graeco avaritia philargyria nominatur, quasi amor argenti. unde, cum pecunia sit quaedam materia specialis, avaritia videtur secundum primam nominis impositionem speciale quoddam vitium esse: sed secundum quaedam similitudinem ampliatum est hoc nomen ad significandum inordinatam cupiditatem quorumlibet bonorum. & secundum hoc avaritia est generale peccatum, quia in omni peccato est conuersio per appetitum inordinatum ad aliquod commutabile bonum. & ideo Aug. 1. super Gene. ad literam dicit, quod est avaritia generalis, qua quis appetit aliquid plusquam oportet, & est avaritia specialis, quae vitatius appellatur amor pecuniae. Et huius distinctionis ratio est: quia cum avaritia sit inordinatus amor habendi, sicut habere potest vno modo sumi communiter, & alio modo specialiter, prout dicimus habere possessionem de qua possumus quod volumus facere: ita etiam avaritia sumitur generaliter pro inordinato amore habendi quamcumque rem, & specialiter pro amore habendi possessiones, quae omnes sub nomine pecuniae intelliguntur, quia eorum pretij pecunia mensuratur, ut Philo. dicit in 4. Ethic. sed quia peccatum virtuti opponitur, oportet considerare quod circa possessiones vel pecunias consistit & iustitia & liberalitas: aliter tamen & aliter. Ad iustitiam enim pertinet medium aequalitatis constitutum in ipsis rebus possessis: ut si vnusquisque habeat quod sibi debetur. liberalitas vero constituit medium in ipsis affectionibus animae: ut si vnusquisque non sit nimium amator vel cupidus pecuniae, & quod sit emissiuus earum cum delectatione vel sine tristitia, quando oportet, & vbi oportet. Quidam ergo loquuntur de avaritia, sicut de opposito liberalitatis, & secundum hoc avaritia importat quandam defectum circa emissiones pecuniarum, & quandam superfluitatem circa acquisitionem & retentionem earum in superfluo amore pecuniae. Philo. vero in 5. Ethic. loquitur de avaritia, sicut

Lib. 3. c. 17. circa medium tom. 1.

Homil. 16. in euan. in ter princip. & medium.

In post prædicam. cap. Habere tom. 1.

Lib. 2. ca. 8. tom. 5.

Li. 1. c. 11. tom. 3.

Li. 1. de lib. arb. ca. vlt. Lib. 2. c. 19. tom. 1.

Li. 1. c. 11. tom. 3.

Homil. 14. in Mat. in ter princip. & medio tom. 1.

F virtutem, vel particula rem avaritiae contrariam, ergo avaritia non est speciale peccatum. ¶ 8. Præterea. Avaritiae proprium est, ut retineat non retinenda: sed spiritualia sunt specialiter non retinenda, quia communicata non minuuntur, sed crescunt. ergo avaritia est circa spiritualia bona. Manifestum est autem quod est circa bona corporalia. ergo vniuersaliter circa omnia bona. Non ergo est vitium speciale: sed generale. SED CONTRA. Nullum generale diuiditur contra specialia: sed avaritia diuiditur contra specialia peccata. Grego. enim 3. moral. distinguit avaritiam contra alia vitia capitalia. Gen. etiam 3. in glo. dicitur, quod diabolus tentauit primum hominem de gula, superbia, & avaritia, & sic avaritia contra alia peccata diuiditur. ergo avaritia est speciale peccatum.

Li. 1. c. 11. tom. 3.

In argu. huius an.

Secundum cuncta q. 118. art. 1.

Li. 10. Ethic. cap. 1. ca. medio.

Li. 1. c. 11. tom. 3.

Li. 5. c. 1. tom. 5.

Li. 4. c. 1. a medio.

sicut de opposito iustitiae, & secundum hoc avarus dicitur qui recipit vel retinet aliena contra debitum iustitiae. liberalitati enim opponit non avaritiam: sed liberalitatem, ut patet in 4. Ethic. & huic etiam consonat auctoritas Chryso. in 2. Principes eius in medio eius, quasi lupi rapientes praedam, ad effundendum sanguinem, & auare luca sectanda.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Aug. ubi loquitur de avaritia communiter dicta. & similiter dicitur ad 2. dicendum, quod habere specialiter dicitur possessiones, quarum omnino Domini sumus. unde cum Tullius dicit, quod avaritia est inordinatus amor habendi: proprie intelligendum est secundum quod dicitur habere possessiones.

AD 4. dicendum, quod obiectio illa procedit de avaritia secundum quod opponitur iustitiae. Iustitia enim medium quid est inter superfluum & diminutum: sed non est medium inter duas malitias, sicut aliae virtutes, ut dicitur in 5. Ethic. Sed quod aliquod superabundet in accipiendo vel retinendo ultra debitum iustitiae, malitia quaedam est, & ad avaritiam pertinet. Quod autem aliquis minus habeat quam sibi debeatur, hoc non est iniustum facere: sed iniustum pati, quod magis est poena, quam culpa. & secundum hoc avaritia opponitur alicui peccato.

AD 5. dicendum, quod avaritia pertinet ad omnia peccata non sicut genus: sed sicut radix & principium. & ideo ex hoc non potest concludi, quod avaritia sit generale peccatum: sed quod sit generalis quaedam causa peccatorum. AD 6. dicendum, quod quaedam acquiruntur pecunia, quae sunt secundum eandem rationem appetibilia, sicut & pecunia, in quantum sunt vitia ad necessitate vitae: ut etiam omnia ista, quae possessiones dicuntur, sub pecuniae nomine includantur, & sunt materia avaritiae specialiter dictae. Quaedam vero sunt, quae possunt acquiri per pecuniam: & tamen habent aliam rationem appetibilitatis. & ista pertinent ad alia vitia specialia, sicut sublimitas honorum quae pertinet ad ambitionem & prauitas laudis quae pertinet ad inanem gloriam, & delectatio ciborum quae pertinet ad gulam, & venereorum, quae pertinet ad luxuriam.

AD 7. dicendum, quod avaritia opponitur iustitiae & liberalitati secundum diuersas acceptiones: charitati vero opponitur sicut & quodlibet peccatum mortale, in quantum constituit finem in bono creato.

AD 8. dicendum, quod spiritualia bona non sunt retinenda: sed communicanda. Non est idem modus habendi aut communicandi ea, sicut habentur vel communicantur possessiones. unde non pertinet ad avaritiam proprie dictam.

ARTICVLVS II.

Vtrum avaritia sit peccatum mortale.

SECUNDO queritur, utrum avaritia sit peccatum mortale. & videtur quod sic. Nihil enim excludit a regno Dei, nisi peccatum mortale: sed avaritia excludit a regno Dei, dicitur enim Eph. 5. Omnis fornicator, aut immundus aut avarus (quod est idolorum seruitus) non habet hereditatem in regno Christi & Dei. ergo avaritia est peccatum mortale.

¶ 2. Præterea. Omne peccatum quod contrariatur charitati est mortale, quia per charitatem est vita anime secundum illud 1. Ioan. 3. Si quis diligit seculum, non est perfectus charitas patris in illo: sed avaritia contrariatur charitati. Dicitur enim Aug. in lib. 33. Questionum, quod venere-

num charitatis est cupiditas. ergo avaritia quae est idem cupiditati, est peccatum mortale.

¶ 3. Præterea. 1. Ioan. 2. dicitur, Si quis diligit mundum, non est charitas patris in eo: sed avaritia ex inordinato amore mundi procedit. ergo avaritia excludit ab homine charitatem Dei, & ita est peccatum mortale.

¶ 4. Præterea. Illud quod contrariatur iustitiae, videtur esse peccatum mortale, eo quod iustitia habet rationem debiti quod cadit sub præcepto: sed avaritia contrariatur iustitiae, referuat enim aliqua quae possunt cedere in utilitatem proximorum. Dicitur enim Basilius, Est panis famelicis quem tu tenes, nudi tunica quam conseruas, indigentis argenteum quod possides. Quocirca tot iniuriarum, quot exhibere valeres. ergo avaritia est peccatum mortale.

¶ 5. Præterea. Donum Dei est aliquid perfectius virtute: sed avaritia opponitur quidam dono Dei. scilicet pietati, ut habet in gl. Luc. 2. Ergo avaritia est peccatum mortale.

¶ 6. Præterea. Peccatum mortale est auersio a bono incommutabile, & conuersio ad commutabile bonum: sed hoc maxime est in avaritia, quae est inordinatus appetitus commutabilis boni. ergo avaritia est peccatum mortale.

¶ 7. Præterea. Illud quod deprimit mentem ad terrena, ut ad superiora non possit consergere videtur esse peccatum mortale: sed avaritia est huiusmodi. Dicitur enim Grego. 13. Moralium, quod avaritia mentem quam infecerit, ita grauem reddit, ut ad appetenda sublimia attolli non possit. ergo avaritia est peccatum mortale.

¶ 8. Præterea. Insanabilitas est conditio grauissimi peccati. Nam peccatum in spiritum sanctum, quod est grauissimum, irremissibile dicitur: sed avaritia est insanabilis ut Philo. dicit in 4. Ethic. ergo avaritia est peccatum mortale, & grauissimum.

SED CONTRA est, quod dicitur 1. ad Cor. 3. super illud, Si quis edificauerit super hoc fundamentum &c. dicit glossa quod lignum, fenum, & stipulam is super edificat, qui cogitat quae mundi sunt: quomodo mundum placeat, quod ad peccatum avaritiae pertinet: sed per hoc non significatur peccatum mortale, sed veniale: subditur enim quod saluus erit, sic quasi per ignem, ergo avaritia non est peccatum mortale.

¶ 2. Præterea. Avaritia adigalitati opponitur: sed prodigalitas ex genere suo non est peccatum mortale, ergo neque avaritia, cum contraria sint in eodem genere.

¶ 3. Præterea. Ad avaritiam proprie pertinet (superflue temporalia congregare: hoc autem non semper est peccatum mortale, cum non contrarietur alicui præcepto, ergo avaritia non est peccatum mortale.

¶ 4. Præterea. Non accipere aliena videtur esse laudabile: sed quandoque avari nolunt accipere aliena, ut Philo. dicit in 4. Ethic. ergo avaritia quandoque non est malum, & per consequens nec peccatum mortale.

RESPON. Dicendum, quod sicut dictum est, avaritia dicitur dupliciter. Quandoque enim sumitur secundum quod est opposita iustitiae, & tunc semper est peccatum mortale: nisi forte propter imperfectionem actus, ut supra de alijs vitijs dictum est. Sic enim ad avaritiam pertinet accipere, vel retinere aliena iniuste. & hoc semper est peccatum mortale: primi tamen motus in hoc genere non sunt peccata mortalia. Aliquando vero sumitur avaritia secundum quod opponitur liberalitati, quam Philo. in 4. Ethic. illiberalitatem nominat, & tunc ad avaritiam pertinet excedere in amore & desiderio pecuniarum, & omnium quae per pecunias acquiri possunt. & sic cum communiter loquimur de deliterio & amore, non semper est avaritia peccatum mortale.

Basilius in ferm. ad diuites avaros super illud Lu. 12. destrua horrea mea id est

Ambrosius in ferm. ad diuites avaros super illud Lu. 12. destrua horrea mea id est

Ex his quae in illo cap. sparum habet. Glo. ordin. id videtur collectiue.

Li. 4. cap. 7. non multum procul a fine tom. 5.

Est August. in lib. de fide & operi. cap. 16. ante med. to. 4.

Li. 4. ca. 1. non remore a fine to. 5.

Secunda secundum quod 118. art. 4. art. præced. q. præced. a. 3. & locis ibi citatis.

Li. 2. c. 1. a medio to. 5.

Lib. 4. ca. 1. tom. 5. in argu. 7.

De alijs vitijs lib. 2. c. 6. a medio tom. 5.

Q. 36. par. a principio tom. 4.

tale. Si autē loquamur de amore & desiderio stricte, sic avaritia semper est peccatum mortale. Cum enim amor & desiderium sit boni, bonum autem proprie & principaliter sit finis, id autem quod ad finem ordinatur, non habeat per se rationem boni nisi propter ordinem finis: inde est quod amor & desiderium proprie & principaliter est finis, secundario autem eorum que sunt ad finem. Si ergo avaritia dicatur amor & desiderium temporalium bonorum, ita quod in eis finis constituantur, avaritia semper erit peccatum mortale. Coniuncti enim ad bonum creatum sicut ad finem, faciunt aversionem ab incommutabili bono, quod debet esse ultimus finis, eo quod non possunt esse plures ultimi fines. Si vero avaritia dicatur inordinatus amor, vel desiderium rerum huius mundi communiter loquendo, sic non semper avaritia est peccatum mortale: quia ut habet in glo. 1. ad Cor. 3. super illud, si quis superedificat &c. quidam adhuc amant secularia, & negotijs terrenis implicati sunt: ita tamen ut cor eorum non recedat a Christo, & nihil Christo proponant.

Est Aug. in lib. de fide & operibus ca. 16. ante med. to. 4.

AD PRIMVM ergo dicendum, qd Apostolus non dicit, quod omnis avarus simpliciter non habeat partem in regno Christi & Dei: sed addit quod est idolorum servitus, illa enim avaritia a regno Christi & Dei excludit, quae comparatur idolatriae, eo quod honorē Deo debitum exhibet creaturae, in quantum in temporalibus bonis finem constituit, quod soli Deo debetur.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, qd cupiditas exstinguens charitatem, est illa quae finem constituit in temporalibus bonis. Illa autem quae in eis finem non constituit, quamvis superexcedat debitum modum, non exstinguit charitatem: sed impedit eam in suo actu. & per hoc patet solutio ad tertium.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, qd obiectio illa procedit de avaritia secundum quod opponitur iustitiae: non tamen avaritia quae est idē qd illiberalitas, semper iustitiae opponitur. potest enim contingere quod aliquis illiberalis est in hoc, quod non dat qd laudabile esset dare, qd tamen dare non est debitum: vel quia etiam illa quae datur, cum tristitia & paritate dat. Bala. autem loquitur in casu illo, quando aliquis tenetur bona sua pauperibus erogare, puta, cum ei superfluum sit, secundum illud Luc. 11. Quod superest, date elemosynam. & talis etiam avaritia contrariatur pietati, ut glossa ibidem dicit. Vnde patet solutio ad 5<sup>m</sup>.

In loco citato i arg. 5

AD 6<sup>m</sup> dicendum, qd ratio illa procedit de avaritia secundum quod finem in temporalibus bonis constituit, & similiter dicendum ad 7<sup>m</sup>.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, qd alio modo est insanabilis avaritia, & alio modo, peccatum in spiritum sanctum: peccatum enim in spiritum sanctum dicitur esse insanabile ex perfecta inhensione voluntatis ad peccatum. Qui enim peccat per ignorantiam, non eligit peccatum nisi per accidens. Eligit enim, id quod est peccatum: qd tamen nescit esse peccatum. Qui vero peccat per infirmitatem, eligit quod est peccatum per se: sed tamē ex causa de facili transeunte, scilicet propter impetum passionis: sed ille qui ex certa malitia peccat, eligit peccatum ut secundum se appetibile. & ideo talis insanabilitas pertinet ad gravitatem peccati: sed avaritia dicitur esse insanabilis propter conditionem subiecti, quia humana vita continue vergit in defectum. Omnis autē defectus inordinatus est ad avaritiam, propter hoc, n. temporalia bona quaruntur, ut subveniatur defectibus presentis vite.

Ad id vero quod primo in contrarium obijciuntur,

dicendum, quod obiectio illa procedit de avaritia secundum quod constituit finem in bonis temporalibus, quae inordinate amat vel cupit.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, qd avaritia siue illiberalitas magis opponitur virtuti liberalitatis, quam prodigalitati, ut Philo. probat in 4. Ethic. Et ita prodigalitas non ita de facili est peccatum mortale, sicut illiberalitas vel avaritia.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, qd congregare temporalia bona contra iustitiam, semper est peccatum mortale. vnde dicitur Abacuch 2. Vae ei qui multiplicat non sua. Similiter etiam congregare temporalia bona, etsi non sit contra iustitiam, constituit tamen in eis finem est peccatum mortale.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, qd non accipere aliena secundum se consideratum non habet rationem peccati: sed non accipere ea quae ab alijs dantur sub hac intentione ne ipsi alijs dare cogantur, est vituperabile.

ARTICVLVS III.

Vtrum avaritia sit vitium capitale.

TERTI O queritur, vtrum avaritia sit vitium capitale. & videtur quod non, quia avaritia vno modo liberalitati opponitur, ut dictum est: sed liberalitas non est virtus principalis, ergo neque avaritia est vitium capitale.

2<sup>a</sup> Praet. Vitium capitale sicut supra dictum est, dicitur illud ex quo alia vita oriuntur secundum rationē causae finalis: sed hoc non videtur avaritiae competere, quia pecunia quae est avaritiae materia, non habet rationem finis: sed semper appetitur, ut vitale ad finem, ut Philo. dicit in 1. Ethicor. ergo avaritia non est vitium capitale.

3<sup>a</sup> Praet. Vitium capitale est ex quo alia oriuntur: sed avaritia ex alijs vitijs oritur. Dicitur Greg. 3. Moralium, quod aliquando oritur per elationem, aliquando per timorem. Dum enim quidam deficere sibi ad sumptus necessaria timent, mentem ad avaritiam relaxant. Sicut alii qui dum potiores videri appetunt, ad alienarum rerum ambitum succedunt, ergo avaritia non est vitium capitale.

SED CONTRA est, quod Grego. 3. 1. Moralium computat avaritiam inter vitia capitalia.

RESPON. Dicendum, quod avaritia inter vitia capitalia computari debet. Cuius ratio est, quia sicut supra dictum est, vitium capitale dicitur quod habet aliquem principalem finem, ad quem nata sunt alia multa ordinari, & sic secundum originem causae finalis ex tali vitio multa alia oriuntur. Finis autem totius humanae vitae est beatitudo, quam omnes appetunt, vnde in quantum in rebus humanis est aliquid participans quocūq; beatitudinis conditionem, vere vel apparenter habet principalem quādam in genere finem. Sunt autem tres conditiones felicitatis secundum Philo. in 1. Ethic. scilicet quod sit quoddam perfectum bonum, & per se sufficiens, & cum delectatione. In tantum autem aliquod bonum videtur esse perfectum, in quantum excellentiam quandam habet, & ideo excellentia videtur esse quoddam principaliter appetibile, & secundum hoc superbia vel inanis gloria ponitur vitium capitale. In rebus autem sensibilibus maxima delectatio est circa tactum in cibis & venereis, & ideo gula & luxuria ponuntur vitia capitalia. Sufficientiam autem temporalium bonorum maxime promittunt diuitiae, ut Boet. dicit in 2. & 3. de Consol. vnde etiam avaritia quae est inordinatus appetitus diuitiarum, debet ponitur vitium capitale. Cuius ponit Greg. 3. 1. Moralium, septem,

Art. 11. praeterea

Q. praeterea

Li. 1. cap. 1.

Li. 3. in articulo

Loco mox proximo

Lib. 1. cap. 1.

Li. 3. in articulo

Li. 3. in articulo

Li. 3. in articulo

ptem filias quae sunt, proditio, fraus, fallacia, periuria, inquietudo, violentia, & contra misericordiam obduratio: quarum distinctio sic accipi potest. Ad avaritiam enim pertinent duo, quorum vnum est superabundantia in retinendo, & ex hac parte ex avaritia oritur obduratio contra misericordiam, siue inhumanitas: quia videlicet obdurat cor suum avarus, ne alicui misericorditer de rebus suis subueniat. Aliud autem ad avaritiam pertinens est, quod superabundat in accipiendo, & secundum hoc avaritia dupliciter considerari potest. primo quidem secundum quod est in corde avari, & sic ex ea oritur inquietudo: quia ingerit homini sollicitudines & curas superfluas. Avarus enim non impletur pecunia, ut dicitur Ecclesiast. 5. Secundo vero considerari potest, prout est in executione operis, & sic in acquirendo aliena, utitur quādoque quidem vi, & sic sunt violentiae: quandoque autem dolo, qui quidē si fiat verbo, erit fallacia in simplici verbo, quo quis decipit alium ad lucrandum. Si autem dolus committatur in opere, sic in rebus quidem erit fraus, quantum ad personas autem proditio: sicut patet de Iuda, qui propter avaritiam factus est proditor Christi.

D. 1179. & 1028.

AD PRIMVM ergo dicendum, qd virtus perficitur secundum rationem: vitium autem perficitur secundum inclinationem appetitus sensitivi, & ideo non oportet, quod principale vitium opponatur principali virtuti: quia sicut aliud attendit principalitas in vitio & virtute.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, qd pecunia, etsi habeat rationem vitii: quia tamen habet rationem vniuersalis, eo quod pecuniae obediunt omnia, sicut dicitur Eccl. 10. ex hoc ipso habet quandam similitudinem felicitatis. vnde secundum hoc avaritia est vitium capitale, ut dictum est.

Uo corp. 21.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, qd nihil prohibet vitium capitale, ex quo multa vitia plurimum oriuntur, quandoque etiam ab alijs vitijs oriri, ut supra dictum est.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum mutuare ad vsuram, sit peccatum mortale.

QUARTO queritur, vtrum mutuare ad vsuram sit peccatum mortale. Et videtur qd non, nullum enim peccatum mortale est concessum in lege diuina: sed dare mutuum ad vsuram est concessum in lege diuina. Dicitur n. Deut. 23. Non fenerabis fratri tuo ad vsuram pecuniam, nec fruges, nec quamlibet aliam rem, sed alieno. ergo dare mutuum ad vsuram non est peccatum mortale. Sed dicendum, quod hoc non est concessum illi populo, sed magis permixtum propter eius duritiam, sicut & libellus repudij.

2<sup>a</sup> Sed contra, Illud quod permittitur tamquam malum, non repromittitur ut premium iustitiae, quod non promittitur ut premium, inducitur ut bonum & desiderandum: sed dare mutuum ad vsuram permittitur in lege Dei ut premium iustitiae. Dicitur n. Deute. 28. Fenerabis Gentibus multis, & ipse a nullo scenus accipies. ergo dare mutuum ad vsuram, non est peccatum mortale.

3<sup>a</sup> Praet. Praetermittere consilium non est peccatum, quia ut dicitur 1. ad Corinth. 7. Mulier non peccat si nubat, quamvis consilium virginis praetermittat: sed dare mutuum absque vsura, ponitur inter consilia. Luc. n. 5. dicitur, Diligite inimicos vestros, & benefacite eis qui oderunt vos, & date mutuum nihil in desperantes, in quo prohibetur vsura, ut multi exponunt, ergo dare mutuum ad vsuram, non est peccatum mortale. 4<sup>a</sup> Praet. Sicut homo habet dominium suae domus, aut

Aequi, ita etiam habet dominium suae pecuniae: sed homo potest locare domum suam, aut equum pro pretio. ergo pari ratione potest homo accipere praemium, pro pecunia quam mutuat.

5<sup>a</sup> Praet. Non videtur esse pactum illicitum, si aliquis ad hoc obligetur ad quod tenetur ex iure naturali: sed ex iure naturali tenetur homo ut aliquid recompenset ei, qui sibi beneficium contulit. Ille autem qui pecuniam mutuat, aliquod beneficium confert: subuenit enim necessitati indigentis. ergo si pro hoc beneficio aliquo certo pacto obliget eum cui mutuat ad hoc, qd aliquid sibi retribuatur, non videtur esse pactum illicitum.

6<sup>a</sup> Praet. Ius positium a iure naturali deriuatur, ut Tullius dicit in sua Rhetorica: sed ius civile permittit vsuras. ergo non est contra ius naturale dare mutuum ad vsuras. ergo non est peccatum.

7<sup>a</sup> Praet. Si dare mutuum ad vsuram sit peccatum, oportet qd alicui virtuti opponatur, & cum in communicatione quadam consistat. scilicet in mutuo, videtur maxime iustitiae opponi, si peccatum sit. nam iustitia circa huiusmodi communicationes consistit, ut dicitur in 5. Ethico. Sed iustitia non opponitur. Non enim potest dici quod ille qui soluit vsuras, iniustum patiatur. neque enim patitur iniustum a seipso: quia nullus sibi iniustum facit iniustum, ut Philo. probat in 5. Ethic. neq; etiam ab alio, quia nullus patitur ab alio iniustum, nisi per dolum aut violentiam, quorum neutrum est in proposito: quia volens & sciens ille qui accipit mutuum, vsuras soluit. ergo nullo modo patitur iniustum. ergo nec vsurarium facit iniustum. non ergo peccat. Sed dicendum, quod est ibi violentum mistum. vult enim ille qui accipit mutuum, vsuras dare quasi coactus.

8<sup>a</sup> Sed contra, violentum mistum ibi habet locum ubi aliqua necessitas imminet, sicut patet in eo qui projicit merces in mare, ne periclitetur nauis: sed quandoque aliqui accipiunt mutuum ad vsuram absque magna necessitate. ergo ad minus in tali casu concedere mutuum ad vsuram, non est peccatum mortale.

9<sup>a</sup> Praet. Quilibet potest alienare illud, cuius est dominus: sed ille qui dat vsuram, est dominus suae pecuniae quam vsurario dat. ergo potest eam alienare, & ita vsurarius qui recipit, potest eam licite retinere.

10<sup>a</sup> Praet. In contractu mutui duae personae concurrunt, scilicet debitoris & creditoris: sed creditor potest dimittere de eo quod sibi debetur. ergo & debitor potest absque peccato amplius dare.

11<sup>a</sup> Praet. Multo grauius est occidere hominem, qd accipere pretium pro pecunia mutuata: sed occidere hominem in aliquo casu licet. ergo multo magis dare pecuniam ad vsuram in aliquo casu est licitum.

12<sup>a</sup> Praet. Illud ad quod homo se obligat, licite potest ab eo exigi: sed ille qui dat vsuram, ad hoc se obligauit, quod mutuū accepit. ergo licite vsurari potest exigere.

13<sup>a</sup> Praet. Simonia committitur quocūq; munus accipiat sine a lingua, siue a manu, siue ab obsequio. si ergo accipere munus a manu pro pecunia mutuata, esset peccatum mortale, pari ratione etiam videretur, qd etiam quocūq; obsequium aliquis acciperet, pro pecunia mutuata, esset peccatum mortale, qd videtur valde durum.

14<sup>a</sup> Praet. Duplex est interesse, quoddam quidem ex eo qd aliquid non adest: quia scilicet aliquis non acquisiuit quod acquirere potuisset, & ad hoc interesse non obligatur aliquis. Aliud est interesse ex eo quod aliquid abest: quia. scilicet subtrahitur est alicui de hoc quod habebat, & de tali interesse nascitur obligatio: sed contingit quādoque qd ex pecunia mutuata aliquis damnifi-

In lib. 2. de inuentione i fol. 5. ante finem lib.

Li. 5. ca. 1. no. procul a fi. & c. 4. to. 5.

Li. 3. ca. vii. tom. 5.



damniſicatur in eo quod habebat. ergo videtur, quod possit p hoc interesse aliquid accipere absq; peccato. ¶ 15 Præt. Laudabilis videtur concedere alicui pecuniam pro aliqua utilitate, q̄ pro sola ostentatione: sed quando aliquis concedit alicui pecuniam suam causa ostentationis, vt ille diuitem se demonstret, pot absq; peccato pretiū inde accipere. ergo multo magis, si pro aliqua necessitate pecuniam suam concedat.

¶ 16 Præt. Facta Christi nobis proponuntur in facta scriptura, vt ea imitemur, secundū illud Ioan. 13: Exēplum dedi vobis, vt quemadmodum ego feci, ita & vos faciatis: sed Dominus de seipso dicit Luc. 19. Ego veniens cum vsuris exegissem illam: f. pecuniam mutuatam, ergo exigere vsuras non est peccatum.

¶ 7 Præt. Quicumque consentit alicui peccanti mortaliter, etiam ipse mortaliter peccat. Dicitur. n. Ro. 1. quod digni sunt morte, non solum qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt faciētib; . sed ille qui accipit mutuo pecuniam ad vsuras, consentit accipienti vsuras. Si ergo mutuare pecuniam ad vsuras, est peccatum mortale, etiam accipere mutuo pecuniam sub vsuris, erit peccatum mortale, quod per contrariam consuetudinem multorum bonorum falsum esse videtur.

¶ 18 Præt. Ille qui subministrat peccanti mortaliter, peccare videtur: sicut si quis mutuaret arma furēti vel interficere volēti. Si ergo vsurarius mortaliter peccat mutuans pecuniam ad vsuras, videtur quod etiam illi qui apud eos deponūt pecunias, mortaliter peccent. Sed dicendum, quod si absque necessitate aliquis pecuniam accipiat mutuo sub vsuris, aut apud vsurarium deponat suam pecuniam, mortaliter peccat: si vero ex necessitate, a peccato excusatur.

¶ 19 Sed contra, necessitas accipiendi mutuū sub vsuris, non potest esse nisi ad euitandum aliquod dānum temporale: sed pro nullo temporali damno debemus consentire, aut materiam ministrare alterius peccato, quia plus debemus diligere animam proximi, quam omnia temporalia bona. ergo pro tali necessitate non excusantur prædicti a peccato mortali.

¶ 20 Præt. Maius peccatum videtur esse furtum, q̄ dare pecuniam mutuo ad usuram, quia illud est omnino inuoluntarium, hoc autem est aliquo modo voluntarium ex parte eius cuius pecunia accipitur: sed furtū aliquādo potest esse licitum, sicut patet de filiis Israel, qui acceperunt ab Aegyptijs mutuo uasa quae non rediderunt, ut dicitur Exod. 12. ergo multo magis mutuare pecuniam ad usuram, potest esse sine peccato.

Sed contra est, quod Greg. Nyssenus dicit, Malignam fœnoris excogitationem, si quis appellaret furtum aut homicidium, non peccabit. nam quid refert suffosso pariete quemquam erepta possidere, an fœnorum necessitate possidere illicita? sed homicidium & furtum est peccatum mortale. ergo etiam dare pecuniam mutuo ad usuram, est peccatum mortale.

¶ 2 Præt. Si propositum in proposito, & oppositū in opposito, ut Philoso. dicit: sed nō dare pecuniam mutuo ad usuram, ducit homines ad uitam. Dicitur enim Ezech. 18. quod qui vsuras non acceperit, uita uiuet, & in Psal. 18. Qui pecuniam suam non dedit ad usuram, hic accipiet benedictionem a Domino. ergo accipere usuram ducit ad mortem, & auferit diuinā benedictionem. est ergo peccatum mortale.

¶ 3 Præt. Omne quod est contra præceptum legis diuinæ, est peccatum mortale: sed dare pecuniam ad usuram est contra præceptum legis diuinæ. Dicitur enim Exod. 22: Si pecuniam tuam ad usuram dederis popu-

lo meo pauperi, qui habitat tecum, non utgebis eum quasi exactor, nec vsuris opprimes: ergo dare pecuniam mutuo ad usuram, est peccatum mortale.

R. n. s. r. o. n. Dicendum, quod dare pecuniam mutuo ad usuram, est peccatum mortale. Nec ideo est peccatum, quia est prohibitum, sed potius ideo est prohibitum, quia est secundum se peccatum. est enim cōtra iustitiam naturalem, & hoc patet si quis recte consideret usuram rationem. Dicitur enim usura ab usu, eo. f. quod pro usu pecuniae pretium quoddam accipitur: quasi ipse usus pecuniae mutuatae uendatur. Est autem considerandum, quod diuersarum rerum diuersus est usus. Quaedam enim sunt, quarum usus est consumptio substantiae ipsarum rerum, sicut proprius usus vini est ut bibatur, & in hoc consumitur vini substantia: & similiter proprius usus tritici aut panis est ut comedatur, quod est consumptio ipsius tritici uel panis: ita etiam proprius usus pecuniae est ut expendatur pro commutatione aliarum rerū. Sunt enim inuenta iustissima commutationis gratia, ut Philoso. dicit in 7. Politia.

Quaedam uero res sunt, quarum usus non est consumptio substantiae ipsarum, sicut usus domus est inhabitatio: non est autem de ratione inhabitatiois quod domus dirimatur: si autem contingat q̄ domus inhabitando in aliquo melioretur uel deteriorētur, hoc est per accidens: & idem est dicendum de equo & ueste, & alijs huiusmodi. Quia ergo huiusmodi res non consumuntur per usum per se loquendo, ideo seorsum potest concedi aut uendi aut res ipsae aut usus, uel simul utrumque. potest enim aliquis uendere domum retinendo sibi usum domus ad tempus, & similiter potest aliquis uendere usum domus retinendo sibi proprietatem & dominiū domus: sed in illis rebus quarum usus est consumptio, non est aliud usus rei quam ipsa res. unde cuiuscumque conceditur usus talium rerum, conceditur etiam & ipsarum rerum dominiū, & eōuerso. Cum ergo aliquis pecuniam mutuat sub hoc pacto, quod restituatur sibi pecunia integra, & ulterius pro usu pecuniae uult certum pretium habere, manifestum est quod uendit seorsum usum pecuniae, & ipsam pecuniam substantiam. usus autem pecuniae, ut dictum est, non est aliud q̄ eius substantia, unde uel uendit id, quod non est: uel uendit idem bis; ipsam. f. pecuniam, cuius usus est consumptio eius, & hoc est manifeste cōtra rationem iustitiae naturalis. unde mutuare pecuniam pro usura, est secundum se peccatum mortale. & eadem ratio est de omnibus alijs rebus, quarum substantia per usum consumitur: sicut patet in uino, tritico, & alijs huiusmodi.

Ad PRIMVM ergo dicendum, q̄ accipere ad usuram ab extraneis, non fuit concessum Iudæis quasi licitū: sed permissum, ut. f. pro hoc non punirentur pena temporali. Cuius quidē permissionis fuit ratio, quia pro ni erant ad auaritiam, unde permissum fuit eis minus malum. f. accipere usuras a Gentilibus, ut uitaretur maius malum. f. accipere usuras a Iudæis Deum colentibus: sed postmodum per Prophetas admoniti sunt, ut totaliter ab usuris abstererent, ut patet per auctoritates in contrarium inductas.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, q̄ fœnerare quandoque large accipitur pro mutuare, ut patet Ecclē. 29. Multi uero causa nequitiae non fœnerati sunt, id est, non mutuauerūt. Mutuare autem pertinet ad eum qui superabundat. & ideo quod dicitur, Fœnerabis, intelligendum est, mutuabis: ut per hoc detur intelligi, quod intantum affluerēt temporalibus bonis, quod ipsi alijs possent mutuare.

2. lib. ca. 2. a medio to. r.

mutuare, & a nullo mutuum indigerent accipere.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, q̄ secundum superficiem literę euangelij potest esse sensus, quod dare mutuum sit cōsiliū: sed si detur mutuū, quod detur absq; spe vsurarij lucri, hoc est præceptum. & quantum ad primū ponitur cum consilijs. Vel potest dici, quod quaedam sunt secundum rei ueritatem præcepta uel prohibitions, quae tamen sunt supra præcepta secundum Pharisaeorum intellectum: sicut Dominus Marth. 5. Super hoc præceptum, Non occides, quod Pharisaei intelligebant de homicidio exteriori, Dominus superaddit, Qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio. & hoc modo, quantum ad Pharisaeos existimantes non esse prohibitum uniuersaliter pecuniam ad vsuram dari, ponitur inter consilia, ut detur mutuum absque spe vsurarij lucri. Vel potest dici, quod non loquitur ibi de spe vsurarij lucri: sed de spe quae ponitur in homine. Non enim debemus bona nostra facere, sperantes ab homine retributionem: sed a solo Deo.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, q̄ quidam dicunt quod domus & equus deteriorantur per vsuram: & ideo pro recompensatione potest aliquid accipi, pecunia autem non deterioratur. sed ista ratio nulla est, quia secundū hoc aliquis non posset iuste accipere maius pretium pro domo sua locata, q̄ domus inde deterioretur. Est ergo dicendum, q̄ uenditur ipse vsus domus licite: non autem pecuniae propter rationem supradictam.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, q̄ sicut Philo. dicit in 9. Ethic. recompensatio beneficij accepti aliter fit in amicitia uilis, & aliter in amicitia honesti, quia in amicitia uilis est mensuranda recompensatio secundum utilitatem quae consecutus est ille, qui beneficiū accepit: in amicitia autem honesti est recompensatio mensuranda secundum affectum eius, qui beneficiū dedit. Obligare autem ex certo pacto ad beneficiū recompensandum, non competit amicitiae honesti, quia in tali amicitia amicus benefaciens affectum amici inclinat, ut sibi gratis & liberaliter recompenset cum oportunitas fuerit: sed obligare certo pacto ad recompensandum beneficium, est proprium in amicitia uilis: & ideo non debet obligari ad plus reddendum q̄ accepit. Non autem aliquis aliquid plus accepit quam ipsam quantitatem pecuniae, quia eius vsus, qui est pecuniae cōsumptiuus, non est aliud quam ipsa pecunia: & ideo nō debet ad plus obligari, quam ad restituendum pecuniam.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, q̄ ius positiuum principaliter intendit bonum commune multitudinis: contingit autem quandoque quod si impediatur aliquod malum, pro uenit maximum detrimentum communitari. & ideo quandoque ius positiuum permittit aliquid dispensatiue, non quia sit iustum id fieri: sed ne communitas maius incommodum patiat: sicut etiā Deus aliqua permittit mala fieri in mundo, ne impediatur bona, quae ex his malis ipse elicere nouit. & hoc modo ius positiuum permittit vsuras propter multas commoditates, quas interdum aliqui consequuntur ex pecunia mutuata, licet sub vsuris.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, q̄ iste qui dat vsuram, patitur iniustum non a seipso, sed ab vsurario, qui licet non inferat ei uolentiam absolutam, in fert tamen ei quandam uolentiam mistam, quia. f. necessitatem habenti accipere mutuum, grauem conditionem imponit, ut scilicet plus reddat, q̄ sibi præsterat. & est simile si quis alicui in necessitate constituto, uenderet rem aliquam multo amplius, q̄ ualeret. Effet enim iniusta uenditio, sicut & vsurarij mutuatio est iniusta.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod duplex est necessarium, ut dicitur in 5. Meta. Quoddam quidem sine quo res non potest esse, sicut cibus est necessarius: quoddam uero est necessarium sine quo res quidem potest esse: non tamen ita bene & commode & secundū hoc omnia uilia necessaria dicuntur. Semper autem ille qui mutuum accipit, patitur necessitatem, vel primo uel secundo modo.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod ille qui dat pecuniam suā vsurario, non dat simpliciter uoluntarius: sed quodāmodo coactus, ut dictum est.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, q̄ sicut creditor licite potest minus accipere sua propria uoluntate, ita etiam debitor potest sua propria uoluntate amplius dare, & ille cui dat, licite recipere: sed si hoc deducatur in pactū mutui, pactum est illicitum, & illicita est acceptio.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, q̄ occidere nō est communiter contra Deum, ut nec mutuare, & utrumq; potest bene & male fieri: sed occidere innocētem, importat de terminationem mali. & hoc nūquam potest bene fieri, sicut nec dare mutuum ad vsuram.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, q̄ quando obligatio est licita, licite potest exigi ab homine id ad quod se obligauit: sed ipsa obligatio vsuraria est naturaliter iniusta. unde non potest vsurarius licite exigere id, ad quod alium illicite obligauit.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, q̄ munus aliquod uel a manu, uel a lingua, uel ab obsequio, potest vsurarius sperare ex mutuo quod concedit, dupliciter. Vno modo, quasi debitum ex quadam obligatione tacita uel expressa: & sic quodcūq; munus speret, illicite sperat. Alio modo, potest aliquod munus sperare, nō quasi debitū, sed quasi gratuitum, & absq; obligatione præstandum: & sic licite potest ille qui mutuatur, sperare aliquod munus ab eo cui mutuatur: sicut qui facit seruitiū alicui, confidit de eo, ut amabiliter suo tempore seruitiū faciat. Alia tamē ratio est de simoniaco, & de vsurario, quia simoniacus non dat id quod est suum, sed id quod est Christi. & ideo non debet sperare aliquam recompensationem sibi si dedit, sed solum honorem Christi, & utilitatem ecclesiae. sed vsurarius nihil alteri præstat, nisi quod suum est: unde potest aliquam amabilem recompensationem sperare per modum prædictum.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod ex pecunia mutuata, potest ille, qui mutuatur, incurere damnum rei iam habitae dupliciter. Vno modo, ex quo non redditur sibi pecunia statuto termino, & in tali casu ille qui mutuum accepit, tenetur ad interesse. Alio modo, infra tempus deputatū, & tunc nō tenetur ad interesse ille, qui mutuum accepit. Debebat enim ille qui pecuniam mutuauit, sibi cauere, ne detrimentum incurreret. Nec ille qui mutuo accepit, debet damnum incurrere de stultitia mutuantis. Et est etiam simile in emptione. Qui emit rem aliquam, tantum pro ea iuste dat quantum ualet: non autem quantum ille qui uendit, ex eius carentia damnificatur.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, q̄ sicut Philo. dicit in 1. Politia duplex vsus potest esse alicuius rei. vnus proprius & principalis: alius secundarius & communis. sicut calceamentum proprius & principalis usus est calceatio, secundarius autem commutatio. Pecuniae autem eōuerso principalis usus est commutatio (propter hanc enim pecunia facta est) secundarius autem usus pecuniae potest esse quicūq; alius, puta, quod ponatur in pignore, uel quod ostentetur. Commutatio autem est vsus quasi consumens substantiam rei commutate in quantum

Lib. 5. com. 6. tom. 5.

In solut. ad 7. argum.

In istamet solut.

Li. 1. c. 6. nō. 16ge 2 prin. tom. 5. & 3 de anima in fi illius to.

In corp. ar. lib. 9. cap. 2. tom. 1.

In illis

In argum. sed com.

quantum facit eam abesse ab eo qui commutat. & ideo si quis pecuniam suam alteri concedat ad usum commutationis, qui est proprius pecuniae, & pro hoc usu pretium aliud querat ultra sortem, erit contra iustitiam. Si vero aliquis concedat alteri pecuniam suam ad usum alium quo pecunia non consumitur, erit eadem ratio quae est de rebus illis quae ipso usu non consumuntur, quae licite locantur & conducuntur. unde si quis pecuniam signatam in sacculo concedat alicui ad hoc quod ponat eam in pignore, & exinde pretium accipiat, non est usura, quia non est ibi contractus mutui: sed magis locatio & conductio. & eadem est ratio si quis concedat alteri pecuniam ad usum ostentationis: sicut eo uerso, si quis concedit alteri calceamenta ad usum commutationis, & ex hoc aliud pretium quereret ultra calceatorum valorem, esset usura.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod usurae ibi metaphorice dicuntur superexcrecencia spiritualium bonorum, quas Deus requirit a nobis propter nostram utilitatem. Ex metaphoris aut locutionibus non potest argumetatio trahi.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod aliud est consentire alicui in malitia, aliud est uti malitia alicuius ad bonum. Ille enim alicui in malitia consentit, cui placet ut ille malitiam exercent, & ad hoc forte eum inducit & hoc semper est peccatum. Utitur autem malitia alicuius, qui hoc quod aliquis malum facit, retorquet ad aliquod bonum. & sic etiam Deus utitur peccatis hominum, ex eis eliciens aliquod bonum. Unde & homini licet uti peccato alterius in bonum. & hoc patet per Augustinum qui Publicolam querenti utrum liceret uti iuramento eius, qui per falsos Deos iurat, in quo manifeste peccat, respondit quod qui utitur fide illius quem constat iurasse per Deos falsos, & hoc non ad malum, sed ad bonum, non peccato illius se associat, quo per demonia iuravit: sed pacto bono eius, quo fidem seruauit. Si cui tamen placeret quod alius per falsos Deos iuraret, & ad hoc eum induceret, peccaret. Similiter dicendum est in proposito, quod si aliquis propter aliquod bonum utatur malitia usurarij, accipiens ab eo mutuum ad usuram, non peccat: si vero persuaderet quod mutuarer suam pecuniam ad usuram ei, qui mutuum ad usuram paratus non esset, absque dubio in omni casu peccaret, tamquam peccanti consentiens.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod si quis ea intentione pecuniam alicui usurario committeret, ut exinde lucrum usurarium quareret, absque dubio peccaret tanquam consentiens in peccatum. & idem videtur dicendum de eo qui concedit pecuniam suam scienter ei, de quo credit quod utatur ea ad usurarium lucrum, quod alias exercere non posset. Si vero aliquis pecuniam suam usurario tradat alias usuras exercenti, non ut ille lucretur, sed propter suam necessitatem, magis utitur malitia eius quam in peccatum ipsius consentiat, uel materiam peccati ei tradat. & ideo hoc absque peccato fieri potest.

Ad 19<sup>m</sup> dicendum, quod pro nullo incommodo corporali uitando debet homo consentire in peccatum alterius: sed tamen pro aliquo incommodo uitando potest homo licite uti malitia alterius, uel materiam ei non subtrahere, sed praebere, sicut si latro aliquem iugulare uellet, & ad uitandum in ortis periculum aliquis latroni thesaurum suum diripiendum detegeret, non peccaret, exemplo illorum decem uiuorum, qui dixerunt ad Ismael, Noli occidere nos, quia habemus thesaurum in agro ut habetur Hierem. 41.

Ad 20<sup>m</sup> dicendum, quod hoc quod filij Israel uasa mutuo accepta asportauerunt, non fuit furtum, quia res illae in

eorum dominium transferunt auctoritate eius, qui est Dominus omnium.

QVAESTIO XIII.

De Gula.

In quatuor articulos diuisa.

- ¶ Primo enim, queritur utrum gula sit peccatum.
¶ Secundo, Utrum gula sit peccatum mortale.
¶ Tertio, Utrum conuenienter assignetur species gulae.
¶ Quarto, Utrum sit uitium capitale.

Utrum gula semper sit peccatum.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVAESTIO est de gula, & primo queritur, utrum gula semper sit peccatum. & uidetur quod non. Nullus enim peccat in eo quod uitare non potest, ut Aug. dicit in lib. de Lib. arb. sed gula nullus uitare potest. Dicit enim Greg. in 30. Moral. quod per esum uoluptas necessitati miscetur. Quid necessitas petat, & quid uoluptas suppetat, ignorat, ergo gula non est peccatum.

¶ 2<sup>o</sup> Præter. Aug. dicit 10. Confes. Quis es Domine qui aliquantulum extra metas necessitatis cibum non sumat? sed hoc ad gulam pertinet. gula ergo non potest uitari. Non ergo gula est peccatum.

¶ 3<sup>o</sup> Præter. August. dicit in 2. de Lib. arb. quod ibi nulla culpa est, ubi natura & necessitas dominatur: sed ad actum gulae natura & necessitas mouet. ergo uidetur quod gula non sit peccatum.

¶ 4<sup>o</sup> Præter. Sicut Philoso. dicit in 2. de Anima, Esuries est appetitus cibi, ergo immoderata esuries est immoderatus appetitus cibi sumendi, in quo consistit ratio gulae: sed non est in potestate nostra, quia immoderata esuriamus. ergo uitare gulam non est in potestate nostra. Non est ergo peccatum.

¶ 5<sup>o</sup> Præter. August. dicit 10. Confes. Hoc me docuisti, quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam: sed in sumptionem medicamento- rum non ponitur aliquod peccatum. ergo uidetur, quod nec gula, quae consistit circa sumptionem alimentorum, sit peccatum.

¶ 6<sup>o</sup> Præter. Omne peccatum opponitur alicui uirtuti, si cut extremum medio, ut patet per Philoso. in 2. Ethic. sed gula non opponitur temperantiae uel sobrietati, sicut extremum medio, quia oportet quod uirtus corrumpatur per defectum sumptionis cibi, quod uidetur esse falsum: quia hoc pertinet ad abstinenciam, ut patet in ieiunijs, & alijs homini. gula ergo non est peccatum.

SED CONTRA. Illud uidetur esse peccatum, per quod sicut per hostem a spirituali consuetu impedimur: sed gula est huiusmodi. Dicit enim Grego. 30. Moral. quod ad consuetum spiritualis agonis non assurgitur, si non prius intra nosmetipsos hostis positus, gula uidelicet appetitus, domatur. ergo gula est peccatum.

RESPON. Dicendum, quod sicut Dionys. dicit 2. c. de diuini nomi. Malum animae est praeter rationem esse. unde in quibuscumque contingit a regula rationis discedere, in his contingit esse peccatum. Nihil enim est aliud peccatum, quam actus inordinatus siue malus. Contingit autem a regula rationis discedere, & in actionibus exterioribus & in interioribus animae passionibus, quae debent per regulam rationis ordinari. Unde

Li. 3. de lib. arb. c. 14. 2. retrahit. ca. 9. 10. Li. 30. c. 1. ante mel. Li. 1. c. 3. circa fine.

Li. 3. de princip. illius.

Li. 1. c. 28. 28. 29. 30.

Li. 10. c. 1. paulo a principio to. 1.

Li. 2. c. 64. medio to. 1.

Li. 30. c. 26. parū a principio.

Ca. 4. de lib. no. parte a medio.

tantō

D. 122. Epist. 154. non multū pcul a principio to. 1.

Li. 10. c. 1. a medio.

Li. 2. c. 1. parū ante fine to. 5.

In corp. 2.

Ad 1. argu. loco citato in argum.

D. 152.

D. 152. & 153. & 154.

tato in aliquibus passionibus magis contingit esse peccatum, quanto huiusmodi passiones difficilius regulantur rationis subduntur. inter omnes autem passiones difficilius est delectationem secundum rationem ordinare, & maxime delectationes naturales, quae sunt contra naturam uitae nostrae: & homini sunt delectationes in cibis & potibus, sine quibus humana uita transigi non potest. & ideo circa homini delectationes plurimum a regula rationis discedit. Quando uero concupiscentia homini delectationum transcendit regulam rationis, est peccatum gulae. unde dicitur quod gula est immoderatus appetitus edendi. Non autem peccatum gulae consistit circa exteriores actus, circa ipsam summptionem, nisi ex consequenti, in quantum ex inordinata concupiscentia cibi procedit: sicut est in omnibus alijs uitijs, quae sunt circa passiones. Unde Aug. dicit in 10. Confes. Non ego immoderantiam obsonij timeo: sed immoderantiam cupiditatis. Unde patet, quod gula principaliter esse de concupiscentia & delectatione, quae sunt in cibis & potibus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod regula rationis haec est, ut homo sumat cibum secundum quod conuenit sustentationi naturae, & bonae habitudinis hominis, & conuersationi eorum cum quibus uiuit, ut dicitur in 3. Ethic. Quando ergo secundum hanc regulam rationis appetit aliquis, & sumit cibum, secundum necessitatem sumit: quando uero ultra hoc excedit, transcendit regulam rationis a medio uirtutis discedens ut facit voluptati. Sed sicut Philo. dicit in 2. Ethic. a medio uirtutis quadoque; quid multum receditur, & istud de facili percipi potest, quadoque autem parum receditur, & istud est imperceptibile: ut parū habet de ratione peccati. & quantum ad hoc intelligendum est uerbum Gregorij.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod non quicūque sumit cibum extra metas necessitatis, peccat uitio gulae. potest enim contingere quod id, quod credit sibi esse necessarium, sit superfluum. & tunc concupiscentia cibi non est immoderata, quia non recedit a regula rationis. Gula autem sicut dictum est, non importat primo & per se immoderatum cibi summptionem: sed immoderatum concupiscentiam summptionis ipsius. Mensura autem ipsius summptionis cibi sumitur secundum regulam naturae corporalis. unde magis potest esse cognita secundum arte medicinae quam secundum rationem prudentis, secundum quam tamen potest iudicare, utrum concupiscentia sit moderata uel immoderata: quāuis de facili nec hoc cognosci possit, ubi non multum a ratione disceditur, sicut dictum est: sed hoc homo praecipue potest ex auxilio Dei. & ideo Aug. post uerba inducta subdit, Quisquis est, qui non sumit cibum extra metas necessitatis, magnus est, magnificet nomen tuum.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod ad sumendum cibum natura & necessitas inducit: sed in actu gulae transcenditur natura necessitas, secundum quam ratio concupiscentiam moderatur.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod duplex est appetitus cibi. unus quidem appetitus naturalis, secundum quod uis appetitiua, retentiuua, digestiua & expulsiua deseruiunt nutritiuae, quae est potentia animae uergetabilis. & talis appetitus est esuries, quae non sequitur aliquam apprehensionem: sed sequitur naturae indigentiam. unde excessus esuriae non est peccatum motus: sed magis peccatum diminuit, uel totaliter excusat. Alius est appetitus sensitius, & consequens apprehensionem in quo sunt animae passiones. & huius appetitus immoderata concupiscentia in sumendis cibis, habet rationem gut

lae. unde ratio procedebat ex reuiuoco.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod alimenta conueniunt cum medicamentis in hoc, quod utraque sumuntur contra defectus naturae corporalis: sed potest in eis attendi differentia quantum ad duo. Primo quidem, quia medicamenta sumuntur secundum regulam artis medicinae: unde in summptione medicamentum si sit inordinatio, magis imputatur medico dati quam infirmo sumenti. Alimenta uero, ut pluries sumit homo proprio arbitrio: & ideo sibi imputatur ad peccatum, si propter immoderatum concupiscentiam delectationis ciborum superflue cibum assumat. Secundo differunt, quia summptio medicamentorum non est delectabilis, sicut summptio alimentorum. & ita in sumendis medicamentis non est peccatum ex inordinata concupiscentia delectabilis, sicut est in summptione ciborum. Tamen si quis infirmus de aliquo delectabili medicamento sumeret ultra debitum, contra consilium medici propter concupiscentiam delectabilis, similiter peccaret uitio gulae.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod superfluum & diminutum & medium accipitur in uirtute morali, non secundum quantitatem absolutam: sed secundum proportionem ad rationem rectam secundum quam medium uirtutis determinatur, ut patet ex ipsa definitione uirtutis in 2. Ethic. & ideo contingit, quod aliquando uirtus tenet extremum secundum quantitatem absolutam: quae tamen tenet medium secundum proportionem ad rationem rectam sicut in 4. Ethic. Philoso. dicit de magnanimitate, quod magnitudine quidem est extremus, quia scilicet ad maxima tendit, eo autem quod ut oportet, medius. Sic ergo uirginitas, & paupertas, & ieiunium extremum tenet secundum quantitatem absolutam: sed tamen tenent medium secundum proportionem ad rationem rectam, a qua si quis deficiat, etiam per superfluum abstinenciam est peccatum. Unde & Greg. dicit 30. Moral. Plerūque dum plus iusto caro restringitur, etiam ab exercitatione boni operis eneruatur, ut ad orationem uel praedicationem non sufficiat, dum incontinua uitiorum funditus suffocare festinat. & sic dum hostem insequimur, etiam ciuem quem diligimus, trucidamus.

ARTICVLVS II.

Utrum gula sit mortale uitium.

SECUNDO queritur, utrum gula sit peccatum mortale. & uidetur quod sic, quia Heb. 12. Super illud, Ne quis fornicator aut prophanus, ut Esau, dicit Glo. quod Esau fuit prophanus, quia gastrimargus id est gulosus: sed tamen nullus dicitur prophanus, nisi propter peccatum mortale. ergo gula est peccatum mortale.

¶ 2<sup>o</sup> Præter. Virtutes non tolluntur, nisi per peccatum mortale: sed per gulam tolluntur uirtutes. Dicit enim Grego. 30. Moral. Dominante gulae uitio, omne quod fortiter egerunt perdunt, & dum uenter non restringitur, simul cunctae uirtutes obruuntur. ergo gula est peccatum mortale.

¶ 3<sup>o</sup> Præter. Omne quod corrumpit medium uirtutis, corrumpit uirtutem quae in medio consistit, & per consequens est peccatum mortale: sed gula corrumpit medium uirtutis, sicut dictum est, ergo gula est peccatum mortale.

¶ 4<sup>o</sup> Præter. Grauius peccatum est quod homo occidat seipsum, quam quod occidat alium. & similiter grauius peccatum esse uidetur, quod aliquis inferat nocumentum suo corpori quam corpori alterius: sed per gulam inferatur nocumentum proprio corpori. Dicitur. n. Eccles. 27. In multis escis erit infirmitas, & propter crapulam

Qo. dif. S. Tho. Y lam

Li. 2. cap. 6. tom. 5.

Li. 4. ca. 3. non remote a prin. to. 5.

Li. 30. c. 28. parum ante medium.

Glo. ordinata ibi.

Li. 30. c. 26. circa mediū

Ar. praeced. in corp. & ad 1.



lam multi obierunt. ergo gula est peccatum mortale, sicut & ira quae tendit in nocentem proximi.

¶ 5 Præter. Sicut ordo præceptorum apparet in beneficiis, ira ordo prohibitionum apparet in peccatis: sed prima prohibitio homini facta fuit de vitio gulae, vt patet Gene. 2. vbi Dominus præcepit Adæ, vt de ligno scientiae boni & mali non ederet. ergo peccatum gulae est primum & maximus: & ita videtur esse peccatum mortale.

¶ 6 Præter. Peccatum mortale consistit in auersione a Deo: sed gula auertit hominem a Deo, quia facit hominem idolatrare, secundum illud Exod. 32. Sedit populus manducare & bibere, & surrexerunt ludere. sicut in honorem idoli. Facit etiam fornicari. Dicitur enim Osee 4. Comedent & non saturabuntur, fornicati sunt & non cessauerunt. ergo gula est peccatum mortale.

¶ 7 Præter Hieronymus dicit in libro contra Iovinianum. Ciborum auditas, quae est auaritia mater, quibusdam vinculis animam ligat: sed anima non ligatur nisi per peccatum mortale. ergo gula est peccatum mortale.

¶ 8 Præter. Hieronymus in eodem libro dicit, quod contra naturam est voluptates defluere: sed illud quod est contra naturam, est peccatum mortale, quia oportet quod etiam sit contra rationem. ergo gula, quae consistit in quodam voluptatum fluxu, est peccatum mortale.

¶ 9 Præter. Omne illud peccatum est peccatum mortale, cuius effectus etiam est peccatum mortale: sed effectus gulae sunt peccata mortalia semper, quia super illud Psalmiste. Qui percussit Aegyptum cum primogenitis eorum, dicitur Glo. Luxuria, superbia, auaritia, sunt quae primo generat venter. ergo gula est peccatum mortale.

¶ 10 Præter. Eccles. 39. dicitur. Initium rei necessariae vite hominum, aqua, ignis & ferrum, sal, & lac, & panis similagineus, & mel, & botrus vuae, & oleum, & vestimentum: haec omnia sicut sanctis in bona, sic impijs & peccatoribus in mala conuertentur. Glo. Peccatoribus, id est abutentibus conuertentur in mala, id est damnationem aeternam: sed abusus illorum bonorum pluries fit per gulam. ergo gula meretur damnationem aeternam, & ita est peccatum mortale.

¶ 11 Præter. Illud quod facit hominem bestialem, est peccatum mortale, & grauissimum: sed intemperantia, cuius pars est gula, facit hominem bestialem, vt philosophus dicit in 3. Ethic. ergo gula est peccatum mortale.

¶ 12 Præter. Idolatria est peccatum mortale: sed gula est idolatria quaedam. Dicitur enim ad Rom. vlt. de quibusdam, quod Domino Christo non seruiunt, sed suo ventri, & ad Philippen. 4. dicitur. Multi ambulant, quorum finis interitus, quorum Deus venter est. ergo gula est peccatum mortale.

SED CONTRA. Nullum peccatum mortale inuenitur in sanctis viris: sed gula aliquando in sanctis viris inuenitur. Dicit enim Aug. in 10. Confes. Crapula nonnumquam surrepsit seruo tuo: miseraberis, vt longe fiat a me. Crapula autem ad gulam pertinet. ergo gula non est peccatum mortale.

¶ 2 Præter. Omne peccatum mortale alicui præcepto legis contrariatur: sed gula non contrariatur alicui præcepto legis, vt patet discurrenti per singula præcepta decalogi. ergo gula non est peccatum mortale.

¶ 3 Præter. Gregorius dicit 10. Moral. exponens illud Iob 11. Ipse nouit hominum vanitatem. Ex vanitate, inquit, ad iniquitatem ducimur, cum prius per leuia delicta defluimus, vt vsu cuncta leuigante nequaquam post committere etiam grauiora timeamus. & inter alia exemplificat de gula, subdēs. Dum gula incumbit, ad leuitatis protinus insaniã proditur. & sic gula int-

leuia delicta computatur: sed peccata mortalia non dicuntur leuia. ergo gula non est peccatum mortale. ¶ 4 Præter. Aug. dicit in sermonibus de Purgatorio, Quotiens aliquis in cibo aut potu plus accipit, quam necesse est, ad minuta peccata nouerit pertinere: sed plus accipere in cibo vel potu quam necesse sit, pertinet ad gulam. ergo gula non est peccatum mortale.

RESPON. Dicendum, quod cum queritur de aliquo peccato in generali, vtrum sit mortale, debet intelligi quaestio, vtrum sit mortale ex suo genere: quia sicut in superioribus multis dictum est, in quolibet genere peccati mortalis, puta, vt homicidij, vel adulterij, potest inueniri aliquis motus, qui est peccatum veniale: & si militer in quolibet genere peccati venialis potest inueniri aliquis actus, qui est peccatum mortale: sicut in genere verbi ociosi, cum refertur ad finem peccati mortalis: species autem moralis actus sumitur ex obiecto: vnde si obiectum peccati alicuius contrariatur charitati, in qua vita spiritualis consistit, necesse est quod illud peccatum sit mortale ex suo genere, vel ex sua specie, sicut blasphemia ex suo obiecto contrariatur charitati, quantum ad dilectionem Dei, & homicidium quantum ad dilectionem proximi: vnde vtrumque est peccatum mortale. Peccatum autem gulae consistit in concupiscentia inordinata delectationis ciborum. Ipsa autem ciborum delectatio sicut se considerata non contrariatur charitati, neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi: sed sicut quod additur inordinatio, potest quodammodo contrariari, & quodammodo non contrariari. Concupiscentia enim huius delectabilis potest esse inordinate dupliciter. Vno modo, sic quod excludat ordinem finis ultimi: quod quidem contingit quando talem delectationem homo appetit vt finem vltimum, eo quod non est possibile vnus hominis esse multos fines vltimos: & talis inordinatio repugnat charitati quantum ad dilectionem Dei, qui debet diligere vt finem vltimum. Alio modo, concupiscentia potest esse inordinata sicut ea, quae sunt ad finem, saluato ordine finis vltimi: puta, cum aliquis concupiscit nimium cibum vel potum, non tamen sic concupiscit vt propter hoc consequendum vellet transgredi diuina præcepta: & talis inordinatio non repugnat charitati. Est autem de ratione gulae inordinatio concupiscentiae, non tamen est de ratione eius inordinatio tollens ordinem finis vltimi. Et ideo gula secundum rationem suae speciei, non habet quod sit peccatum mortale: sed potest quandoque esse peccatum mortale, & quandoque veniale, secundum iam dictos duos inordinationis modos.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Esau propter gulam dicitur prophanus est, quia in eo tanta fuit inordinatio concupiscentiae cibi, quod propter cibum primogenita vendidit: vnde quodammodo videbatur delectationem cibi concupiscere tamquam finem.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod aliquod peccatum tollit virtutes dupliciter. Vno modo directe, per contrarietatem ad virtutem: & sic tollit virtutes gula quae est peccatum mortale, sicut & c. peccata mortalia. Alio modo dispositiue, & sic etiam peccata venialia tollunt virtutes: quia vt dicitur Eccle. 28. Qui spernit modica, paulatim decidit.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod omne peccatum veniale & mortale corrumpit medium virtutis in actu. Non enim esset peccatum, nisi a medio rationis discederet: sed habitum virtutis non tollit nisi illud peccatum, quod contrariatur charitati, a qua omnes virtutes dependent: & secundum hoc gula quae est peccatum veniale, non corrumpit medium virtutis in habitu: sed in actu.

AD

Li. 2. in fol. 4. a principio libri tom. 2. Loco nunc proxime citato.

Glo. ordin. ibi. ex Casiodoro.

Glo. interlinearis, ibi.

Li. 3. c. 10. in fine tom. 5.

Li. 10. c. 31. parum ante medium to. 1.

Li. 10. c. 14. ante medium

Ser. q. 1. de anima. ter. princ. me. 10. 11.

Q. 13. 14. & q. 11. 12. 3. & q. 11. 12. 3. & q. 11. 12. 3.

Lib. 8. c. 13. & 14. 10. 3.

Dicitur

in illo articulo.

Ad argum. in contrarium.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod nocentem proximi est per se obiectum irae. appetit enim ira vindictam iniustam, quae consistit in proximi nocentem: sed nocentem proprii corporis non est proprium obiectum gulae, sed consequitur quandoque ad obiectum praeter intentionem, & tale nocentem est praeter rationem gulae. Si quis tamen sciens propter immoderatam concupiscentiam cibi graue suo corpori nocentem inferret, nimis comedendo, & nociua sumendo, non excusaretur a peccato mortali.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod illa prohibitio facta Adæ non fuit prohibitio vitij gulae, quia poterat absque omni vitio gulae pomum illud comedere si prohibitio non interuenisset: sed illud fuit praecipuum disciplinae, vt si homo experiretur quid interesset inter obedientiam bonum, & inobedientiam malum, sicut Augustinus dicit super Genes. ad literam. Vnde primum peccatum hominis non fuit gula: sed inobedientia siue superbia.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod gula dispositiue inducit ad idolatriam, & luxuriam: non autem ita quod haec duo sint de ratione gulae. vnde non sequitur quod peccatum gulae sit peccatum mortale: quia etiam peccatum veniale, potest disponere ad mortale.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum mortale simpliciter ligat animam, in quantum impedit eam ne per seipsam possit redire in ordinem charitatis: sed peccatum veniale ligat animam secundum quid, in quantum impedit virtutem in actu. & sic gula aliter ligat animam secundum quod est peccatum veniale, & aliter secundum quod est peccatum mortale.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod ratio hominis est natura. vnde quicquid est contra rationem, est contra hominis naturam. sic ergo effluere voluptatibus est contra naturam hominis in quantum transcedit regulam rationis, vel tollendo ordinem finis, quod est simpliciter esse contra rationem, vel tollendo ordinem eorum quae sunt ad finem, quod est esse contra rationem secundum quid, vel magis esse praeter rationem.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod illa tria dicuntur esse effectus gulae in quantum gula ad illa vitia disponit: sed ex hoc non sequitur quod gula semper sit peccatum mortale.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod vt est referre aliquid in vltimum finem qui nos beatos facit: vnde proprie illi abutuntur rebus creatis, qui in eis finem constituunt, non referendo eas in finem vltimum. & hoc meretur damnationem tam in gula quam in alijs peccatis, per quae homo sic abutitur rebus creatis.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod Philosophus non dicit quod intemperantia simpliciter faciat hominem bestialem: sed quia talibus delectationibus gaudere, & maxime eas diligere est bestiale: & hoc ideo, quia huiusmodi delectationes sunt in quibus cum bestijs communicamus. Alii enim delectationes sunt propriae hominum. Ille autem maxime has delectationes diligit, qui in eis finem constituit.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod illi seruiunt ventri suo tanquam Deo, qui in delectationibus ciborum ad ventrem pertinentium finem constituunt, qui in solo Deo est constituendus.

AD ea vero quae in contrarium obijciuntur, de facili patet responsio. procedunt enim de gula secundum quod est veniale peccatum. Oportet autem respondere ad secundum, quod videtur ostendere quod gula nullo modo sit peccatum mortale, quia non contrariatur alicui præcepto: Dicendum est enim, quod præcepta decalogi præcipiunt & prohibent ea quae manifeste ratio naturalis habet, vt fiant vel non fiant. Cadunt enim in conceptione communi, vnde non omnia pec-

cata mortalia directe contrariantur præceptis decalogi: sed per quandam reductionem: sicut prohibitio simplicis fornicationis reducitur ad hoc præceptum, Non mœchaberis. & similiter prohibitio gulae secundum quod est peccatum mortale, per reductionem contrariatur præcepto de sanctificatione sabbathi, per quam intelligitur spiritualis quies, quae impeditur per immoderantiam gulae.

ARTICVLVS III.

Quot nam & quae sint gulae species.

TERTIÒ queritur, de speciebus gulae, quas Gregorius assignat 30. Moral. dicens, Quinque modis nos gulae vitium tentat: aliquando namque indigentiae tempora praenit: aliquando cibos lautiores quarit: aliquando quae sumenda sunt, praeparari accuratius appetit: aliquando in ipsa quantitate sumendam mensuram refectiois excedit: aliquando ipso actu immensi desiderij aliquis peccat. & continentur in hoc versu.

Præpropere, laute, nimis, ardentem, studiose. Videtur autem quod inconuenienter istae quinque species gulae distinguuntur. differunt enim praedicti modi gulae secundum diuersas circumstantias, quia praepropere respicit tempus, laute respicit substantiam cibi, & sic de alijs: sed circumstantiae cum sint accidentia actuum, non diuersificant speciem. ergo secundum praedicta quinque non debent distinguere species gulae.

¶ 2 Præter. In quolibet peccato contingit transgredi regulam secundum diuersas circumstantias, sicut illiberalis accipit quando non oportet, & vbi non oportet, & similiter secundum alias circumstantias: non tamen secundum hoc distinguuntur diuersae illiberalitatis species. ergo etiam, neque sunt distinguendae diuersae species gulae, secundum praedicta quinque.

¶ 3 Præter. Sicut tempus ponitur vna circumstantia: ita etiam locus & substantia peccantis. Si ergo secundum tempus accipitur vna species gulae, debent etiam aliae species accipi secundum locum, & secundum septem alias circumstantias, vt sint septem vel octo species gulae.

¶ 4 Præter. Secundum Philosophum in 3. Ethic. temperantia cui opponitur gula, est circa delectationem gustus, non in quantum est gustus, sed in quantum est tactus: sed laute & studiose videtur pertinere ad bonitatem saporis, qui est proprium obiectum gustus. ergo inconuenienter secundum illa duo assignantur species gulae.

¶ 5 Præter. Aug. dicit 10. Confes. quod populus in eunu, non quia carnes desiderauit: sed quia escæ desiderio aduersus Deum murmurauit, meruit improbari. sed Greg. 30. Moral. dicit, quod populus despecto magna cibos carniū petijt, quos lautiores putauit. ergo appetere lauta cibaria non videtur pertinere ad peccatum gulae. & sic videtur quod praedictae species gulae inconuenienter assignentur.

IN CONTRARIUM est auctoritas Gregorij huiusmodi species distinguentis.

RESPON. Dicendum, quod in distinguendis speciebus moralium actuum, oportet praecipue attendere ad motiua, quae sunt propria obiecta actuum voluntariorum, eo quod obiectum mouens voluntatem est sicut forma ipsius. vnde actus voluntarij distinguuntur secundum diuersa motiua, sicut actus rerum naturalium secundum diuersas formas agentium.

D. 1012. B.

Li. 10. c. 27. i principio illius.

Lib. 3. c. 10. tom. 5.

Li. 10. c. 31. tom. 1.

Li. 30. c. 27. paulo a principio.

Li. 30. c. 27. i principio illius.

Vtrum gula capitale vitium sit.

QVARTO querit, vtrum gula sit vitium capitale, & videtur q non. Sicut n. contingit esse delectationem in sensu gustus & tactus, ita et in alijs sensibus: sed circa delectationes alioru sensuum non ponuntur aliqua vitia capitalia. ergo neq; gula quae est circa delectationes gustus, debet poni vitium capitale.

¶ 2 Præ. Superbia secundum Grego. 3 r. Moral. nō ponitur vitium capitale, sed regina vitiorum, quia ex ea omnia vitia oriuntur: sed ebrietas est radix omnium vitioru. Dicitur enim in Decretis dist. 3 j. Ante omnia clericis vitetur ebrietas, quae omnium vitioru fomes ac nutritrix est. Ebrietas autem est quaedam species gula, ergo gula non debet poni inter vitia capitalia.

¶ 3 Præ. Vnum vitium capitale non numeratur inter filias alterius: sed immunditia quam Greg. ponit 3 r. Moral. filiam gulae, pertinet ad luxuriam, secundum illud Ephe. 5. Omnis fornicatio & immunditia &c. ergo cum luxuria sit vitium capitale, videtur quod gula non sit vitium capitale.

¶ 4 Præ. Appetere laeta est proprie propriu superboru, vt Bernardus dicit: sed superbia non est filia alicuius vitij capitalis. Cū ergo inepta laetitia ponatur a Grego. filia gulae, videtur quod gula non sit vitium capitale.

IN CONTRARIUM est quod Greg. 3 r. Moral. ponit gulam inter alia vitia capitalia.

RESPON. Dicendū, q sicut in precedentibus questionibus dictum est, vitium capitale dicitur ex quo alia oriuntur secundum rationem causae finalis, in quantum scilicet obiectum alicuius vitij est multum a pluribus appetibile: & praecipue in quantum habet aliquam similitudinem cum felicitate, quam omnes naturaliter appetunt. Vna autem de conditionibus felicitatis est delectatio, sine qua felicitas esse non potest. & ideo peccatum gulae, quod est circa vnam maximarum delectationum in cibus & potibus consistentem, est vitium capitale. Oriuntur autem ex gula vitia quadam, quae eius filiae dicuntur, sicut ea quae consequi possunt ad immoderatam delectationem in cibus & potibus: quod quidem considerari potest, vel ex parte corporis, & sic ponitur gula species immunditia, cuius pollutio de facili sequitur ex nimia cibi sumptione: uel potest considerari ex parte animae, cuius est regere corpus, & eius regimen impeditur multipliciter propter immoderatam delectationem in cibus & potibus. & primo quidem quantum ad rationem, cuius acies hebetatur ex nimia sumptione cibi, vel sollicitudine circa sumptionem ipsius: quia perturbatis inferioribus viribus corporalibus per inordinatam cibi sumptionem, ipsa ratio per consequens impeditur, & sic ponitur filia gulae hebetudo sensus circa intelligentiam. Secundo, sequitur inordinatio in affectu, qui consopito gubernaculo rationis inordinate afficitur, & sic est inepta laetitia. Tertio sequitur inordinatio locutionis, & sic est multiloquium: quia dum ratio verba non ponderat, consequens est vt homo ad verba superflua dilabatur. Quarto sequitur inordinatio operis, & sic est scurrilitas. iocularitas quadam in exterioribus gestibus, proueniens ex defectu rationis, cuius erat exteriora membra componere. [Sic ergo est gula vitium capitale, & eius filiae sunt quinque, vt Greg. dicit 3 r. Moral. sinepta laetitia, scurrilitas, multiloquium, immunditia, & hebetudo sensus circa intelligentiam.]

agentium. Contingit autem quandoque, q idem motuum est causa quod homo transgrediat medium virtutis secundum diuersas circumstantias: & tunc secundum diuersas circumstantias nō sumuntur diuersae species peccati, sicut in avaritia mouetur homo ad rapiendum aliena, & in tempore in quo nō debet, & in loco in quo nō debet, & a personis a quibus non debet, propter vnum & idem motuum. s. vt congreget pecuniam. & ideo secundum hoc non diuersificantur species avaritiae. Si vero essent diuersa motiua ad peccandum, sic essent diuersae species avaritiae: puta, si ad transgressionem quarundam circumstantiarum inclinaretur propter defectum dationis, ad alias autem propter superabundantiam acceptationis. Sic ergo dicendum est, quod praedictae species gulae distinguuntur sicut diuersa motiua. vt. n. dictū est, peccatum gulae consistit in concupiscentia inordinata delectationis ciborum: huius autem inordinatio potest referri, vel ad delectationem, vel ad ipsam concupiscentiam. Causa autem delectationis potest esse vel naturalis, vel artificialis: naturalis quidem, sicut cū aliquis superflue querit delectari in esu praeiosarum & electarum rerum, sicut illud Amos. 9. Qui comeditis agnū de grege, & vitulos de medio armenti: causa autē artificialis delectationis, sicut cum aliquis superflue appetit cibos nimis delicate praeparatos. Quantum ergo ad primum modum dicitur laute, quantum ad s. studiose. Ex parte vero concupiscentiae, potest inordinatio diuersificari sicut diuersa motiua tripliciter. Concupiscentia enim est quidam motus appetitiue virtutis in delectationem tendens. Inordinata autem vehementia motus etiam in corporalibus secundum tria potest attendi. Primo quidem antequam perueniat ad terminum, in quem tendit: & sic motus vehemens festinat ad terminum peruenire. Similiter & concupiscentia quando est inordinate vehemens, non potest pati dilationem cibi: sed ad esum festinat. & sic accipit hoc quod dicitur, Praepropere. Secundo vehementia motus consideratur in ipsa perueniente ad terminum: quia quod vehementer mouetur corporaliter, inordinate coniungitur ei in quod tendit. & similiter quando concupiscentia cibi est vehemens, inordinate homo se habet circa cibi sumptionem: & ad hoc pertinet quod dicitur ardenter. Tertio consideratur inordinata vehementia motus corporalis postquam peruenit ad id, in quod tendit: quia nō sinit in eo, sed ulterius procedit. & similiter quando aliquis immoderate concupiscit cibum, non sinit concupiscentia eius in cibo moderato, quae natura requirit: sed ulterius sumit. & ad hoc pertinet quod dicitur nimis.

AD PRIMVM ergo dicendū, q praedictae species nō diuersificantur propter diuersas circumstantias: sed propter diuersa motiua, vt dictum est. & per hoc et patet solutio ad 2<sup>m</sup> & 3<sup>m</sup>: quia non semper transgressio diuersarum circumstantiarum habet diuersa motiua.

AD 4<sup>m</sup> ergo dicendum, quod comedere lauta cibaria non est peccatum, vt August. dicit: sed concupiscentia inordinata lauti cibi potest esse peccatum, secundum intentionem Gregorij.

In argu. 1. huius artic. ponuntur. Ar. 1. huins quæst.

In corp. ar.

Li. 10. con. scilicet. 31. nō remote a fine tom. 1.

AD PRIMVM ergo dicendū, q delectationes aliorum sensuum consequuntur coniunctionem rei delectabilis secundum solam similitudinem: sed delectationes tactus consequuntur coniunctionem rei delectabilis corporalem. & ideo circa delectationes tactus, sicut circa principiaiores & maiores ponuntur vitia capitalia, & non circa delectationes aliorum sensuum, nisi gustus secundum quod est tactus quidam.

AD 2<sup>m</sup> dicendū, q ex ebrietate sequuntur omnia peccata, non secundum originem causae finalis: sed secundum prohibentis remotionem, in quantum s. remouet iudicium rationis, per quod homo a peccato cohibetur. vnde nō sequitur quod gula vel ebrietas sit caput omnium vitioru, sicut superbia: sed quorūdam specialiter q directe ex gula oriuntur, sicut proprii eius effectus.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, q pollutio corporis potest prouenire ex causa animali, puta, ex concupiscentia delectationis apprehensa, & hoc principaliter pertinet ad luxuriam: uel ex causa corporali & intrinseca. s. ex superfluo humore interius abundante, ex quo stimulat homo ad corporis pollutionem, & secundum hoc immunditia ponitur filia gulae.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, q superbia est appetere laeta: sed gula est vt ex ea laetitia inepta sequatur propter rationem impeditam, vt dictum est.

QVAESTIO XV.

De Luxuria.

In quatuor articulos diuisa.

¶ Primo enim queritur, vtrum omnis actus luxuriae sit peccatum.

¶ Secundo, Vtrum omnis actus luxuriae sit peccatum mortale.

¶ Tertio, Vtrum species luxuriae conuenienter distinguantur.

¶ Quarto, Vtrum luxuria sit vitium capitale.

Vtrum quilibet luxuriae actus peccatum sit.

ARTICVLVS. PRIMVS.

QVAESTIO est de luxuria. & primo queritur vtrum omnis actus luxuriae sit peccatum. & videtur quod non. Fornicatio enim est actus luxuriae: sed ipsa connumeratur quibusdam, quae non sunt peccata, sed sicut felicitas. Dicitur n. Act. 15. Vnum est Spiritui sancto & nobis, nihil ultra imponere oneris vobis q haec necessaria, vt abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, & sanguine suffocato, & fornicatione: sed nullus cibi esus secundū se est peccatū, secundum illud 1. Tim. 4. Nihil reiiciendum quod cum gratiaru actione percipitur. ergo neque fornicatio est peccatū: & ita non omnis actus luxuriae est peccatum.

¶ 2 Præ. Cognoscere mulierem est actus naturalis, & ita quantum est de se non est peccatum, sicut nec videre ipsam, cum vtrumque sit actus cuiusdam naturalis potentiae: sed videre mulierem non suam non est peccatum, ergo neque cognoscere non suam.

¶ 3 Præ. Si fornicatio est peccatū, aut hoc est ratione potentiae a qua egreditur actus, aut ratione materiae, aut ratione finis: sed fornicatio non est peccatum ratione potentiae, quia potentia a qua egreditur actus, naturalis est: neque etiam ratione materiae, quia materia est femina ad hunc usum a Deo creata, secundū illud Gen.

2. Faciamus ei adiutorium simile sibi. potest etiam contingere quod nec ratione finis, puta, si aliquis fornicando intendat generare prolem ad cultū Dei nutriendā, ergo videtur quod nō omnis fornicatio sit peccatum. ¶ 4 Præ. Secundum Philoso. in 15. de Animalibus, Semen est superfluum alimenti: sed alia superflua licitū est qualitercumque emittere, & hoc sit absq; peccato, ergo videtur q similiter hoc contingit in emissione seminis. Non ergo omnis actus luxuriae est peccatum.

¶ 5 Præ. Illud quod est peccatum ex genere, non licet fieri quocumque bono sine, secundum illud Ro. 3. nō est sicut quidam dicunt nos dicere, Faciamus mala vt ueniant bona: sed sicut dicit Commenta. 5. Ethic. epices, id est, vir virtuosus committit adulterium cum vxore tyranni, vt tyrānum interficiens liberet patriā. ergo & adulterium non est secundum se peccatū. Mulro ergo minus alij fornicationis actus.

¶ 6 Præ. Nullus actus iusti in quantum iustus est, est peccatum: sed fornicatio videtur esse actus iustitiae. Dicitur enim Gene. 38. quod Iudas dixit de Thamar cū qua fornicatus fuerat, iustior me est, vel iustificata est ex me, sicut Hebraica veritas habet, vt Hierony. dicit, ergo fornicatio non est peccatum.

¶ 7 Præ. Aug. dicit 7. de ciuit. Dei. quod omne vitium est contra naturam: sed fornicatio non est contra naturam, quia super illud Ro. 1. Nam feminae eorum immutauerunt naturā vsu, dicit Glo. Naturalis vsus est, vt vir & mulier i vno concubitu coeant, ergo nō est peccatū.

¶ 8 Præ. Nullum peccatum committitur secundū praceptum Dei: sed fornicatio quandoque commissa est secundum praceptum Dei. Dicitur enim Osee 1. Dixit Dominus ad Osea, Vade sume tibi vxorem fornicationum, & fac filios fornicationū, ergo fornicatio secundum se non est peccatum.

¶ 9 Præ. Cuilibet vitio quod in superabundantia consistit opponitur virtus in diminutione consistens: sed luxuria importat quandam superfluitatem circa concupiscentias delectationum in venereis. Opposita autē diminutio quae est virginitatis, vel perpetua continentia non est peccatum: sed laudabile aliquid. ergo neque luxuria semper est peccatum.

SED CONTRA est, quod dicitur Hebræo. 13. Sit honorabile connubium in omnibus, & thorus immaculatus: fornicatores enim & adulteros iudicabit Deus. sed illud pro quo homo subijcitur diuino iudicio est peccatum. ergo fornicatio & adulterium, & omnes huiusmodi actus luxuriae sunt peccata. ¶ 2 Præ. Thobiaz. 4. dicitur, Attende tibi fili mi ab omni fornicatione, & praeter vxorem tuam nūquam patiaris crimen scire: sed actus luxuriae dicitur qui sunt praeter legitimam vxoris connubium, ergo omnis luxuriae actus est peccatum.

RESPON. Dicendum, quod luxuria est quoddam vitium temperantiae oppositum, prout moderatur concupiscentias delectabilium tactus circa venerea. Sicut gula opponitur temperantiae, in quantum est moderatua concupiscentiarum circa delectabilia tactus in cibus & potibus. vnde luxuria quidem principaliter importat inordinationem quandā, circa concupiscentias delectationum in venereis secundum superabundantiam: huiusmodi autē inordinatio potest esse vel in solis interioribus passionibus, uel etiā ulterius in ipso exteriori actu, qui est inordinatus secundum se ipsum, & non solum propter inordinatam concupiscentiam a qua procedit. Ad inordinatam enim concupiscentiam pertinet, vt propter concupiscentiam

Q6. dist. S. Tho. Y 3 tiam

1. de generatione anima liu c. 19. paulo a principi. tom. 3.

In li. q. hebraicard in Genesim in 3. folio ante finem libri tom. 3. Li. 14. c. 11. & lib. 11. c. 17. August. in lib. 2. de nuptiis & concup. c. 19. & 20. tom. 7.

AD





niale peccatū nō est mortale peccatum. ergo neque est consensus rationis in talem delectationem est peccatū mortale: & tamen est actus luxuriæ. ergo nō omnis actus luxuriæ est peccatum mortale.

¶ 17 Præ. Illud quod non est peccatū mortale vni, nō est peccatū mortale alteri: sed consensus in delectatione nō est peccatū mortale viro habenti vxorē, quia nec est ipse actus, est ei peccatum mortale. ergo neque alijs consensus in delectatione luxuriæ est peccatū mortale.

¶ 18 Præ. Actus etiā luxuriæ sunt tactus, amplexus, & oscula: sed hmoi nō videtur esse peccata mortalia. Cū enim ad Ephe. 5. Apost. dixisset, Fornicatio & immunditia, & auaritia, aut turpitudine (quæ. s. consistit in amplexibus & osculis, vt Glo. dicit) aut stultiloquiū, aut scurrilitas, nec nominetur in vobis, postea subiicit. Omnis fornicator, aut immundus, aut auarus nō habet hereditatē in regno Christi & Dei, prætermittā turpitudine & stultiloquio & scurrilitate. ergo vt q̄ hmoi nō sint peccata mortalia excludentia a regno Dei.

SED CONTRA est, q̄ Apost. dicit ad Gala. 5. manifestata sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, & postea subdit, Qui talia agunt regnum Dei nō possidebunt: sed nihil excludit a regno Dei, nisi peccatum mortale. ergo omnis actus luxuriæ est peccatum mortale.

¶ 2 Præ. Mat. 5. dicitur, Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam mœchatus est eam in corde suo, & ita peccat mortaliter: sed inter omnes actus luxuriæ primum & minimū est, ipsam videre mulierem. ergo multo magis omnes alij actus sunt peccata mortalia.

RESPON. Dicendum, q̄ sicut supra dictū est, actus luxuriæ potest esse inordinatus dupliciter, vno modo, propter solam inordinationem concupiscentiæ: alio modo, etiam propter inordinationem ipsius actus, quando ergo est peccatum luxuriæ propter solam inordinationem concupiscentiæ, sicut cum aliquis libidine accedit ad suam vxorem, tunc est distinguendū: quia quandoque est talis inordinatio, quæ excludit ordinem finis ultimi, puta, cum aliquis in tantū concupiscit delectationem veneream, quod ab ea non abstineret propter præceptum Dei, & quod illam mulierē cognoscere vellet, vel etiam aliam præter matrimonij legem: & sic est peccatum mortale, quia concupiscentia non refrenatur intra limites matrimonij. Aliquando vero inordinatio concupiscentiæ, non tollit ordinē ultimi finis: quando, scilicet aliquis & si superabundet in concupiscentia delectationis venereæ, tamen prius ab ea abstineret q̄ contra Dei præceptum ageret, nec istā mulierem aut aliam cognosceret si sua vxor nō esset, & tunc concupiscentia sibi infra limites matrimonij, & est peccatum veniale, sicut & supra de gula distinximus. Si vero sit actus luxuriæ peccatū propter ipsam inordinationem actus, quia. s. actus non est proportio natus generationi & educationi prolis, tunc dico q̄ semper est peccatū mortale. Videmus enim quod peccatum mortale est non solum homicidium, per quod vita hominis tollitur: sed etiam furtum, per quod subtrahuntur exteriora bona, quæ ad vitā hominis sustentandā ordinantur. vnde dicitur Ecclesiā. 3. 4. Panis egētium vita pauperis, qui defraudat illum homo sanguinis est. propinquius autem ordinatur ad vitam hominis semen humanum, in quo est homo in potētia, q̄ quæcūque res exteriorēs. vnde & Philo. in sua Politica dicit, in femine hominis esse quiddā diuinum, in quantum. s. est homo in potētia. & idē in ordinatione circa emissionem seminis est circa vitam hominis

in potētia propinqua. vnde manifestum est, quod omnis talis actus luxuriæ est peccatum mortale ex suo genere. & quia appetitus interior accipit bonitatem vel malitiam ex eo quod appetitur, inde est quod etiā appetitus, huiusmodi actus inordinati est peccatū mortale, si sit cōpletus. s. cum ratione deliberata: alioquin est peccatum veniale.

AD PRIMVM ergo dicendū, q̄ Ambros. ibi loquitur de lubrico carnis secundum quod est veniale peccatū, vt patet in actu matrimoniali, sicut dictum est. vel potest dici & melius, quod loquitur etiā de lubrico peccati mortalis. nō est autem simpliciter intelligendū, q̄ si aliquis in tali lubrico carnis perseueret vsque ad mortem, damnationē euadat propter opera pietatis: sed quia opera pietatis frequentata disponunt hominem ad facilius penitendum, & postquam penituerit ad peccata præterita facilius expianda, propter quod etiam Dominus Mat. 25. per opera misericordiæ damnantis solum defectum misericordiæ imputat: quia. s. non studeuerunt per opera misericordiæ peccata præterita expiare, vt dicit August. 12. de ciui. Dei.

AD 2<sup>m</sup> dicendū, quod per illud præceptum, Non mœchaberis, intelligitur prohiberi omnis illicitus vsus genitalium membrorum, qui de genere suo est peccatum mortale.

AD 3<sup>m</sup> dicendū, q̄ præcepta decalogi sunt immediate a Deo populo tradita. vnde secundum hanc formam traduntur prout sunt manifesta naturali rōni cui iussu libet hominis etiam popularis. quilibet aut statim ratione naturali aduertere potest adulterium esse peccatū, & ideo inter præcepta decalogi prohibetur adulterium. Fornicatio vero & aliæ corruptelæ prohibentur per sequentia legis præcepta, quæ a Deo tradita sunt populo per Moysen: quia. s. horum inordinatio cum non manifeste continet iniuriam proximi, nō est omnibus manifesta: sed solum sapientibus per quos debet ad aliorum notitiam deriuari.

AD 4<sup>m</sup> dicendū, q̄ omnes corruptiones luxuriæ, quæ sunt præter legitimum matrimonij vsum, sunt peccata in proximum, in quantum sunt contra bonum prolis generandæ & educandæ, sicut dictum est.

AD 5<sup>m</sup> dicendū, q̄ amor castitatis potest delectari non solum eum qui castitatem habet: sed etiā eum qui virtute castitatis caret, in quantum per rationē naturalem homo iudicat bonum virtutis, & diligit ipsum, & delectatur in eo etiam si virtutem nō habeat.

AD 6<sup>m</sup> dicendū, q̄ illa ratio procedit de quantitate peccati, quæ attenditur s̄m circumstantias, cui præponderat quantitas peccati, quæ attenditur s̄m speciem actus. vnde patet quod quantūcūque aliquis inducatur ad faciendum homicidiū, grauius est peccatum, q̄ si dicat verbum otiosum etiam sine impulsu. Similiter etiam & si homo magis impugnetur ad actum luxuriæ q̄ ad actum gulæ, & in eo sit debilior: quia tamē actus luxuriæ est s̄m se mortale peccatum, quia habet materiam indebitam charitati repugnātem, quod actus gula non habet, ideo non sequitur quod peccatū luxuriæ sit minus q̄ peccatum gulæ. Sequeretur autē forte in casu illo quando actus luxuriæ est veniale peccatum: quia si quis vitur superflue cibo suo venialiter peccat, sicut qui superflue vitur sua vxore, nisi aliud sit quod faciat vitrobique peccatum mortale. Si quis autē cibo furuuo vitur vel prohibito per legem peccat mortaliter, minus tamen q̄ fornicator: quanto cibis, vel quælibet res exterior a remotiori se habet ad vitā hominis, quā semen humanum, sicut dictum est.

AD

AD 7<sup>m</sup> dicendū, q̄ in peccato primi parentis gula fuit materiale: sed formale fuit & principale peccatū superbiæ, quo homo noluit sub regula diuini præcepti contineri. & ex hoc subsequuta est rebellio carnis ad spiritum, vt August. dicit 14. de ciuit. Dei, non autem ex vitio gulæ.

AD 8<sup>m</sup> dicendū, q̄ rebellio carnis ad spiritum, quæ maxime sentitur in genitalibus membris, maior peccata est quā esuries & sitis: quia ista est pure corporalis, illa est spiritualis.

AD 9<sup>m</sup> dicendū, q̄ cum ad rationem pertineat cōsentire ad actum, sicut August. dicit 12. de Trini. non potest esse actus fornicationis absque rationis deliberatione, nisi forte in eo qui vsum rationis nō habet, & tunc si hoc impedimentum proueniat ex causa illicita, non omnino excusatur a peccato, sicut patet de Boethio qui ex ebrietate comisit incestū, nisi forte ebrietas illa contigerit absq; peccato illius: sicut & in Noe accidit propter inexperiencem fortitudinis vini. Si autem causa huiusmodi defectus sit absque culpa, sic actus sequēs luxuriæ vel cuiuscūq; peccati, nō imputatur ad peccatū, sicut patet in furiosis & amentibus.

AD 10<sup>m</sup> dicendū, q̄ in ipso actu luxuriæ ratio deliberare non potest: sed potuit ante deliberare cum cōsensit in actum, & ideo imputatur ei ad peccatum.

AD 11<sup>m</sup> dicendū, q̄ licet illa corrupta est. Non enim debet dici quorum venialis est turpitudine: sed quorum turpitudine est venialis.

AD 12<sup>m</sup> dicendū, quod actus generationis ordinatur ad bonum speciei, quod est bonum commune. Bonum autem commune est ordinabile lege: sed bonum priuatum subiacet ordinationi vniuscuiusq; & ideo quāuis in actu nutritiæ virtutis, quæ ordinatur ad conseruationem indiuidui, vnusquisque possit sibi determinare cibum conuenientem sibi: tamē determinare qualis debeat esse generationis actus nō pertinet ad vnūquemq;: sed ad legislatorem, cuius est ordinare de propagatione filiorum, vt etiā Phil. dicit

in 2. Polit. lex autem non considerat quid in aliquo casu accidere possit: sed quid conuenienter esse consuevit. & ideo licet in aliquo casu possit saluari intentio naturæ in actu fornicatio quantum ad generationem prolis & educationis: nihilominus actus est secundū se inordinatus, & peccatum mortale.

AD 13<sup>m</sup> dicendū, q̄ in statu in quo erat vacandum multiplicationi humani generis non erat absque vitio, quod aliquis ab actu generationis abstineret, tamē secundum legem humanam q̄ secundum legem diuinam: sed tempore gratiæ debet insistere magis ad spirituale propagationem, ad quam magis apti sunt ceteri libem-vitam agentes. & ideo in hoc statu virtuosius reputatur ab actu generationis abstinere.

AD 14<sup>m</sup> dicendū, q̄ lex communis datur, non secundum particularia accidentia: sed secundum commune considerationem. & ideo dicitur actus ille esse contra naturam in genere luxuriæ, ex quo non potest sequi generatio secundum commune specie actus: non autē ille ex quo non potest sequi propter aliquod particulare accidens, sicut est senectus vel infirmitas.

AD 15<sup>m</sup> dicendū, q̄ ratio illa procedit de actu luxuriæ, in quo est vitium propter solam inordinationē concupiscentiæ: q̄ tamē nō excludit ordinē ultimi finis.

AD 16<sup>m</sup> dicendū, q̄ cōsensus in id, quod est veniale in genere suo, non est peccatum mortale. Delectatio autem fornicationis cogitare est peccatum mortale ex genere suo, sicut & ipsa fornicatio: sed q̄ sit veniale

le hoc est per accidēs: propter imperfectionem actus, deficientem deliberatione rationis, qua adueniente per cōsensum deliberatum redit ad naturam sui generis, vt sit peccatum mortale.

AD 17<sup>m</sup> dicendū, quod sicut Philo. dicit in 10. Ethico. delectationes in bonitate & malitia consequuntur operationes delectabiles. & ideo sicut carnalis cōmissio non est peccatum mortale coniugato, est autē peccatum mortale non coniugato: similis etiam differentia est de delectatione, & de consensu in delectationem. Non enim potest esse grauius peccatum cōsensu in delectationem, q̄ consensus in actum, vt patet per August. 12. de Trinita.

AD 18<sup>m</sup> dicendū, q̄ tactus, amplexus, & oscula in quantum ordinantur ad actum fornicationis consequuntur cōsensum, in quantum autem ordinantur ad solam delectationem, consequuntur cōsensum in delectatione, qui est peccatum mortale. & ideo vtroque modo sunt peccata mortalia, quia cum huiusmodi nō sint secundum speciem suam peccata mortalia, sicut fornicatio & adulterium: sed solum secundum quod ordinantur ad aliud, id est, ad cōsensum prædictos, ideo Apoito. non reiterauit de turpitudine & scurrilitate & stultiloquio: sed solum de illis quæ sunt secundum se peccata mortalia.

ARTICVLVS III.

Quot & quæ sint luxuriæ species.

TERTI O queritur de speciebus luxuriæ, quæ sunt fornicatio, adulterium, incestus, stuprum, raptus, & vitium contra naturam. & videtur q̄ inconuenienter distinguantur. Diuersitas enim materiæ non diuersificat speciem: sed prædicta non distinguuntur nisi secundum materiam, prout. scilicet aliquis poluit, vel coniugatam, vel virginem vel alterius conditionis mulierem. ergo prædicta non sunt diuersæ species luxuriæ.

¶ 1 Præ. Luxuria per se consistit circa delectationes venereas, quæ sunt in cōmissione maris & femine: sed quod femina sit coniugata, vel soluta, vel virgo, hoc accidit ei. ergo prædicta nō differunt nisi per accidēs, & sic non sunt diuersæ species, cum differentia per accidens non diuersificet speciem.

¶ 3 Præ. Luxuria per se opponitur temperantiæ: sed aliqua prædictorum opponuntur iustitiæ, præcipue adulterium, & raptus. ergo videtur quod inconuenienter ponantur species luxuriæ.

SED CONTRA est, quod Magister in 4. senten. has species assignat.

RESPON. Dicendum, q̄ sicut supra supra dictum est, peccatum luxuriæ dupliciter habet inordinationē. Vno quidem modo ex parte concupiscentiæ, & talis inordinatio non semper facit peccatum mortale: alio modo ex parte ipsius actus, qui de se est inordinatus, & sic semper est peccatum mortale. & ideo ex hac parte, ex qua est maior grauitas peccati, sumuntur species prædictæ luxuriæ. Est autē actus luxuriæ inordinatus, aut ex hoc quod non potest sequi ex actu generatio prolis, & sic est vitium contra naturam: aut ex eo quod non potest sequi debita educatio, quia. s. mulier non est determinata viro, vt sit sua secundum legem matrimonij, & hoc quidē contingit tripliciter. Primo, quia simpliciter non est determinata vt sit sua, & sic est fornicatio, quæ est concubitus soluti cum soluta. & dicitur a fornice, i. ab arcu triumphali, quia ad huiusmodi spe-

Ad Eph. 5. Gloss. inter linearis ibi.

In ar. præc.

Q. præced. arti. 2.

Li. 2. de generat. animalium ca. 3. non remota a s. 10. 4.

In corp.

Li. 12. ca. 10. 5.

Ar. præc.

AD

Lib. 10. c. 4. & 5. tom. 5.

Li. 12. c. 12. tom. 3.

Li. 4. sentē. distinct. 41. arti. 1. & 2. præceden.

De quibus in 1. argu.



di spectacula conueniebant mulieres, quae se prostituebant. Secundo, quia non est determinabilis, & hoc vel propter propinquitatem, ex qua reuerentia quaedam debetur contraria tali actui, & sic est incestus, qui est concubitus cum consanguinea vel affini: aut propter aliquam sanctitatem, vel puritatem, & sic est suprum quae est illicita defloratio virginum. Tertio, quia mulier est alterius, vel secundum legem matrimonij; & sic est adulterium, vel secundum aliquem alium modum, & sic est raptus, puta, cum puella rapitur de domo patris, cuius curae subiacet.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod licet praedicta accidant mulieri in quantum est mulier, per se tamen considerantur in muliere secundum quod ad matrimonij ordinatur.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod quia deformitas iniustitiae ordinatur ad finem intemperantiae ideo totum ad genus intemperantiae pertinet.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum luxuria sit vitium capitale.

QVARTO quaeritur, vtrum luxuria sit vitium capitale. Et videtur quod non. Immunditia enim ponitur filia gulae secundum Grego. 31. Moralium: sed vnum vitium capitale non ponitur filia alterius. cum ergo immunditia ad luxuriam pertineat, vt patet ad Ephe. 5. videtur, quod luxuria non sit vitium capitale.

2<sup>a</sup> Praet. Isido. dicit in libro de Summo bono, Qui detinetur superbia labitur in carnis luxuriam. ergo luxuria est filia superbiae, non ergo est vitium capitale.

3<sup>a</sup> Praet. Desperatio est filia accidia, vt patet per Grego. 31. Mora. Sed desperatio causat luxuriam, secundum illud Ephe. 4. Qui desperantes seipso, tradiderunt se impudicitiae. ergo luxuria non est vitium capitale.

Sed contra est, quod Grego. 31. Mora. ponit luxuriam inter vitia capitalia.

Respon. Dicendum, quod sicut supra dictum est, quia delectatio est vna de conditionibus felicitatis, in de est quod vitia, quae habent delectationem pro obiecto, sunt capitalia, vt pote habentes finem maxime appetibilem, ad quem alia nata sunt ordinari. delectatio autem venereorum, quae est finis luxuriae est maxima inter delectationes corporales: & ideo luxuria debet poni vitium capitale, & sunt octo filiae eius, videlicet caecitas mentis, inconsideratio, inconstancia, praecipitatio, amor sui, odium Dei, affectus, scilicet praesentis seculi, & desperatio futuri, vt patet per Grego. 31. Moralium.

Manifestum est enim, quod quando intentio aie vehementer applicatur ad actum inferioris potentiae, quod superiores potentiae debilitant & deordinant in suo actu. & ideo quando in actu luxuriae propter vehementiam delectationis tota intentio animae attrahitur ad inferiores vires, i. ad concupiscibilem, & ad sensum tactus, necesse est quod superiores, scilicet ratio & voluntas defectu patiantur. Sunt autem quatuor actus rationis secundum quod dirigit humanos actus, quorum primus est intellectus quidam, quo aliquis recte existimat de fine, qui est sicut principium in operatiuis, vt Philo. dicit in 2. Physic. & in quantum hoc impeditur ponitur filia luxuriae, caecitas mentis secundum illud Dani. 13. Spiritus decipit te, & concupiscentia subuertit cor tuum. Secundus actus est consilium de agendis, quod per concupiscentiam tollitur, dicitur in Tereus in Eunucho,

Quae res in se neque consilium, neque modum habet nullum; eam consilio regere non potes. & loquitur in amor libidinoso, & quantum ad hoc ponitur inconsideratio. Tertius actus est iudicium de agendis, & hoc etiam impeditur per luxuriam. Dicitur in Dani. 13. quod auerterunt sensum suum vt non recordarentur iudiciorum iustorum, & quantum ad hoc ponitur praecipitatio, dum, scilicet homo inclinatur ad consensum praecipitantes non expectato iudicio rationis. Quartus actus est praecipitatio de agendo, quod etiam impeditur per luxuriam, in quantum homo non persistit in eo quod diudicauit, sicut etiam Terentius dicit in Eunucho. Haec verba, quae, scilicet, dicis, te recessurum ab amicis, vna sal salachrymula refringet. & quantum ad hoc ponitur inconstancia. Ex parte vero inordinationis affectus duo sunt consideranda, quorum vnum est appetitus delectationis, in quem fertur voluntas vt in finem: & quantum ad hoc ponitur amor sui, dum, scilicet inordinate sibi appetit delectationem, & per oppositum, odium Dei, in quantum, scilicet prohibet delectationem concupitam. Aliud vero est appetitus eorum, per quae consequetur quis hunc finem: & quantum ad hoc ponitur affectus praesentis seculi. omnium eorum, per quae ad finem intentum peruenit, quae ad seculum istud pertinent: & per oppositum ponitur desperatio futuri seculi, quia dum nimis affectat carnales delectationes, magis despiciit spirituales.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod immunditia ponitur filia gulae secundum quod causatur pollutio corporis ex causa corporali. i. ex abundantia humorum: non autem ex causa animalis, scilicet ex concupiscentia, quae praecipue pertinet ad luxuriam.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod non est contrarium vitij capitalis, quod ex superbia oriatur ex qua omnia oriuntur.

An 3<sup>m</sup> dicendum, quod desperatio est causa luxuriae per accidens, sicut remouens spem futurae beatitudinis, propter quam a luxuria aliquis desistit. Origo autem capitalium vitiorum, non attenditur secundum causas per accidens: sed secundum causas per se.

QV AESTIO XVI.

De demonibus.

In duodecim articulos diuisa.

1<sup>o</sup> Primo enim quaeritur, vtrum demones habeant corpora naturaliter sibi vnita.

2<sup>o</sup> Secundo, Vtrum demones sint natura mali vel voluntate.

3<sup>o</sup> Tertio, Vtrum diabolus appetit equalitatem diuinam.

4<sup>o</sup> Quarto, Vtrum diabolus peccare potuerit in primo instanti suae creationis.

5<sup>o</sup> Quinto, Vtrum liberum arbitrium in demonibus possit redire ad bonum.

6<sup>o</sup> Sexto, Vtrum intellectus demonis sit obtenebratus, vt in eum cadat error.

7<sup>o</sup> Septimo, Vtrum demones cognoscant futura.

8<sup>o</sup> Octavo, Vtrum demones cognoscant cogitationes cordium.

9<sup>o</sup> Nono, Vtrum demones possint transmutare corpora.

10<sup>o</sup> Decimo, Vtrum demones possint mouere corpora localiter.

11<sup>o</sup> Vndecimo, Vtrum possint immutare vitam cognoscitivam sensus.

12<sup>o</sup> Duodecimo, Vtrum possint immutare hominis intellectum.

Vtrum

Vtrum demones habeant corpora sibi naturaliter vnita.

ARTICVLVS PRIMVS.



VAESTIO est de demonibus. & primo quaeritur, vtrum demones habeant corpora naturaliter sibi vnita. & videtur quod sic. Dicitur in Aug. 11. super Gene. ad literam, In spiritu rationalis creaturae bonum est hoc ipsum, quod viuunt & viuificant corpus siue aereum, sicut ipsius diaboli vel demonum spiritus, siue terrenum, sicut hominis anima. sed corpus quod viuificant est naturaliter vnitum spiritui viuificant, quia vita est quoddam naturale. ergo demones habeant corpora aerea naturaliter sibi vnita.

Li. 1. c. 13. aned. 10. 3.

Li. 1. parum a princ. 10. 3.

Li. 1. c. 7. n. 6. remote a fine. & li. 12. ca. 17. 10. 3.

Cap. 4. p. 4. circa mediu illius.

In proposito. 19. 10. 3. inter opera An.

Ca. 7. inter mediu & finem illius.

2<sup>a</sup> Praet. Experientia fit ex multis memorijs quae fit ex sensu praeteriti, vt dicitur in principio Meta. & sic vbi cumque est experientia est sensus. Sensus autem non est sine corpore naturaliter vnito, eo quod sensus est actus organi corporalis. In demonibus autem est experientia, dicitur in Aug. in 2. super Gene. ad literam, quod quaedam vera cognoscunt, partim quia ingenijs subtilioribus viget, partim experientia callidior, partim quia a sanctis angelis discunt. Ergo demones habeant corpora sibi naturaliter vnita.

3<sup>a</sup> Praet. Dionys. dicit 4. ca. de diu. nomi. quod malum in demonibus est furor irrationabilis, demens concupiscentia, & phantasia proterua: sed haec tria pertinent ad partem animae sensitivam, in qua est phantasia irascibilis & concupiscibilis, pars autem sensitiva non est sine corpore. ergo demones habent corpora naturaliter sibi vnita.

4<sup>a</sup> Praet. Quanto aliquid quod est inferioris ordinis est superius, tanto maiorem coniunctionem habet cum superiori ordine. Vnde in lib. de Causis dicitur, quod ex intelligentijs est, quae est intelligentia tantum. scilicet inferior, & ex eis est quae est intelligentia diuina. scilicet superior. & ex animabus est quae est anima tantum, sicut brutorum, & ex eis est anima intellectualis, sicut hominum. & ex corporibus, quod est corpus tantum, & ex eis quod est corpus animatum. vnde Dionys. dicit 7. ca. de diu. nomi. quod diuina sapientia fines primorum coniungit principijs secundorum: sed aer est non bilis corpus quod terra. Cum ergo sint quaedam corpora terrestria animata, multo magis erunt corpora quaedam aerea animata, & huiusmodi demones dicimus.

5<sup>a</sup> Praet. Illud per quod aliquid alicui conuenit, magis est illius rei susceptiuum, sicut si corpus opacum illuminatur mediante diaphano, diaphanum est magis illuminabile: sed corpus terrestre hominis vel alterius animalis viuificatur per spiritus vitales, qui sunt corpora aerea. ergo corpus aereum est magis animabile, quam corpus terrestre. & sic idem quod prius.

6<sup>a</sup> Praet. Medium sapit naturam extremorum: sed corpus supremum, scilicet celeste participat vita cum sit animatum secundum Philo. Similiter etiam in corpore inferiori. scilicet terra, aqua, & in inferiori aeris parte sunt quaedam corpora animata habentia vitam. ergo etiam in aere medio sunt quaedam corpora animata viuentia: huiusmodi autem non sunt nisi demones, quia vsque illuc aues ascendere non possunt. ergo demones sunt animalia habentia corpora naturaliter sibi vnita.

7<sup>a</sup> Praet. Id quod inest alicui creaturae in comparatione ad Deum, naturaliter inest ei: quia relatio creaturae ad Deum in creatura fundatur. Sed Grego. dicit in 2. Moralium, quod angelorum spiritus comparatione quidem nostrorum corporum spiritus sunt: sed comparatione summi incircumscripti spiritus, corpus. &

A. Dama. dicit in 2. lib. quod angelus incorporeus & immaterialis dicitur quantum ad nos. Omne enim comparatum ad Deum, & grossum, & materiale inuenitur. solus enim essentialiter immaterialis & incorporeus Deus est. ergo demones naturaliter habeant corpora sibi vnita, cum sint eiusdem naturae cum angelis.

8<sup>a</sup> Praet. Illud quod ponitur in definitione alicuius est naturale ei, quia definitio significat naturam rei: sed corpus ponitur in definitione demonis. Dicitur in Calcidius in commento super Tymaeum. Daeon est animal rationale immortale, passibile animo, aethereum corpore. & Apuleius dicit in lib. de Deo Socratis, quod demones sunt genere animalia, animo passiuia, mente rationalia, corpore aerea, tempore aeterna, ut Aug. introducit in 8. de ciui. Dei. ergo demones habeant corpora naturaliter sibi vnita.

9<sup>a</sup> Praet. Omne illud quod ratione sui corporis suscipit actionem penalem ignis materialis, habet corpus sibi naturaliter vnitum: sed demones sunt huiusmodi. Dicit enim Aug. 2. de ciui. Dei, quod ignis erit supplicio hominum attributus & demonum: quia sunt praua quaedam etiam in demonibus corpora. ergo demones habeant corpora naturaliter sibi vnita.

10<sup>a</sup> Praet. Illud quod inest alicui a principio suae creationis & semper, naturaliter inest ei: sed corpus inest demoni a principio suae creationis, & semper. Dicitur in Aug. 9. de ciui. Dei, hoc ipsum quod mortales sunt homines corpore, ad misericordiam Dei patris pertinere arbitrarus est Plotinus, ne semper huius vitae miseria tenerentur: hac misericordia indigna iudicata est iniquitas demonum, qui in animo passiuo, miseria non mortales sicut homines, sed aeternum corpus accipiunt. ergo demones habeant corpora naturaliter sibi vnita.

11<sup>a</sup> Praet. Aug. dicit 1. de ciui. Dei. vt intelligeremus animarum merita non qualitatibus corporum esse peccata, aereum corpus possidet pessimus demon: homo autem, & nunc licet malus longe minoris iniquitatis, & ante peccatum luteum corpus accepit. sed homo habet corpus luteum naturaliter sibi vnitum. ergo & demon corpus aereum.

12<sup>a</sup> Praet. Quanto aliqua substantia est perfectior, tanto magis habet id, quod de necessitate exigat ad eius operationem: sed anima humana quae est inferioris naturae quam demon, habet organa corporalia naturaliter sibi vnita, quae exiguntur ad eius operationes. Ergo cum demones indigeant corporibus ad aliquas operationes (alioquin corpora non assumerent) videtur quod habeant corpora naturaliter sibi vnita.

13<sup>a</sup> Praet. Plura bona sunt paucioribus meliora: sed corpus & spiritus sunt plura bona, quam spiritus tantum. Cum ergo homo qui est inferioris naturae sit compositus ex corpore & spiritu, multo magis demon qui est superioris naturae.

14<sup>a</sup> Praet. Nulla alia potentia inuenitur a corporeis organibus separata, nisi intellectus & voluntas: sed demones quae operantur inferiora corpora. sicut patet Job 1. & 2. quae non operantur sola voluntate, quia hoc est proprium Dei, vt corporalis materia ei ad nutum obediat, sicut dicit Aug. in 3. de Trini. & per consequens etiam neque solo intellectu, qui non operatur in exteriora, nisi per voluntatem. & sic demones habeant alias potentias operatiuas, praeter intellectum & voluntatem. ergo habent corpora naturaliter sibi vnita.

15<sup>a</sup> Praet. Nihil potest agere in aliquid distans, nisi virtus eius per medium deferatur in illud: virtus autem spiritus puri non potest deferri per medium corporale, quia

Li. 2. ortho. fidei c. 3. no. loge a prin.

Id refert Aug. 8. de ci. Dei cap. 16.

Aug. lib. 8. de ciui. Dei ca. 16. 10. 5.

Li. 21. c. 10. tom. 5.

Lib. 9. c. 10. i principio tom. 5.

Li. 11. c. 23 a med. to. 5.

Li. 3. cap. 8. tom. 3.

Posita in argum. 1.

D. 84.

Li. 31. c. 31. in antiquis exemplaribus in nouis vero cap. 17. Li. 2. ca. 38.

Li. 31. c. 31. in antiquis exemplaribus in nouis vero cap. 17. Q. praeced. art. 4.

Li. 31. c. 31. in antiquis exemplaribus in nouis vero cap. 17. D. 199.

Li. 31. c. 31. in antiquis exemplaribus in nouis vero cap. 17. D. 199.

Li. 2. c. 89. tom. 2.

In Eunucho parum a princ.

In Eunucho parum a princ.

D. 84.

quia corpus non est capax spiritualis virtutis. Cū ergo demon agat in aliquid distans, videtur q non sit spūs purus: sed sit aliquid cōpositū ex corpore & spū.

¶ 16 Præ. Virtus imaginatiua non est absq; organo corporali: sed in angelis & demonibus est virtus imaginatiua. Dicit. n. Augu. 11. super Gene. ad lite. q in suo spiritu corporalium rerum similitudines futurorum cognitione præformant. ergo angeli & demones habent corpora naturaliter sibi vnita.

Li. 12. c. 22. nō procul a fine tom. 3.

Li. 12. c. 23. tom. 3.

¶ 17 Præ. Aug. dicit in eodem lib. q assumente atq; sapiente aliquo spiritu, tollitur anima ad videndas similitudines corporum. Non autem posset anima similitudines corporum videre in substantia omnino spiritali. ergo spiritus angeli, vel demonis sapiens animam, habet aliqua corporea organa, in quibus huiusmodi species conseruantur.

¶ 18 Præ. Materia est causa multitudinis secundum numerum: sed angeli & etiam demones sunt plures numero. ponitur. n. in eis discretio personalis. ergo i eis est materia ex qua causatur pluralitas secundum numerum: sed hæc est materia sub dimensionibus contenta quibus separatis substantia est indiuisibilis, vt dicitur, in 1. Physi. & sic non poterit per materiae diuisionem causari pluralitas numeralis. ergo in Angelis, & demonibus sunt dimensiones corporales: & ita habent corpora naturaliter sibi vnita.

Li. 1. c. 15. tom. 3.

¶ 19 Præ. Vbiq; inuenitur proprietas corporis, inuenitur & corpus: sed egredi & moueri est proprie corporum, quod tamen demonibus conuenit. Dicitur enim Job. 1. q egressus est Sathan a facie Domini. ergo demones habent corpora naturaliter sibi vnita.

SED CONTRA, Nihil cōpositum ex anima & corpore dicitur spiritus, vnde dicitur Isaia 31. Egyptus homo & non Deus & equi eorum caro, & non spiritus: sed demones dicuntur spiritus, vt patet Mat. 12. Cum immundus spiritus exierit ab homine &c. ergo demones non habent corpora naturaliter sibi vnita.

Cap. 4. p. 4. circa mediū

¶ 2 Præ. Demones & angeli sunt eiusdem nature. Dicit enim Diony. 4. ca. de diu. nomi. q demones non semper nec naturaliter sunt mali: sed per defectum angelicorum bonorum. angeli autem sunt incorporei, sicut ipse in eodem capit. dicit. ergo etiam demones non habent corpora, sibi naturaliter vnita.

Li. 2. cap. 3. parum ante medium.

¶ 3 Præ. Damascen. dicit in 2. lib. quod angeli nō circum terminantur vel cōtinentur cum a parietibus & ianuis & claustris & signaculis ideterminabiles sint. Si autem haberent corpora naturaliter sibi vnita posset concludi ianuis & claustris, eo quod plura corpora non possunt esse simul in eodem loco, vel si hoc diuisionē eorū fieret, sequeretur demonū mors. Non ergo demones habent corpora naturaliter sibi vnita.

¶ 4 Præ. Mat. 5. dicitur quod Domino interroganti a demonibus, quod tibi nomē est, respondit, legio, mulri enim sumus. Continet autem legio sicut Hierony. dicit super Matth. sex milia sexcentos sexaginta sex. Non autem esset possibile tot demones in vno hominis corpore esse, si essent corporei. Non ergo demones habent corpora sibi naturaliter vnita.

Mat. 26. super illud legiones. 12. tom. 9.

RESPON. Dicendum, q siue demones habeant corpora sibi naturaliter vnita, siue non habeant, hoc non multum refert ad fidei christianæ doctrinam. Dicit enim Augu. 21. de ciui. Dei. sunt quedam etiam sua demonibus corpora, sicut doctis hominibus visum est ex isto aere crasso atq; humido, cuius impulsus flante vento sentitur: si tamen quisquam nulla habeat demones corpora assereret, non est laborandum de

Li. 21. c. 10. parū a principio tom. 5.

hac re aut operosa inquisitione, aut contentiosa disputatione certandum. Vt tamen huius questionis veritas innotescat considerandū est, quid de corporeo & incorporeo, & quid de demonibus aliqui sensisse inueniantur. Aliqui enim, qui primitus de rebus scrutari ceperunt, nihil nisi corporea esse existimauerunt, sicut de primis naturalibus, dicit Aristo. Ex quorum opinione deriuatus est error Manicheorum, qui etiam Deum lucem quandā corpoream esse posuerunt. Quod contingit ex hoc quod imaginationem per intellectū transcendere non valebant. probatur autem aliquid esse incorporeum manifeste ex ipsa operatione intellectus, quæ non potest esse operatio corporis aliquid, vt probatur in 3. de Anima. hac ergo opinione exclusa posuerunt aliqui esse quidem aliquid incorporeū, sed nullum huiusmodi esse, quod non sit corpori vnitum: adeo quod etiam Deum ponebant esse animam mundi, vt de Varrone Augu. narrat in 7. de ciui. Dei. sed hæc opinionem Anaxagoras quidem exclusit per vniuersalem virtutem mouendi omnia, ponens intellectum, qui omnia mouet, oportere omnibus esse immixtum. Aristo. autem per motus perpetuitatem, quæ nō potest procedere, nisi ab infinita virtute primi motoris. Infinita autem virtus non potest esse in aliqua magnitudine. vnde in 8. Physi. concludit quod primum motor caret omni magnitudine corporali: Plato autem per viam abstractionis, ponens bonum & vnum (quæ sine rōne corporis intelligi possunt) subsistere in primo principio sine corpore. & ideo supposito, q primum principiū quod est Deus, neque sit corpus, neque corpori vnitus, posuerunt aliqui hoc solius Dei proprium esse: ceteras vero spirituales substantias corporibus vnitas esse. Vnde Origen. dicit in 1. Periarchon, quod solius Dei proprium est vt sine rationali substantia, & absque vlla corporeæ abiectionis societate intelligatur existere. sed hæc etiam positio euidēti ratione excluditur. Semper enim vbi inuenitur aliquid alicui coniunctum, non secundum propriam rationem, sed secundum aliquid aliud, sine illo inuenitur: sicut ignis inuenitur sine permistione aliorum elementorum, quæ non pertinet ad propriam eius rationem. Non autem inuenitur accidens sine substantia, quia hoc pertinet ad propriam rationem accidentis. Manifestum est autem, quod intellectus nō vnitur corpori in quantum est intellectus: sed secundū alias vires, vnde manifestum est quod inueniuntur aliqui intellectus a corpore separati: Deus autem supra intellectum est. His ergo visis de corporeo & incorporeo, circa demones considerandum est, quod Peripatetici Aristotelis sectatores nō posuerunt demones esse: sed ea quæ attribuntur demonibus, dicebāt provenire ex virtute cælestium corporum & aliarum naturalium rerum. vnde Augu. dicit 10. de ci. Dei, Porphyrio visum fuisse, quod herbis & lapidibus & animalibus & sonis certis quibusdam ac vocibus, &figurationibus atque significationibus, quibusdam etiam obseruatis in cæli conuersione motibus siderum, fabricari in terra ab hominibus potestates siderū idoneas varijs effectibus exequendis. sed hoc apparet manifeste falsum, per hoc, quod inueniuntur aliquæ operationes demonum, quæ nullo modo possunt ex aliqua naturali causa procedere, puta, quod aliquis arreptus a demone loquitur linguam ignotam: & multa alia inueniuntur opera demonum tam in arreptis q in migromanticis artibus, quæ nullo modo possunt, nisi ex aliquo intellectu procedere, & ideo coacti sunt alij etiam

4. Physi. 17. tom. 1.

Li. 3. de anima tom. 1.

Li. 7. de principiis tom. 1.

Li. 1. de natura vel Timæus.

Li. 1. de anima tom. 1.

Li. 1. de anima tom. 1.

Li. 10. de anima tom. 1.

Lib. 9. c. 10. 11. 12. 10. 5.

Homil. 29. in Mat. non multū procul ante medium tom. 2.

Li. 8. c. 4. in principiis tom. 5.

In li. 32. & dicitur de natura vel Timæus.

Id referet a u. 8. de ci. dei. c. 6. tom. 5.

Li. 3. c. 62. tom. 1.

In principio cor. arr. postea.

Plato in Timæo non multum remote ante mediū libri.

etiam Philosophi ponere demones esse. Quorum Platō lectualem cognitionem, sicut etiam ipsa nomina sensuum, vt visus & auditus. Nihil tamen prohibet dicere, q Augu. in demonibus experientiam ponit, fm q ponuntur habere corpora, & per consequens sensum.

Loco citato in argu. 2.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, q satis probabile est, q Diony. qui in plurimis fuit sectator sententiæ Platonice, opi natus sit cum eis, demones esse animalia quadam habentia appetitum & apprehensionem sensitiuam. Potest tamen dici, quod furor, & concupiscentia in demonibus ponitur metaphorice propter similitudinē operationis, non secundum quod important quādā passionis partis sensitiuæ pertinentes ad vim irascibilem & concupisibilem: quia sic etiam in sanctis angelis ponitur, vt patet per Aug. 9. de ciui. Dei, & per Diony. 2. ca. cælest. Hierar. & similiter phantasia quæ a visione nomē accepit, vt dicitur in li. de anima, metaphorice attribuitur demonibus: sicut & visus intellectui.

Lib. 9. ca. 5. non procul a fine to. 5. Dion. ca. 2. cæl. Hierar. a medio id innuit.

2. de anima textu. 156. & tex. 161. tom. 2.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, q & si aer sit nobilior corpus q terra: tamen & aer & omnia alia elementa materialiter se habent ad corpora mixta, vnde forma corporis mixti, est nobilior q forma elementi, & propter hoc, quia anima est nobilissima formarū, non potest esse forma aerei corporis: sed solum corporis mixti, in quo terra & aqua magis secundum quantitatem abundant, vt fiat mixtionis aequalitas.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, q anima comparatur ad corpus dupliciter. Vno modo, vt forma: & sic spiritus (quod est corpus aereum) non est medium inter animam, & corpus mixtum terrestre: sed immediate anima vnitur corpori mixto vt forma. Alio modo, comparatur anima ad corpus animatum, vt motor: & in hac comparatione cadit medium corpus aereum. i. spiritus inter animam & corpus animatum. & quia habitudo formæ præcedit habitudinem motoris, consequens est quod per prius sit animabile corpus mixtum terrestre, quàm corpus aereum.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, q si supponatur corpora cælestia esse animata, vt quidam ponunt: nō tamen propter hoc oportet q i media regione sint corpora animata. Corpora enim infima per mixtionē ad medium deducta, maiorem habent similitudinem cum corporibus cælestibus secundum remotionem a cōtrarietate, q corpora simplicia, puta, ignis & aer, in quibus sunt superexcellentiæ contrarietatum.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod possibile est Damascen. quantum ad hoc secutum esse Origenem, vt crederet & angelos & demones naturaliter sibi vnita habere corpora, ratione quorum in comparatione ad nos spiritus dicatur: in comparatione autem ad Deum corpori, potest tamē dici quod corporeum accipitur, & ab eo & a Gregorio pro composito, vt ex eorum verbis nihil aliud intelligatur, quàm q angeli & demones in comparatione ad nos sunt simplices: in comparatione autem ad Deum sunt compositi.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, q definitio illa datur secundum oppositiones Platonice.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod Augu. etiam ibi loquitur secundum Platonice. vnde dixit ibidem, sicut doctis hominibus visum est.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, q Aug. ibi loquitur cōtra Platonicos, qui ponebant q cultus diuinitatis est exhibendus pp corporū æternitatē: cōtra quos Aug. eorū positionem vitur, ostendens q si corpora incorruptibilia habēt, ex hoc ipso sunt magis miseri, cū sint ad passiuū.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, q Aug. ibi loquitur contra Origenem, qui ponebat q pro diuersitate meritorum diuersi



uerſi ſpiritus nobiliora, vel minus nobilia corpora ac ceperunt, & ſm hoc oporteret, q̄ daemones quorū malitia eſt maior, haberent groſſiora corpora q̄ homines.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod anima habet naturaliter ſibi vnita corporea organa, quae exiguntur ad naturales eius operationes. Apparere autem hominibus nō eſt naturalis operatio daemōnis, neque aliqua alia ad quam requiratur corporeum organū, vnde non oportet q̄ daemones habeat corpora naturaliter ſibi vnita.

Ad 13<sup>m</sup> dicendū, q̄ plura bona ſunt paucioribus meliora, dum tamen ſint ſingula vnus ordinis. Illud tamen qd̄ in vno habet perfectionem ſuae bonitatis ſicut Deus, multo melius eſt q̄ illud qd̄ habet ſua bonitatem diſpartitam ſm diuerſas partes, & ſm hoc angelus qui eſt totaliter ſpiritus ſecundum ſua naturam, eſt melior homine composito ex corpore & ſpiritu.

D. 136.

Ad 14<sup>m</sup> dicendū, q̄ in angelo aut daemone ſi incorporei ponantur, non eſt alia potentia neque operatio niſi intellectus & voluntas. vnde Dion. dicit 4. ca. de diui. nomi. q̄ intellectuales ſunt omnes eorū ſubſtantiae, virtutes, & operationes. Oportet enim quod virtus & operatio cuiuſlibet rei conſequatur naturā ipſius. Angelus autem non eſt intellectus ſecundum ſua partem ſicut anima: ſed ſecundum ſua totam naturam intellectualis eſt. vnde nulla virtus ſeu potentia in angelo poteſt eſſe, niſi pertinens ad apprehenſionem vel appetitum intellectualem. Non autem eſt inconueniens, quod angeli aliqua corpora ſolo imperio voluntatis moueant motu duntaxat locali, videmus enim quod anima humana ſolo intellectu & voluntate mouet corpus ſibi vnitum. quanto autē aliqua ſubſtantia intellectualis eſt altior, tanto habet virtutem motuam magis vniuerſalem. vnde ſubſtantia intellectualis ſeparata a corpore, poteſt mouere imperio voluntatis aliquid operari non ſibi vnitum: & tō magis quanto ſubſtantia intellectualis fuerit altior, in tantum quod ministerio quorundam angelorum etiam corpora ceſticia dicuntur moueri. Eſt autem ſolius Dei proprium, quod materia corporalis obediat ei ad nutum, quantum ad formarum ſuſceptionem.

Lib. 1. c. 17. & li. 2. c. 3.

D. 124.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, q̄ angelus non agit immediate in aliquod corpus a ſe diſtans: quia vt Dama. dicit, angelus vbi eſt, ibi operatur: ſed tamen vtendo quibusdam corporibus, quae ſolo imperio voluntatis localiter mouet, quorum virtus in medio diſfunditur, operatur circa aliqua diſtantia: ſicut ex virtute corporaliū rerum vtitur ad aliquos corporales effectus, ſicut Auguſt. dicit in 3. de Trinit.

Lib. 3. ca. 8. tom. 3.

Li. 12. c. 22. non procul a fine to. 3.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, q̄ Aug. illud non dicit aſſerendo ſed dubitando, quod patet ex ipſo modo loquēdi. Dicit. n. 12. ſuper Gene. ad literam, Quo nā mō hae viſa in ſpiritum hominis veniant, vtrum ibi primitus inſormentur, an formata ingerantur & in quadā cōiūctiōne cernantur, vt hominibus angeli oſtendat ſuas cognitiones rerum corporaliū propter ſimilitudines, quando in ſuo ſpiritu cognitionem futurorum praeformat, & ſcire difficillimum eſt, eſt iam ſciamus, diſſerere atque explicare operoſiſſimum. Eſt autē prima pars verior. ſ. q̄ angeli in imaginatione hominis formant ſimilitudines rerum quas demonſtrant. Non autē videtur rationabile, quod ipſi eas in ſpiritu ſuo formēt, & formata in eis ſpiritus hominis videat. Vnde etiam patet reſponſio ad 17<sup>m</sup>.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, q̄ materia diſſimilibus ſubieſta, eſt principiu diſtinctionis numeralis in his in quibus inueniuntur multa indiuidua vnus ſpeciei. huius

modi. n. non diſſerunt ſm formā: ſed in angelis ſimul eſt diſtinctio ſpecierū & indiuiduorū, quia in eis non inueniuntur plura indiuidua vnus ſpeciei, vt alibi oſteſum eſt. Ad 9<sup>m</sup> dicendū, q̄ angeli non ſunt in loco corporaliter. vnde nec ea quae ad motum localem pertinent, vniuoce dicuntur de angelis & de corporibus.

Ad PRIMVM ergo eorum, quae in cōtrarium obijciuntur poſſet reſponderi, ſi quis ſuſtineret quod daemones habent corpora aerea, q̄ daemones non ſubditur ſuis corporibus ſicut nos: ſed magis habent corpus ſuum ſibi ſubiectum, vt Aug. dicit ſuper Gene. ad literam. vnde magis poſſunt daemones dici ſpiritus q̄ nos, quāuis habeant corpora naturaliter ſibi vnita: praefertim quia etiam ipſe aer ſpiritus nominatur.

Ad 2<sup>m</sup> poteſt dici, q̄ Diony. omnino voluit ſuperiores angelos eſſe incorporeos, ſicut & Platonici poſuerunt, poteſt autem eſſe quod non exiſtimauiſſet daemones eſſe ex illis ſuperioribus angelis: ſed ex inferioribus qui habent corpora naturaliter ſibi vnita. Vnde Aug. dicit in 3. ſuper Gene. ad literam, quod nonnulli noſtrū ceſteſtes eos putāt, vel ſuperceſteſtes angelos fuiſſe, vt Dam. dicit, q̄ princeps eorū perat terreſtri ordini.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod ſicut aer cū ſit corpus nō poteſt ſimul cū alio corpore eſſe in eodem loco, nec tamen continetur clauſtris, aut ianuis, quia per tenuiſſimas vias exire poteſt: ita etiam de corporibus daemōnum dici poteſt, praefertim quia non eſt neceſſarium ponere, quod habeant magnum corpus naturaliter ſibi vnitum. Vnde etiam patet reſponſio ad 4<sup>m</sup>.

ARTICVLVS II.

Vtrum daemones ſint natura mali, an uoluntate.

SECUNDO quaeritur, vtrum daemones ſint natura mali, an uoluntate. & videtur q̄ non uoluntate ſed natura. In daemone enim, cum ſit ſubſtantia intellectualis a corpore ſeparata, non eſt niſi appetitus intellectualis, qui dicitur voluntas: ſed appetitus intellectualis non eſt niſi ſimpliciter boni, vt dicitur in 11. Meta. Nullus autem appetendo id, quod eſt ſimpliciter bonum efficiatur malus. ergo daemōn non potuit uoluntate propria fieri malus. Eſt ergo naturaliter malus.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Nihil in naturalium immutabiliter in eſt, una queque enim res ſibi relicta redit ad ſua naturam: ſed malitia daemōnibus immutabiliter in eſt. ergo in eſt eis a natura. Sed dicendum, q̄ huiusmodi immutabilitatis cauſa eſt uoluntas daemōnis.

¶ 3<sup>a</sup> Sed contra, effectus immutabilis non poteſt eſſe a cauſa mutabili: ſed uoluntas daemōnis eſt mutabilis, alias non potuiſſet de bono fieri malus propria uoluntate. Non ergo immutabilis malitia daemōnis poteſt eſſe ab eius uoluntate. ergo eſt a natura.

¶ 4<sup>a</sup> Præ. Nulla potentia pot̄ tendere niſi in ſuū obiectū, ſicut uisus non poteſt uidere niſi uiſibile: ſed obiectū uoluntatis eſt bonū apprehenſum. ergo nō poteſt uoluntas tendere in aliquid, niſi apprehēdatur ſub ratione boni. Aut ergo eſt uere bonum, & ſic uoluntas nō efficietur mala illud appetendo: aut non erit uere bonū, & ſic apprehenſio erit falſa. ergo cuiuſcūq; apprehenſio nō pot̄ eſſe falſa, nec uoluntas eius pot̄ eſſe mala: ſed apprehenſio daemōnis eſt ſolum per intellectū, in quo nō cadit falſitas. dicit. n. Aug. in li. 83. qu. Qui non intelligit uerū nihil intelligit. & Philo. in lib. de anima, q̄ intellectus ſemper eſt rectus. unde & circa prima principia, quorum eſt intellectus non cōtingit errare. ergo neq; uoluntas daemōnis poteſt fieri mala.

¶ 5<sup>a</sup> Præ.

¶ 5<sup>a</sup> Præ. Falſitas non accidit in intellectu noſtro niſi ſecundum q̄ cōponit & diuidit, & hoc eſt in quantum in ratiocinando obnubilatur ratio per phantaſiam: ſed intellectus ſubſtantia ſeparata a corpore non intelligit componendo & diuidendo, neque ratiocinando, neque a phantaſmate, quod non eſt ſine corpore. ergo daemōn qui eſt ſubſtantia ſeparata a corpore, non poteſt errare ſecundum intellectum, & ſic etiam videtur quod uoluntas eius non poſſit fieri mala.

¶ 6<sup>a</sup> Præ. Intelligentia ſubſtantia & operatio eſt ſupra tempus, & in momento aeternitatis: ſed quod huiusmodi eſt, immutabile eſt. ergo cum daemōn ſit ſubſtantia intellectualis, eius operatio non poteſt mutari de bono in malum, ſecundum operationem uoluntatis.

Cap. 4. p. 4.

¶ 7<sup>a</sup> Præ. Diony. dicit 4. ca. de diui. nomi. quod malum eſt corruptio boni: corruptio autem nō inuenitur in his, quae carent contrarietate, ſicut in corporibus ceſteſtibus: ſed ſolum in his quae habent contrarietate. ſ. in elementis & elementatis. Contrarietas autem inuenitur quidem in ratione, eo q̄ non habet uiam ad oppoſita: non autem in intellectu qui ſiſtit in vno. vnde comparatur ad rationem, ſicut centrum ad circulum, ſicut inſtans ad tempus, vt Boe. dicit in 4. de conſolatione. ergo malum uoluntarij peccati non poteſt inueniri in daemōnibus, qui non ſunt ſubſtantiae rationales ſicut homines: ſed intellectuales, ſicut angeli.

Lib. 3. ca. 8. tom. 3. Ex li. 4. p. 4.

Lib. 4. proſa 6. parti ante medium.

¶ 8<sup>a</sup> Præ. Subſtantiae ſpirituales ſunt nobiliores q̄ corpora ceſticia: ſed in motu corporum ceſteſtium nō poteſt accidere error. ergo multo minus in motu uoluntario ſubſtantiae ſpirituales.

¶ 9<sup>a</sup> Præ. Ideo homo poteſt ſua uoluntate fieri malus, quia poteſt appetere aliquid, quod eſt ſibi bonum ſecundum naturam ſenſibilem, & eſt ſibi malum ſecundum naturam intellectualem: ſed hoc non habet locū in daemone, quia non eſt compoſitus ex ſpiritu & corpore, ſicut homo. ergo daemōn non potuit propria uoluntate fieri malus.

In propoſite 13. no. 3. inter opera Arift.

¶ 10<sup>a</sup> Præ. Dicit in lib. de Cauſis, q̄ ſubſtantia intellectualis quando ſcit eſſentiam ſua, ſcit reliquas res, & quando ſcit reliquas res, ſcit eſſentiam ſua. ergo quacūq; vna re cognita, cognoscit omnia. Nō ergo poteſt contingere quod in aliquo ſubiecto appetibili cōſideret vnā circumſtantiam ſecundum quam eſt bonum, & non conſideret aliam ſecundum quam eſt malum. Ex hoc autem videtur procedere malitia uoluntatis, quod conſideratur aliquid prout eſt bonum ſecundum quid, & non conſideratur ſecundum quod eſt malum ſimpliciter. ergo videtur quod in ſubſtantia intellectuali, cuiuſmodi eſt daemōn, non poſſit eſſe malitia uoluntatis.

¶ 11<sup>a</sup> Præ. Malitia uoluntatis eſt, quae eſt corruptiua uirtutis per ſuperabundantiam vel defectum: ſed circa uerum quod eſt bonum appetibile intellectualis ſubſtantiae, non poteſt eſſe aliqua ſuperabundantia: quia quantumcūq; aliquid eſt magis uerum, tanto melius eſt. vnde in daemōnibus non eſt malitia uoluntatis.

¶ 12<sup>a</sup> Præ. Si daemōn eſt factus malus uoluntate, aut uoluntate deficiente, aut non: ſed non poteſt dici quod ſit factus malus uoluntate non deficiente, quia talis uoluntas eſt bona arbor, quae non poteſt facere fructū malum, vt dicitur Mat. 7. Si autem uoluntate deficiente, ipſe defectus boni eſt quoddā malū, vt dicit Dion. 4. ca. de diui. nomi. & tunc iterum quaereretur de illo malo, vtrum cauſetur ex aliqua uoluntate deficiente, & ſic ſemper: cum ergo non ſit procedere in infinitum, videtur quod prima cauſa malitiae daemōnis

Cap. 4. p. 4.

¶ 13<sup>a</sup> Præ. Super illud Plal. 68. Quae nō rapui tunc exoluebam, dicit gl. quod diabolus uoluit rapere diuinitatem. Anſel. etiam dicit in li. de Caſu diaboli, quod deſeruit iuſtitiam uolendo quod non debuit. ergo uolūtate eſt malus, non natura.

RESPON. Dicendum, q̄ aliquid dicitur malum dupliciter. Vno modo, quia eſt in ſe malum, ſicut furtum uel homicidium. & hoc eſt ſimpliciter malū. Alio modo dicitur aliquid malum alicui, & hoc nihil prohibet eſſe ſimpliciter bonum, ſed ſecundum quid malū: ſicut iuſtitia, quae eſt ſecundum ſe & ſimpliciter bona, in malum latroni uertitur, qui per eam punitur. Cum autem dicimus aliquid naturaliter eſſe malum, dupliciter intelligi poteſt. Vno modo, ut malum ſit natura ipſius, vel aliquid naturae eius, ſiue proprium accides conſequens naturam. Alio modo, poteſt dici aliquid naturaliter malū, quia eſt ei naturalis inclinatio ad malū: ſicut quidā homines ſunt naturaliter iracundi, vel cōcupiſcentes propter complexionē. Primo ergo modo, nihil prohibet aliquid eſſe naturaliter malū in his, quibus naturaliter contrarietas in eſt: ignis quidē in ſe bonus eſt, ſed naturaliter eſt malus aquae, quia ea corrūpit, & eōuerſo: & eadem rōne lupus eſt naturaliter malus ouī: ſed quod aliquid hoc modo ſit in ſe naturaliter

non ſit uoluntas, ſed magis natura.

¶ 13<sup>a</sup> Præ. Volūtās hominis mouetur ad malum ex tribus. ſ. ex carne, mundo, diabolo: ſed ex his nō mouetur uoluntas daemōnis. ergo nō eſt factus malus uolūtate.

¶ 14<sup>a</sup> Præ. Potentior eſt gratia cum natura, quā natura ſola: ſed gratia cum natura, ſi nō proficit, deficit: quia charitas aut proficit, aut deficit, vt Bernardus dicit. ergo natura etiam ſola ſi non proficit deficit: ſed natura daemōnis non potuit per ſe proficere. ergo ex neceſſitate deficiens factus eſt malus. Non ergo eſt malus uolūtate, ſed natura.

¶ 15<sup>a</sup> Præ. Illud quod in eſt alicui in primo inſtanti ſuae creationis, in eſt ei naturaliter: ſed daemōn potuit eſſe malus in primo inſtanti ſuae creationis, quod uidetur ex hoc quod lux corporalis, & quaedam aliae creaturae poſſunt habere in primo inſtanti ſuae creationis quod eſt incipiūt, actū ſuū: anima etiam pueri in primo inſtanti quo creatur, iſtici. ergo daemōn eſt naturaliter malus.

¶ 16<sup>a</sup> Præ. Duplex eſt operatio Dei. ſ. creatio & gubernatio: ſed non repugnat bonitati gubernantis, q̄ aliquid quod malum eius gubernationi ſubijcitur. ergo non repugnat bonitati creatis q̄ aliquid malum ab ipſo creatur, & ita potuit creare daemōnem malum, & ſic eſſet naturaliter malus: quia quod in eſt alicui ex ſua creatione, naturaliter in eſt ei.

¶ 17<sup>a</sup> Præ. Qui poteſt totum, poteſt & partem: ſed Deus poteſt angelo iuſto auferre ſimul naturā & iuſtitia, redigendo ipſum in nihilum. ergo etiam a principio potuit angelos priuare iuſtitia. ergo potuit ipſum facere malum, & ſic eſſet naturaliter malus: quia hoc eſt vni cuique naturae, quod eſt ei a Deo.

¶ 18<sup>a</sup> Præ. Quibusdam hominibus ex corpore in eſt naturalis inclinatio ad malum, ſicut quidam ſunt naturaliter iracundi vel luxurioſi: ſed daemones ſecundum quosdam habent corpora naturaliter ſibi vnita. ergo ſecundū hoc, poſſent eſſe naturaliter mali.

SED CONTRA eſt, quod Dion. dicit, q̄ neque daemones natura ſunt mali.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Quod in eſt alicui naturaliter, in eſt ei ſemper: ſed daemōn aliquādo fuit bonus, ſecundū illud Ezech. 28. Plenus ſapientiae in delitijs paradifi fuiſti. ergo nō eſt naturaliter malus.

¶ 3<sup>a</sup> Præ. Super illud Plal. 68. Quae nō rapui tunc exoluebam, dicit gl. quod diabolus uoluit rapere diuinitatem. Anſel. etiam dicit in li. de Caſu diaboli, quod deſeruit iuſtitiam uolendo quod non debuit. ergo uolūtate eſt malus, non natura.

RESPON. Dicendum, q̄ aliquid dicitur malum dupliciter. Vno modo, quia eſt in ſe malum, ſicut furtum uel homicidium. & hoc eſt ſimpliciter malū. Alio modo dicitur aliquid malum alicui, & hoc nihil prohibet eſſe ſimpliciter bonum, ſed ſecundum quid malū: ſicut iuſtitia, quae eſt ſecundum ſe & ſimpliciter bona, in malum latroni uertitur, qui per eam punitur. Cum autem dicimus aliquid naturaliter eſſe malum, dupliciter intelligi poteſt. Vno modo, ut malum ſit natura ipſius, vel aliquid naturae eius, ſiue proprium accides conſequens naturam. Alio modo, poteſt dici aliquid naturaliter malū, quia eſt ei naturalis inclinatio ad malū: ſicut quidā homines ſunt naturaliter iracundi, vel cōcupiſcentes propter complexionē. Primo ergo modo, nihil prohibet aliquid eſſe naturaliter malū in his, quibus naturaliter contrarietas in eſt: ignis quidē in ſe bonus eſt, ſed naturaliter eſt malus aquae, quia ea corrūpit, & eōuerſo: & eadem rōne lupus eſt naturaliter malus ouī: ſed quod aliquid hoc modo ſit in ſe naturaliter

In li. de gratia & libe. arb. a med. illi aliquid tale habet.

Cap. 4. p. 4. in medio.

Glo. ordin. ibi ex Aug. ca. 3. in fine precipue.

D. 841.

D. 290.

Cap. 4. p. 4. a med. illi.

In istomet articulo.

In isto arti.

naturaliter malum est impossibile. Implicat enim contradictionem. Malum enim dicitur vnumquodq; ex eo, qd aliqua perfectione sibi debita priuatur. Intantum autem vnuquodq; perfectum est, in quantum attingit ad id, quod competit suae naturae. & hoc modo Dion. multipliciter probat quarto ca. de diui. nom. qd demones non sunt naturaliter mali. Si autem secundo modo, dicitur aliquid malum, quia inest ei naturalis inclinatio ad malum, nec sic etiam demonibus competit esse naturaliter malos. Si enim demones sunt quaedam substantiae a corporibus separatae intellectuales, naturalis inclinatio ad malum eis inesse non potest duplici ratione. Primo quidem, quia appetitus est inclinatio cuiuslibet appetentis: substantijs autem intellectualibus in quantum huiusmodi inest appetitus respectu boni simpliciter. vnde omnis naturalis inclinatio in eis est ad bonum simpliciter. Cum autem natura inclinet ad sibi simile, quia vnumquodq; secundum suam naturam bonum est, vt ostensum est, consequens est qd naturalis inclinatio non sit, nisi in aliquid bonum: in quantum tamen contingit illud bonum esse particulare, & repugnans bono simpliciter, vel etiam bono particulari alterius rei, in quantum inclinatio naturalis est ad malum simpliciter, vel ad malum alicuius alterius, sicut concupiscentiae inclinatio, quae est in delectabile secundum sensum, quod est quoddam particulare bonum, si sit immoderata, opponitur bono rationis, quod est bonum simpliciter. vnde manifestum est, quod demonibus, si sunt substantiae intellectuales inclinatio naturalis ad malum simpliciter inesse non potest: quia inclinatio cuiuslibet naturae est in sibi simile, & per consequens in id, quod est sibi conueniens & bonum. Non autem est aliquid malum simpliciter, nisi quia est in se malum, vt dictum est. vnde relinquatur quod cuiusq; inest naturalis inclinatio ad malum simpliciter, quod hoc sit compositum ex duabus naturis, quarum inferior habet inclinationem ad bonum aliquod particulare conueniens inferiori naturae, & repugnans naturae superiori secundum quam attenditur bonum simpliciter: sicut in homine est inclinatio naturalis ad id, quod est conueniens carnali sensui contra bonum rationis. hoc autem non habet locum in demonibus, si sunt substantiae intellectuales & simplices a corporibus separatae. Si autem habent corpora naturaliter sibi vnita, nec sic potest inesse eis naturalis inclinatio ad malum secundum totum demonum genus. Primo quidem, quia cum materia sit per se forma, non est possibile quod tota materia alicuius speciei habeat naturalem repugnantiam ad bonum formale ipsius: sed forte in aliquibus paucis hoc accidit propter aliquam corruptionem. vnde non est possibile, quod demonibus vniuersaliter ex natura suorum corporum inest inclinatio ad malum. secundum, quia sicut Aug. dicit super Gene. ad literam, demones non subduntur suis corporibus sicut nos: sed ea subita habent & transformant in quacumq; figuram voluerint. vnde ex corporibus suis non possent eis inesse aliqua inclinatio, quae multum impediret eos a bono. Sic ergo patet, quod demones nullo modo naturaliter sunt mali. Relinquatur ergo quod sint voluntate mali: quod quidem qualiter sit considerandum restat. Sciendum est ergo quod appetitus, nihil est aliud quam inclinatio quaedam in appetibile: & sicut appetitus naturalis consequitur formam naturalem, ita & appetitus sensitivus vel rationalis siue intellectivus sequitur formam apprehensam. non enim est nisi boni apprehensio per sensum, vel intellectum. Non ergo potest malum in appetitu accidere ex hoc, qd discordet ab apprehensione, quam sequitur, sed ex

eo quod discordat ab aliqua superiori regula. & ideo considerandum est, vtrum illa apprehensio, quam sequitur inclinatio huius appetitus, sit dirigibilis aliqua superiori regula. Si enim non habeat superiorē regulā, qua dirigi debeat, tunc impossibile est qd sit malū in tali appetitu. & hoc quidem cōtingit in duobus. Apprehensio enim bruti aialis nō habet superiorē regulam, qua dirigi debeat. & ideo in eius appetitu nō potest esse malū. Bonū enim est, qd moueat hūmō animal ad concupiscentiam, vel irā secundum formā sensibilem apprehensam. vnde Dion. dicit 4. ca. de diui. nom. qd bonū canis est esse furibundū. Similiter et intellectus diuinus nō habet superiorē regulā, qua dirigi possit: id in appetitu eius seu voluntate non potest esse malū. In homine autem est duplex apprehensio a superiori regula dirigenda. nā cognitio sensitua debet dirigi per rationē, & cognitio rationis per sapientiam, seu legē diuinā. Dupliciter ergo potest esse malū in appetitu hominis. vno modo, quia apprehensio sensitua nō regulatur secundum rationē, & secundum hoc Dion. dicit 4. ca. de diui. nom. qd malū hōis est praeter rationē esse. Alio modo, quia ratio humana est dirigenda secundum sapientiam, & legē diuinā. & secundum hoc Amb. dicit qd peccatū est transgressio legis diuinā. In substantijs autem a corpore separatis est vna cognitio, scilicet intellectualis dirigenda secundum regulā sapientiae diuinā. & id in voluntate earum potest esse malū ex hoc, qd sequitur ordinē superioris regulae, scilicet sapientiae diuinae. & per hunc modum demones facti sunt voluntate mali.

**A d 1<sup>o</sup>** ergo dicendum, qd sicut Aug. dicit in li. de natura boni, malū nō solum est priuatio speciei: sed etiā modi & ordinis. vnde dupliciter contingit in voluntate esse peccatū. vno modo, quia tēdit in id, quod est malū simpliciter, quasi carens specie boni sicut cū quis eligit furtū vel fornicationē. Alio modo, cū quis vult qd est simpliciter & secundum se bonū: puta, orare vel meditari: nō tū tendit in illud secundum ordinē diuinę regulae. Sic ergo dicendum est, qd primū malū voluntatis demonis non fuit ex hoc qd velle malū simpliciter: sed quia illud vult qd est bonū simpliciter, & conueniens sibi: nō tū quasi sequendo directionē superioris regulae, scilicet diuinę sapientiae, vt Dion. dicit 4. ca. de diui. nom. quod malū demonibus est auersio. scilicet a superiori regula, & conuenientium ipsis excessus, quia videlicet bonū sibi conueniens consequi voluerunt: non quasi regulati superiori regula, quā excedebat gradum eorum.

**A d 2<sup>o</sup>** dicendum, qd aliquid potest immutabiliter inesse dupliciter. vno modo, ex causa positua, & sic impossibile est qd aliquid contra naturā existens sit immutabiliter: quia illud quod est praeter naturā per accidens se habet ad re. vnde possibile est illud abesse. Alio modo, ex causa priuatiua, & sic nihil prohibet qd immutabiliter inest contra naturam esse: quia aliquod naturale principium irreparabiliter subtrahi potest. Sicut cecitas est contra naturā aialis: & tū immutabiliter inest propter irreparabilitatē visus. Sic ergo malitia demonibus irreparabiliter inest propter priuationem gratiae.

**A d 3<sup>o</sup>** dicendum, qd causa mutabilis nō potest producere effectū immutabilē posituē: potest autem priuatiue, si cut voluntate hōis causat immutabilis cecitas alicui.

**A d 4<sup>o</sup>** dicendum, qd secundum Aug. in li. de natura boni, malū nō solum consistit in priuatione speciei: sed etiā in priuatione modi & ordinis. vnde malū in actu voluntatis nō solum est ex obiecto, quod dat speciem actui per hoc quod aliquid vult malū: sed etiā ex subtractione debiti modi uel ordinis ipsius actus, puta, si aliquis in hoc ipso, qd vult bonū, non seruat debitū modū & ordinē, & tale fuit demonis peccatū, quo factus est malus. Non

Cap. 14.

Cap. 2.

In li. de p. radiat. ante me. tom. 4.

Ca. 4. tom. 26.

Cap. 4. circam.

D. 134.

lus. Non enim appetit aliquid malum, sed quoddam bonum sibi conueniens: inordinate tamen, & immoderate illud appetit, quia scilicet non appetit illud vt assequendum per diuinam gratiam, sed per propria virtutem, quod excedebat modum suae conditionis, vt Dionysius dicit. 4. cap. de Diui. no. Auersio ergo demonibus est malum, in quantum scilicet eorum appetitus auertit se a directione superioris regulae, & conuenientium ipsis excessus, in quantum scilicet appetendo bona conuenientia modum suum exsuperant. Semper autem in peccato defectus intellectus vel rationis, & voluntatis proportionabiliter se concomitantur. vnde non oportet ponere in primo peccato demonis talem defectum intellectus, vt aliquid falsum existimauerit, puta aliquid mali esse bonū: sed in hoc qd defecit ab apprehensione suae regulae, & ordinis eius.

**A d 5<sup>o</sup>** dicendum, quod ex hoc qd demon non vult phantasia nec discursu rationis, & per alia huiusmodi potest haberi, qd in his quae ad naturalem cognitionem pertinent non errat, vt existimet aliquid falsum esse verū: quia cū deum per infirmitatē eius apprehendere non possit, nihil prohibet qd intellectus eius defecerit in apprehendendo sufficienter ordinē diuini regiminis, & ex hoc cōsecutus est peccatū in eius voluntate.

**A d 6<sup>o</sup>** dicendum, qd non omnia, quae sunt supra tempus, & qualiter in eternitate sunt, & per consequens nec equaliter immobilitatem habent. nam Deus est perfecte aeternus, & immutabilis. Alia vero substantia, quae sunt supra tempus, participant aeternitatem, & immutabilitatem vnaquaque secundum suū gradū. videmus enim qd mutabilitas consequitur quandam totalitatem. Quae enim aliquid particulariter recipiunt, quasi de vna parte in aliam mutantur, sicut materia elementorum, quia non recipit simul omnes formas corporales, vel aliquam formam completam continet virtualiter in se omnes (sicut patet de materia caelestis corporis) inde est, quod mutatur de vna forma particulari in aliam, quod non contingit in materia corporis caelestis: & tamen quia corpus caeleste particularem quandam situm habet, fit in eo renouatio situs. Sic ergo intellectus angelus habet quidem totalitatem in obiecto per comparationem ad nostrum intellectum, qui ex diuersis singularibus colligit formam vniuersalem. Intellectus vero angeli ipsam formam vniuersalem secundum seipsam apprehendit: & tamē intellectus angeli per comparationem ad intellectum diuinum, particularitatem habet in suo obiecto. Nam intellectus diuinus comprehendit vniuersaliter totū ens, & totam veritatem in vno. vnde intellectus eius est omnino immutabilis secundum suam operationē. Non enim habet, vnde de vno ad aliud transeat: quia omnia simul in vno considerat. Intellectus vero angeli qui non omnia in vno considerat, sed particulariter aliqua in seipsis, potest de vno in aliud pertransire: tamen quantum ad hoc operatio eius immutabilis est, quod semper intelligit. Et similiter considerandum est circa voluntatem, cuius operatio proportionatur operationi intellectus. vnde non est inconueniens, si voluntas angeli de bono in malum mutetur.

**A d 7<sup>o</sup>** dicendum, quod peccatum demonis non prouenit ex defectu rationis, qui haberet rationem contrarietatis. Non enim approbavit malum pro bono, nec verum pro falso: sed solum ex defectu, qui habuit rationē negationis, in quantum voluntas eius nō fuit regulata regula diuini regiminis. Qui qui de defectu potest habere locū in natura intellectuali, contrarietate caret.

**A d 8<sup>o</sup>** dicendum, quod corpora caelestia subduntur regulae diuini regiminis, non quasi se agentia, sed quasi ab alio acta vel mota. Et si in motibus eorum esset aliquis defectus, vel deuiatio ab ordine diuinæ regulae, non hoc redundaret in defectum Dei ordinantis, qui non potest deficere. Sed intellectuales, & rationales naturae subduntur diuino regimini, quasi se dirigentes secundum regulam diuinam: vnde potest inordinatio in eis accidere ex eorum defectu, absque defectu regētis.

**A d 9<sup>o</sup>** dicendum, qd ratio illa concludit, qd in demonibus non potuit esse peccatum hoc modo, quod appeterent aliquid malum sibi quasi bonum: quia propter simplicitatem naturae ipsorum, non est dare quod sit aliquid eis bonum secundum vnam partem, quod non sit eis bonum secundum aliam.

**A d 10<sup>o</sup>** Dicendum, qd intelligentia quando scit essentiam suam aut reliquas res, scit per modū substantiae suae. Cū autem prima excedit modum substantiae angeli vel demonis. vnde non oportet qd angelus, cognoscendo essentiam suam, apprehendat totū ordinem diuini regiminis.

**A d 11<sup>o</sup>** Dicendum, qd etiam ratio illa concludit, quod demon nō peccauit ex eo qd appeteret aliquid, quod esset malum per superabundantiam vel defectum.

**A d 12<sup>o</sup>** Dicendum, quod demon peccauit voluntate deficientes, & ipse defectus voluntatis est peccatum eius: sicut homo currit corpore suo moto, & ipse motus corporis est cursus eius.

**A d 13<sup>o</sup>** dicendum, qd illorum trium mouentium ad peccandum vnum mouet, scilicet diabolus per modum persuadentis: alia vero duo, scilicet caro & mundus per modum allicientis. Et quāuis demones non peccauerint ex aliquo alio persuasi, peccant tamen allecti, non a carne quam non habent, nec a rebus sensibilibus mundi, quibus non indigent, sed a pulchritudine suae naturae. vnde dicitur Ezech. 28. perdidisti sapientiam tuam in decore tuo.

**A d 14<sup>o</sup>** Dicendum, qd non est intelligendum charitatem semper actualem diminui, quā nō proficit actu: sed quā nō proficit in homine, disponitur ad defectū propter seminaria peccatorum, quae ex corruptione humanae naturae proueniunt. sed hoc in angelo locū non habet.

**A d 15<sup>o</sup>** Dicendum, qd Angeli in primo instanti creationis actum aliquem voluntatis habere potuerunt: nō tamen in primo instanti creationis ipsorum potuit esse actus ipsorum quo sunt mali effecti, cuius ratio postea ostenditur. Nec est simile de anima humana, quae inficitur in primo instanti suae creationis: quia haec in seōtio nō est ex operatione animae, sed ex vnione eius ad corpus infectum, quod de angelo dici non potest.

**A d 16<sup>o</sup>** Dicendum, qd omnia qd subduntur operi creationis procedunt ex Deo, sicut ex principio. Et quia Deus nō est actor malorum, impossibile est qd aliqd malū operi creationis subiaceat: sed multa subduntur operi diuinę gubernationis, quorum Deus nō est actor, sed solum permissor: & id gubernationi eius possunt aliqua mala subesse.

**A d 17<sup>o</sup>** Dicendum, qd iustitia gratuita Deus homini subtrahere potest salua sua iustitia, et sine peccato, quia gratia ea dedit ex sua largitate supra modū naturę: si tamē subtraheret iustitia gratuita per modū predictū non ex hoc efficeret malus, sed remaneret bonus bonitate naturali. Iustitia vero naturalis cōsequitur naturā intellectualem & rōnalem, cuius intellectus naturaliter ordinatur ad verū, & voluntas ad bonū. vnde nō potest esse, qd talis iustitia subtrahatur a Deo rōnali naturae, ipsa natura manente: potest tamen de potentia absoluta naturam rōnalem in nihilum redigere, subtrahendo influxum essendi.

Arti. 4. huius qu.

In argu. positum.



**A**d 18<sup>m</sup> dicendum, quòd etiã si dæmones essent corporei, non possent habere naturalem inclinationem ad malum, ratione supradicta.

ARTICVLVS III.

*Vtrum diabolus peccando appetierit æqualitatem diuinam.*

**T**ERTIO queritur, vtrum diabolus peccando appetierit æqualitatem diuinã. Et videtur quòd nò. Dicit enim Dionys. 4. capite de diuinis nominibus, q̄ auersio est in dæmonibus malum: sed ille qui appetit æqualitatem alicuius, vel similitudinem, non auertitur ab eo, sed magis suo appetitu accedit ad eum, ergo diabolus non peccauit æqualitatem Dei appetens.

**¶** 2 Præt. Dionysius ibidem dicit, quòd malum in dæmonibus est excessus conuenientium ipsis: quia. f. appetierunt excellenter habere id, quod eis conueniebat. Sed habere æqualitatem Dei nullo modo cõueniebat eis. Ergo non appetierunt æqualitatem diuinam.

**¶** 3 Præt. Anselmus dicit in libro de casu diaboli, q̄ diabolus hoc appetiit ad quod peruenisset si stetit. Sed non peruenisset ad æqualitatem Dei, ergo non appetiit æqualitatem Dei absolute: sed quantum ad aliquid, quantum ad hoc scilicet, quod est præesse multitudine angelorum.

**¶** 4 Sed cõtra, diabolus nò peccauit appetendo illud, qd̄ ei cõpetebat scdm̄ ordinẽ suæ naturæ, sed ab eo quòd e scdm̄ naturã, cecidit in illud qd̄ est extra naturã, vt Damasc. dicit. Sed præesse oibus aliis angelis cõpetebat ei scdm̄ ordinem naturæ, scdm̄ quam erat eminentior aliis, vt Greg. dicit in quadam Homilia, ergo non peccauit ex hoc q̄ appetiit præesse multitudini angelorũ.

**¶** 5 Si dicatur, quòd appetiit præesse multitudini angelorum similiter sicut Deus, Contra. Ioan. 5. dicit. Quicumque facit pater, hoc & filius similiter facit. Sed per hoc quòd filius similiter facit sicut & pater, probat Aug. quòd filius est absolute patri equalis, ergo secundũ hoc diabolus appetiisset absolute æqualitatem diuinam. Item dicendũ quòd diabolus appetiit æqualitatem diuinam, quantum ad hoc qd̄ est nò subesse Deo.

**¶** 6 Sed contra, nihil potest esse nisi participando diuinum esse, quod est ipsum esse subsistens: o mne autem participans est subiectum participato. Si ergo appetiit non subesse Deo, sequitur quòd appetiit nò esse, qd̄ est inconueniens, quia qualibet res appetit esse. Sed dicendum q̄ voluntas potest esse et impossibile, vt dicitur in 4. Ethic. & ita angelus potuit velle esse absque hoc, quòd subesset Deo, quãuis sit impossibile.

**¶** 7 Sed contra, quãuis voluntas possit eẽ impossibile, non tamen potest esse non apprehensum, quia bonum apprehensum est obiectum voluntatis, vt dicitur in 3. de Anima. Sed quòd aliquid præter Deũ habeat esse, & non sit sub Deo non cadit sub apprehensione, quia implicat contradictionẽ. hoc enim significat esse de quocumque alio dicatur, subiecti Deo per modum participationis, ergo nullo modo potuit angelus appetere non subesse Deo. Sed dicendum quòd illud, qd̄ implicat contradictionẽ implicat, quãdoq; cadit sub appetitu voluntatis, quia nò est perturbata. Et ita propter perturbationẽ cognoscitur virtutis, diabolus potuit appetere illud, quòd contradictionem implicat.

**¶** 8 Sed contra, perturbatio bonis est aut pena, aut culpa: sed primã culpã diaboli de qua nunc agitur, nò p̄cellit neq; culpa, neq; pena, ergo nò potuit ex perturbatione bonis appetere aliquid contradictionem implicans.

**¶** 9 Præt. Diabolus per liberum arbitrium peccauit, eius actus est eligere: sed electio nò est impossibiliũ, licet voluntas impossibiliũ sit, vt dicitur in 3. Ethic. ergo diabolus non potuit appetere non subesse Deo, aut æqualitatem Dei, cum hoc sit impossibile.

**¶** 10 Præt. Aug. dicit in lib. de Natura boni, peccatũ non est appetitio rerum malarum, sed desertio meliorum. sed nihil potest esse melius q̄ esse Deo æquale, ergo non potuit diabolus peccare appetendo æqualitatem Dei per hoc, quòd desereret aliquid melius.

**¶** 11 Præt. Sicut August. dicit in lib. de Doctrina Christiana, Omnis peruersitas est frui rebus vtendis, aut virebus fruendis. sed si diabolus appetiit diuinã æqualitatem non appetiit eam vt vtens, quia non potuit eã referre in aliquid melius: si autem vt fruens non peccauit, quia fruebatur re fruenda. Ergo nullo modo peccauit appetendo æqualitatem Dei.

**¶** 12 Præt. Sicut intellectus fertur in id quod est sibi connaturale, ita etiam voluntas: sed non est connaturale diabolo quòd sit Deo equalis, ergo hoc non potuit appetere.

**¶** 13 Præt. Appetitus non est nisi boni: sed hoc non fuisset bonum diabolo quòd esset Deo equalis, quia si in gradum superioris naturæ transferretur, iam ipse a sua natura deficeret: sicut si equus fieret homo nò esset equus, ergo diabolus non appetiit æqualitatem Dei.

**¶** 14 Præt. Hieronymus dicit in lib. de Summo bono, quòd diabolus non appetiit ea quæ Dei sunt, sed quæ sua sunt: sed equalitas est maxime Dei, ergo diabolus non appetiit Dei æqualitatem.

**¶** 15 Præt. Sicut bonum & malum opponuntur, & similiter laudabile, & vituperabile: sed esse dissimilem Deo est reprehensibile, & vituperabile, ergo laudabile est eẽ in me simile Deo, qd̄ pertinet ad rone equalitatis. nò ergo angelus peccauit appetendo Dei æqualitatem.

**S**ED CONTRA est, q̄ super illud Philip. 2. non rapinã arbitratus est se esse equalẽ, dicit Gloss. q̄ diabolus vsurpauit sibi Dei æqualitatem. loquitur aut ibi de equalitate filij ad patrẽ, quæ est equalitas absoluta. Ergo diabolus appetiit æqualitatem Dei absolutam.

**¶** 2 Præt. Super illud Psal. Quæ nò rapui tũc exoluebã, dicit Gloss. quòd diabolus voluit rapere diuinitatẽ, & perdidit felicitatem. ergo appetiit æqualitatem Dei.

**¶** 3 Præt. Isaiã 14. dicitur de Lucifero q̄ dixit, Ascendã in celũ. sed hoc nò potest intelligi de empyriõ, in quo cum alijs angelis fuit cõditus, Ergo intelligitur de celo sanctæ Trin. voluit ergo cõscendere ad æqualitatem Dei.

**¶** 4 Præt. Sicut accipi potest ab Aug. in 9. de Trin. in plerumque fertur appetitus quã intellectus. vnde anima quæ perfecte se non cognoscit, appetit se perfecte cognoscere. Intellectus autem angeli cognoscebat Deum esse finitum, ergo ad hoc magis potuit tendere eius appetitus, vt appeteret Deo esse æqualis.

**¶** 5 Præt. Illa quæ non possunt diuidi secundum naturam, possunt quandoque diuidi secundam voluntatẽ & rationẽ. vnde nihil prohibet quòd aliquis appetat id ad quod sequitur, non esse, sicut carere miseria, licet non appetat non esse. Similiter ergo videtur, quòd nihil prohibeat quòd diabolus appetierit Dei æqualitatem: quãuis ad hoc sequatur, quòd ipse non esset de his quæ pertinent ad esse.

**¶** 6 Præt. August. dicit in lib. de Libe. arbi. quòd libido maxime in omni peccato dominatur: sed peccatum diaboli fuit maximum, quia fuit primum in suo genere, ergo habuit maximam libidinem, ergo appetiit maximum bonum, quòd est Dei æqualitas.

Præt.

Cap. 4. p. 4. circa mediũ illius.

Cap. 4. p. 4. circa mediũ illius.

Ex ca. 4. col. ligitur.

Lib. 2. ca. 4. parũ a prin.

Homil. 3. in Euang. ante mediũ

Li. 6. de Tr. cap. 3. & 2. tom. 3.

Lib. 1. cap. 2. parũ ante mediũ 5.

Lib. 5. com. 49. & sequ. tom. 2.

Lib. 1. ca. 12. parũ a prin. dicitur illius.

In li. 1. ca. 30. parũ a prin. dicitur.

D. 461.

Lib. 2. ca. 4. parũ a prin.

Li. 4. ex cõ. 33. tom. 2.

Ex gloss. diuinitatẽ

Lib. 9. c. 4. non remote a prin. to. 5.

Gloss. dicitur ibi ex 14.

Lib. 10. p. 10. dicitur circa mediũ illius.

In isto art. paulo ante.

Li. 9. cõ. 22. tom. 3.

Lib. 1. ca. 12. parũ a prin. dicitur illius.

**¶** 7 Præt. Hieronymus dicit in lib. de Summo bono, quòd diabolus peccauit in hoc quòd voluit suam fortitudinem non a Deo, sed a se custodiri, sed custodire creaturam, & non custodiri ab aliquo superiori est proprium Dei, ergo voluit diabolus id quod est propriũ Dei, & sic voluit Deo esse æqualis.

**R**ESPON. Dicendum, quòd diuersæ auctoritates in id tendere videntur, quòd diabolus peccauerit appetendo inordinate diuinam æqualitatem: nò autem potest esse q̄ appetierit diuinam æqualitatem absolute. æqualitas enim relatio quædam est duorum adinuicem ex parte vtriusque extremi, huiusmodi ratio manifesta est. Primo quidem ex parte Dei, cui non solum impossibile est aliquid æquari, sed etiam hoc est contra rationem essentia eius. Deus enim per suam essentiam, est ipsum esse subsistens: nec est possibile esse duo huiusmodi, sicut nec possibile foret esse duas ideas hominis separatas, aut duas albedines per se subsistentes. vnde quicquid aliud ab eo est, necesse est quòd sit tanquam participas esse, quod non potest esse æquale ei, quod est essentialiter ipsum esse. Nec hoc potuit diabolus in sua conditione ignorare. naturale enim est intelligentia sue intellectui separato, quòd intelligat substantiam suam: & sic naturaliter cognoscebat q̄ se suum erat ab aliquo superiori participatum, quæ quidem cognitio naturalis in eo nondum erat corrupta per peccatum. vnde relinquitur quòd intellectus eius, non poterat apprehendere æqualitatẽ suã ad Deũ sub ratione possibili. Nullus autem tendit in id qd̄ apprehendit vt impossibile, vt dicitur in primo de celo & mundo. vnde impossibile est quòd motus voluntatis diaboli tenderet ad appetendum absolute diuinã æqualitatem. secundo hoc apparet ex parte ipsius angeli appetentis. voluntas enim semper appetit aliquid bonum, vel sibi, vel alij. Non autem dicitur peccasse diabolus ex hoc, quòd voluit æqualitatem diuinã alij: potuit enim sine peccato velle filiũ esse æqualem patri, sed ex hoc quòd appetiit diuinam æqualitatem sibi. Dicit enim Philosophus in 9. Ethic. quòd vnusquisque appetit bonum sibi. Si autem fieret alius non curat quid illi accideret. vnde patet quòd diabolus non appetiit id, quo existente iam ipse idem non esset. Si autem esset æqualis Deo etiam si hoc esset possibile, iam non esset ipse idem. Tolleretur enim eius species, si transferretur in gradum superioris naturæ. vnde relinquitur, quòd non potuit appetere absolute Dei æqualitatem. Et simili ratione non potuit appetere q̄ absolute non esset Deo subiectus: tum quia hoc est impossibile, nec potuit in eius apprehensione cadere quasi possibile, vt per supradicta patet: tum etiam, quia ipse esse desineret si totaliter Deo subiectus non esset. Et quicquid aliud dici potest, quòd ad ordinem naturæ pertinet, in hoc eius malum consistere non potuit. Malum enim non inuenitur in his, quæ sunt semper actus, sed solũ in his, in quibus potentia potest separari ab actu, vt dicitur in 9. Metaphy. Angeli autem omnes sic conditi sunt, vt quicquid pertinet ad naturalem perfectionem eorum, statim a principio suæ creationis habuerint: tamen erant in potentia ad supernaturalia bona, quæ per Dei gratiam consequi poterant. vnde relinquitur, q̄ peccatum diaboli nò fuerit in aliquo, qd̄ pertinet ad ordinem naturalem, sed secundum aliquid supernaturale. Fuit ergo primum peccatum diaboli in hoc, quòd ad consequendum supernaturalem beatitudinem, quæ in plena Dei visione consistit, non se crexit in Deum tanquam finalem perfectionem ex eius gratia desiderans cum angelis sanctis, sed eam consequi voluit per virtutem suæ naturæ: non tamen sine Deo in naturam operante, sed sine Deo gratiam conferentem. vnde Aug. in lib. de Libe. arbi. peccatum diaboli in hoc ponit q̄ est sua potestate delectatus. Et in 4. super Gene. ad literam dicit, quòd si ad se natura angelica cõuerteretur, sepe angelus amplius delectaretur, quã eo cuius participatione beata est, intumescens superbia caderet. Et quia habere finalem beatitudinẽ per virtutem suæ naturæ, & non ex gratia alicuius superioris est proprium Deo, manifestũ est q̄ quantum ad hoc appetiit diabolus Dei æqualitatem. Et quantum ad hoc etiam appetiit Deo non subijci, vt scilicet eius gratia supra suã naturã virtutem nõ indigeret. Et hoc etiam congruit ei, quòd supradictum est, quòd diabolus non peccauit appetendo aliquid malum, sed appetendo aliquid bonum, scilicet finalem beatitudinem, non secundum ordinem debitum, id est non vt consequendam secundum gratiam Dei.

**A**D PRIMUM ergo dicendum, quòd diabolus appetendo Dei æqualitatem, conuersus quidem est ad diuinã quantum ad id, quòd appetiit quòd erat in se bonum: sed est auersus a Deo quantum ad modũ quòd appetiit, quia scilicet per hoc auersus est ab ordine diuinæ regulæ. Sicut & quilibet peccator quantum ad hoc, quòd appetit aliquid commutabile bonum conuertitur in Deum, cuius participatione omnia sunt bona: in quantum vero inordinate appetit illud auertitur a Deo, id est ab ordine iustitiæ eius.

**A**D 2<sup>m</sup> Dicendum, quòd malum dæmonis fuit excessus conuenientium ipsis, in quantum scilicet appetierant beatitudinem, ad quam facti erant, & ad quam peruenissent si debito modo appetissent: sed excesserunt mensuram proprii ordinis vt dictum est. Et per hoc patet responsio ad tertium.

**A**D 4<sup>m</sup> Dicendum, quòd potest dici quòd diabolus peccauit per hoc, q̄ appetiit præesse multitudini angelorũ, non sã naturalem ordinem: sed quantum ad hoc q̄ alij consequerentur per eius gratiam beatitudinẽ, quam ipse volebat consequi per suam naturam.

**A**D 5<sup>m</sup> Dicendum, quòd in hoc non etiam appetiit similiter præesse inferioribus angelis, sicut Deo præest: vt scilicet præesset omnino tamquam primum principium: sed potuit appetere similiter præesse Deo, quantum ad hoc quòd dictum est.

**A**D 6<sup>m</sup> Dicendum, q̄ rõ illa procedit de hoc, quòd est non subesse simpliciter Deo, quòd non potuit appetere diabolus in his, q̄ pertinet ad ordinẽ naturalem. Et similiter dicendum ad septimum.

**A**D 8<sup>m</sup> Dicendũ, q̄ in angelo nò potuit esse perturbatio cognitionis, nisi forte post peccatũ: potuit tamẽ in eis eẽ defectus cognitionis respectu gratuitorũ, vt dictũ est.

**A**D 9<sup>m</sup> dicendum, q̄ voluntas quæ dicitur esse impossibile, non est perfecta voluntas tendens in aliquid consequendum, quia nullus tendit in id quòd existimat impossibile, vt dictum est: sed est quædam imperfecta voluntas, quæ dicitur velle ita, quia scilicet aliquis velle id quòd existimat impossibile, sed sub hac conditione. si possibile esset. Talis autem non est voluntas auersionis, & conuersionis, in qua peccatum, & meritum consistit.

**A**D 10<sup>m</sup> Dicendum, quòd peccatum dicitur esse defectio meliorum, quantum ad auersionem quæ formaliter complet rationem peccati. In peccato autem diaboli auersio attenditur non quantum ad id qd̄ appetiit: sed quantum ad hoc quòd recessit ab ordine

quia desiderans cum angelis sanctis, sed eam consequi voluit per virtutem suæ naturæ: non tamen sine Deo in naturam operante, sed sine Deo gratiam conferentem. vnde Aug. in lib. de Libe. arbi. peccatum diaboli in hoc ponit q̄ est sua potestate delectatus. Et in 4. super Gene. ad literam dicit, quòd si ad se natura angelica cõuerteretur, sepe angelus amplius delectaretur, quã eo cuius participatione beata est, intumescens superbia caderet. Et quia habere finalem beatitudinẽ per virtutem suæ naturæ, & non ex gratia alicuius superioris est proprium Deo, manifestũ est q̄ quantum ad hoc appetiit diabolus Dei æqualitatem. Et quantum ad hoc etiam appetiit Deo non subijci, vt scilicet eius gratia supra suã naturã virtutem nõ indigeret. Et hoc etiam congruit ei, quòd supradictum est, quòd diabolus non peccauit appetendo aliquid malum, sed appetendo aliquid bonum, scilicet finalem beatitudinem, non secundum ordinem debitum, id est non vt consequendam secundum gratiam Dei.

**A**D PRIMUM ergo dicendum, quòd diabolus appetendo Dei æqualitatem, conuersus quidem est ad diuinã quantum ad id, quòd appetiit quòd erat in se bonum: sed est auersus a Deo quantum ad modũ quòd appetiit, quia scilicet per hoc auersus est ab ordine diuinæ regulæ. Sicut & quilibet peccator quantum ad hoc, quòd appetit aliquid commutabile bonum conuertitur in Deum, cuius participatione omnia sunt bona: in quantum vero inordinate appetit illud auertitur a Deo, id est ab ordine iustitiæ eius.

**A**D 2<sup>m</sup> Dicendum, quòd malum dæmonis fuit excessus conuenientium ipsis, in quantum scilicet appetierant beatitudinem, ad quam facti erant, & ad quam peruenissent si debito modo appetissent: sed excesserunt mensuram proprii ordinis vt dictum est. Et per hoc patet responsio ad tertium.

**A**D 4<sup>m</sup> Dicendum, quòd potest dici quòd diabolus peccauit per hoc, q̄ appetiit præesse multitudini angelorũ, non sã naturalem ordinem: sed quantum ad hoc q̄ alij consequerentur per eius gratiam beatitudinẽ, quam ipse volebat consequi per suam naturam.

**A**D 5<sup>m</sup> Dicendum, quòd in hoc non etiam appetiit similiter præesse inferioribus angelis, sicut Deo præest: vt scilicet præesset omnino tamquam primum principium: sed potuit appetere similiter præesse Deo, quantum ad hoc quòd dictum est.

**A**D 6<sup>m</sup> Dicendum, q̄ rõ illa procedit de hoc, quòd est non subesse simpliciter Deo, quòd non potuit appetere diabolus in his, q̄ pertinet ad ordinẽ naturalem. Et similiter dicendum ad septimum.

**A**D 8<sup>m</sup> Dicendũ, q̄ in angelo nò potuit esse perturbatio cognitionis, nisi forte post peccatũ: potuit tamẽ in eis eẽ defectus cognitionis respectu gratuitorũ, vt dictũ est.

**A**D 9<sup>m</sup> dicendum, q̄ voluntas quæ dicitur esse impossibile, non est perfecta voluntas tendens in aliquid consequendum, quia nullus tendit in id quòd existimat impossibile, vt dictum est: sed est quædam imperfecta voluntas, quæ dicitur velle ita, quia scilicet aliquis velle id quòd existimat impossibile, sed sub hac conditione. si possibile esset. Talis autem non est voluntas auersionis, & conuersionis, in qua peccatum, & meritum consistit.

**A**D 10<sup>m</sup> Dicendum, quòd peccatum dicitur esse defectio meliorum, quantum ad auersionem quæ formaliter complet rationem peccati. In peccato autem diaboli auersio attenditur non quantum ad id qd̄ appetiit: sed quantum ad hoc quòd recessit ab ordine

Art. præc. ad 1. argu.

In corp. ar.

In corp. ar.

In corp. ar. In corp. ar.

In corp. ar.

diuinæ iustitiæ. Et secundum hoc deseruit meliora, quia scilicet melior est regula diuinæ iustitiæ, quam regula voluntatis angelicæ.

A d 11<sup>m</sup> Dicendum, quod quicumque aliquid concupiscit appetens id sibi, appetit illud propter se. Et ideo se quidem fruitur: illo autem quod concupiscit vitur. Et secundum hoc diabolus appetens sibi diuinam æqualitatem, eo modo quo dictum est, vsus est rebus fructibus.

A d 12<sup>m</sup> Dicendum, quod voluntas angeli peccantis tendebat quidem in id, ad quod natura eius ordinabatur, licet esset bonum excedens bonum nature ipsius: sed tamen modus non cõpetebat nature ipsius.

A d 13<sup>m</sup> Dicendum, quod ratio illa procedit de appetitu absolute æqualitatis ad Deum.

A d 14<sup>m</sup> Dicendum, quod quia motus recipit speciem à termino, ille dicitur appetere quæ sua sunt, qui appetit aliquid vt suum sit, etiam si appetat rem alienam. Et hoc modo diabolus appetit quæ sua sunt, appetendo sibi id, quod est proprium Dei.

A d 15<sup>m</sup> Dicendum, quod esse similem Deo secundum quod competit vnicuique est laudabile: peruerse tamen vult esse similis Deo, qui diuinam similitudinem appetit, non secundum ordinem diuinitus instituti.

A d 16<sup>m</sup> Dicendum, quod hoc pertinet ad excellentiam Christi, quam ibi Apostolus commendare intendit: quod ipse habet absolutam æqualitatem ad patrem. Quam non absolutam, sed secundum quid, homo & diabolus appetendo, peccauerunt.

Et similiter dicendum ad secundum.

A d 17<sup>m</sup> Dicendum, quod sicut August. dicit in 3. & 11. super Gene. ad literam, quidam posuerunt demones peccantes non fuisse de celestibus angelis: sed de his qui præerant terrestri ordini. Et secundum hoc potest ad literam intelligi de ascensu in celum corporale. Sed si fuerunt de celestibus angelis, vt communius tenetur, dicendum est quod voluerunt ascendere in celum sanctæ Trinitatis: non quidem appetendo absolutam æqualitatem Dei, sed aliqualem, vt supra dictum est.

A d 18<sup>m</sup> dicendum, quod quantum ad obiecta non plus potest tendere appetitus, quam vis apprehensiva, quia non potest esse appetitus nisi boni apprehensio: quantum autem ad intentionem actus possunt se inuicem excedere, quia quædoque maior est feruor desiderij quam claritas cognitionis, quandoque autem econuerso. potest etiam contingere, quod intellectus cognoscit aliquid: sed non habet illud, & voluntas potest illud appetere tamquam cognitum. Et hoc modo, cum intellectus non habeat perfectam sui cognitionem: quia tamen apprehendit quid est perfecta cognitio, potest voluntas appetere illam: sicut & econuerso intellectus potest apprehendere id, quod non est in voluntate. Et secundum hoc non sequitur, quod diabolus appeteret aliquid, quod non potuit intelligere.

A d 19<sup>m</sup> dicendum, quod cum aliquis vult a se aliquid remouere vitur se vt termino a quo, quod non est necesse saluari in motu. & ideo potest aliquis appetere se non esse, vt careat miseris. Sed cum aliquis appetit aliquid bonum sibi, vitur se vt termino ad quem: huiusmodi autem terminum necesse est saluari in motu. & ideo non potest aliquis appetere sibi aliquid bonum, quo habito ipse non maneat.

A d 20<sup>m</sup> dicendum, quod libido maxima non oportet quod sit de maximo bono: sed de eo quod est maximum inter appetibilia.

A d 21<sup>m</sup> dicendum, quod diabolus voluit suam fortitudinem a se

custodiri, non quantum ad omnia: sed quantum ad hoc quod per se ipsum sum beatitudinem adipisceretur, & in ea custodiretur.

ARTICVLVS IIII.

Utrum diabolus peccauerit, vel peccare potuerit in primo instanti.

Q VARTO queritur, utrum diabolus peccauerit, vel peccare potuerit in primo instanti suæ creationis. Et videtur quod sic. Dicitur enim primæ Ioan. 3. quod ab initio diabolus peccauit: sed hoc non potest intelligi ab initio, quo hominem tentando occidit, quia antea ipse malus erat. Ergo hoc intelligitur ab initio, quo ipse conditus fuit.

¶ 1 Præ. Ioan. 8. dicitur de diabolo, quod in veritate non stetit. Stetit autem in veritate si non peccasset in primo instanti suæ creationis. Ergo videtur quod diabolus in primo instanti suæ creationis peccare potuerit.

¶ 2 Præ. Potestas diaboli quam habuit in primo instanti suæ creationis, non fuit nec augmenta nec diminuta ante peccatum: sed potuit peccare, & peccauit post primum instans suæ creationis. Ergo in primo instanti suæ creationis peccare potuit. Sed dicendum quod si in primo instanti suæ creationis peccasset, peccatum illud retorqueretur in Deo, qui est causa nature ipsius.

¶ 3 Sed contra, Deus operatur esse angeli, quando angelus est: non solum cum primo fuit creatus, vt patet per August. 4. super Gene. ad literam. vnde Ioan. 5. dicitur, Pater meus vsque modo operatur, & ego operor. Si ergo peccatum diaboli in primo instanti suæ creationis commissum referatur in Deum, pari ratione referretur in Deum in quocumque alio instanti peccaret, quod patet esse falsum.

¶ 4 Præ. Potentia naturalis angeli, quæ erat ei data diuinitus se habebat ad vtrumque, scilicet ad bonum, & ad malum; nec processisset ad malum nisi ab aliquo determinaretur in id. Non autem poterat determinari ad malum a Deo, sed solum a propria voluntate. ergo si in primo instanti peccasset angelus, non imputaretur Deo: sed propria voluntati.

¶ 5 Præ. Effectus cause secundæ potest esse deficiens, sine hoc quod imputetur cause primæ: sicut claudicatio non imputatur virtuti motiua, sed instrumento distorto. Sed Deus comparatur ad actum angeli, sicut prima causa. Ergo si angelus peccaret in primo instanti suæ creationis non imputeretur Deo: sed libero arbitrio eius. Item dicendum, quod si diabolus peccasset in primo instanti suæ creationis nunquam potuisset esse sine peccato, & sic inesset ei malitia ex necessitate: & non ex libero arbitrio quod est contra rationem peccati.

¶ 6 Sed contra, ista necessitas non est alia, nisi secundum quam necesse est esse dum est, quæ quidem necessitas inuenitur in omni actu peccati. Si ergo hæc necessitas est contra rationem liberi arbitrij, sequeretur quod nullum peccatum esset ex libero arbitrio, quod est inconueniens. Sed dicendum quod in alijs peccatis ante actum peccati, est dare aliquod instans in quo prædicta necessitas peccanti non inest.

¶ 7 Sed contra, nullus peccat antequam actum peccati faciat: sed ea quæ sunt de ratione peccati simul sunt cum peccato. Ergo posse peccare, vel non peccare, non requiritur ante actum peccati.

¶ 8 Præ. Peccatum diaboli fuit in hoc, quod inordinate appetijt beatitudinem: sed in primo instanti potuit intelligere beatitudinem. Ergo & in primo instanti potuit inordinate velle beatitudinem.

¶ Præ.

¶ 10 Præ. Quicumque agens non agit ex necessitate, potest vitare illud quod agit. Sed si diabolus peccasset in primo instanti suæ creationis, non propter hoc peccasset ex necessitate nature, ergo nihilominus potuit peccatum vitare, & sic nihil videtur impedire, quin diabolus peccare potuerit in primo instanti suæ creationis.

¶ 11 Præ. Si diabolus non peccauit in primo instanti suæ creationis, videtur ex omni parte sequi inconueniens. Si enim antequam peccaret non fuit præsciens sui casus, boni autem angeli certi erant de sua stabilitate futura, sine qua beati esse non possent, sequeretur quod Deus distinxisset inter hos, & illos, reuelando quibusdã quæ ad eos pertinebant, & non alijs, absque differentia meritorum precedente, quod videtur inconueniens. Si autem fuit præsciens sui casus, habuit poenam tristitiæ ante culpam, quod etiam est inconueniens. Non ergo dicendum est, quod diabolus in primo instanti suæ creationis non peccauerit.

Lib. 1. cap. 10. tom. 3.

¶ 12 Præ. Secundum Aug. in 1. super Gene. ad literam, Informitas creature conditæ non præcessit duratione: sed solum natura vel origine formatione, quæ describitur per opera sex dierum. Sed sicut ipse postmodum dicit per distinctionem lucis ad tenebras intelligitur distinctio bonorum angelorum a malis, ergo statim in primo instanti creationis rerum, fuerunt quidam angeli boni, & quidam mali.

¶ 13 Præ. Dum boni angeli sunt conuersi ad Deum, mali angeli sunt auersi ab eo: alioquin non esset ratio quare Deus illos confirmasset, & non istos, si nullum fuisset impedimentum ex parte eorum, qui non sunt confirmati. Sed videtur, quod in primo instanti suæ creationis angeli boni fuerunt conuersi ad Deum: quia secundum August. 4. super Genesim ad literam, per vesperum primæ diei intelligitur conuersio in intellectus angelici ad suam naturam, quæ quidem fuit in primo instanti suæ creationis: per mane autem sequentis diei intelligitur conuersio eius ad verbum. Si ergo secundum eius sententiam omnia fuerit simul facta, quæ referuntur in operibus sex dierum, videtur quod simul angelus cum se cognouit in primo instanti suæ creationis, fuerit conuersus ad Deum: vel auersus peccato.

Lib. 4. cap. 21. & 23. tom. 3.

¶ 14 Præ. Secundum Dionysium 6. capite de Diu. no. angelus non habet discursiuam cognitionem, sicut & nos: vt scilicet ex principiis procedat in conclusiones, sed simul vtrumque considerat. Sic autem se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, sicut principia ad conclusiones, vt Philosophus dicit in 2. Physic. Cum ergo natura angeli comparetur ad Deum, sicut ad finem, videtur quod simul seruebatur in seipsum & in Deum conuertendo, vel auertendo, & sic idem quod prius.

Cap. 7. de diu. nomi. ante mendium.

¶ 15 Præ. Si angelus in primo instanti suæ creationis fuit bonus, constat quod diligebat Deum: diligebat etiam naturaliter seipsum. Aut ergo diligebat se & Deum propter se, & sic peccabat fruendo seipso: aut diligebat se propter Deum, quod est ex charitate conuersi in Deum, ergo oportet quod angelus in primo instanti suæ creationis, vel conuerteretur in Deum: vel auerteretur ab ipso, & sic idem quod prius.

Lib. 1. cõ. 49. tom. 2.

¶ 16 Præ. Homo fuit factus ad reparandam ruinam angelicam, vt sancti dicunt, ergo non prius homo factus est quam diabolus peccando cecidit. Sed homo videtur factus fuisse in principio creationis rerum secundum sententiam Augustini, qui ponit omnia simul fuisse creata. Ergo etiam diabolus in primo instanti suæ creationis peccauit.

¶ 17 Præ. Creatura spiritalis est virtuosior qualibet creatura corporali. Sed aliquæ creature corporales habent instantaneum motum: sicut lumen, & radius visus. Ergo multo magis angelus potuit moueri motu peccati in primo instanti suæ creationis.

Magister li. 2. sent. dist. 1. ex August. Enchirid. 29. 4. super gen. ad literam ca. 34. tom. 3.

¶ 18 Præ. Quæto aliquid est nobilius, tãto minus est otiosum: sed voluntas dicitur esse nobilior quam intellectus, quia voluntas mouet intellectum ad suum actum. Cum ergo intellectus angeli non fuerit otiosus in primo instanti suæ creationis, videtur quod nec voluntas. Et ita potuit in primo instanti suæ creationis peccare per voluntatem.

¶ 19 Præ. Angelus mensuratur æuo: sed æuum ponitur esse totum simul, ergo quodcumque peccauit angelus, peccauit in primo instanti suæ creationis.

¶ 20 Præ. Sicut aliquis peccat per liberum arbitrium, ita & meretur: sed aliqua creatura meruit in primo instanti suæ creationis, anima Christi. Ergo & diabolus potuit peccare in primo instanti suæ creationis.

¶ 21 Præ. Sicut angelus est creatura Dei: ita & anima. Sed aia pueri in primo instanti suæ creationis, subiicitur peccato, ergo pari ratione angelus potuit esse malus.

¶ 22 Præ. Sicut creatura decideret in nihil nisi manu diuina contineretur, vt Gregorius dicit: ita & decideret in peccatum rationalis creatura, nisi contineretur per gratiam. Si ergo angelus in primo instanti suæ creationis non habuit gratiam, non potuit esse quod peccaret: si autem habuit gratiam, & non fuit vsus ea, similiter peccauit.

¶ 23 Præ. Proprium simul est cum eo cuius est proprium: sed peccatum est proprium diaboli secundum illud Ioã. 8. cum loquitur mendacium ex propriis loquitur, ergo in primo instanti quo diabolus fuit creatus peccauit.

¶ 24 Præ. Sicut Aug. dicit in lib. Enchirid. malum dicitur quia nocet: nocet autem quia adimit bonum. Deus autem fecit angelum bonum in integritate suæ nature. Cum ergo nihil possit esse simul integrum & diminutum, vt quod non potuit angelus in instanti suæ creationis esse malus.

¶ 25 Præ. Quod non est deliberatum, non potest esse peccatum ad minus mortale. Sed quod est momentaneum non potest esse deliberatum, ergo non potest esse peccatum mortale. Impossibile ergo videtur, quod angelus in primo instanti suæ creationis fuerit factus malus peccando.

¶ 26 Præ. Dicendum, quod hanc questionem tractat August. 11. super Gene. ad literam, & in 11. de ciuitate Dei: in neutro tamen loco aliquid super hoc assertiue determinat, quamuis in 11. super Gene. ad literam magis videatur in hoc declinare, quod in primo instanti suæ creationis peccauerit. Et in 11. de Ciuitate Dei videtur magis declinare ad contrarium, vnde quidam moderni asserere præsumperunt, quod diabolus in primo instanti suæ creationis fuit malus, non quidem per naturam: sed per motum Libe.

¶ 27 Præ. Creatura spiritalis est virtuosior qualibet creatura corporali. Sed aliquæ creature corporales habent instantaneum motum: sicut lumen, & radius visus. Ergo multo magis angelus potuit moueri motu peccati in primo instanti suæ creationis.

¶ 28 Præ. Quæto aliquid est nobilius, tãto minus est otiosum: sed voluntas dicitur esse nobilior quam intellectus, quia voluntas mouet intellectum ad suum actum. Cum ergo intellectus angeli non fuerit otiosus in primo instanti suæ creationis, videtur quod nec voluntas. Et ita potuit in primo instanti suæ creationis peccare per voluntatem.

¶ 29 Præ. Angelus mensuratur æuo: sed æuum ponitur esse totum simul, ergo quodcumque peccauit angelus, peccauit in primo instanti suæ creationis.

¶ 30 Præ. Sicut aliquis peccat per liberum arbitrium, ita & meretur: sed aliqua creatura meruit in primo instanti suæ creationis, anima Christi. Ergo & diabolus potuit peccare in primo instanti suæ creationis.

¶ 31 Præ. Sicut angelus est creatura Dei: ita & anima. Sed aia pueri in primo instanti suæ creationis, subiicitur peccato, ergo pari ratione angelus potuit esse malus.

¶ 32 Præ. Sicut creatura decideret in nihil nisi manu diuina contineretur, vt Gregorius dicit: ita & decideret in peccatum rationalis creatura, nisi contineretur per gratiam. Si ergo angelus in primo instanti suæ creationis non habuit gratiam, non potuit esse quod peccaret: si autem habuit gratiam, & non fuit vsus ea, similiter peccauit.

¶ 33 Præ. Proprium simul est cum eo cuius est proprium: sed peccatum est proprium diaboli secundum illud Ioã. 8. cum loquitur mendacium ex propriis loquitur, ergo in primo instanti quo diabolus fuit creatus peccauit.

¶ 34 Præ. Sicut Aug. dicit in lib. Enchirid. malum dicitur quia nocet: nocet autem quia adimit bonum. Deus autem fecit angelum bonum in integritate suæ nature. Cum ergo nihil possit esse simul integrum & diminutum, vt quod non potuit angelus in instanti suæ creationis esse malus.

¶ 35 Præ. Quod non est deliberatum, non potest esse peccatum ad minus mortale. Sed quod est momentaneum non potest esse deliberatum, ergo non potest esse peccatum mortale. Impossibile ergo videtur, quod angelus in primo instanti suæ creationis fuerit factus malus peccando.

Lib. 16. moral. cap. 18.

In propos. 31. no. 3. inter opes Arist.

Enchirid. cap. 12. tom. 2.

D. 774. Et 746. Et 439.

Lib. 11. super gen. c. 16. 19. & 26. & præced. tom. 3. 11. de Ciuitate Dei ca. 13. 14. & 15. tom. 3.





secundo quia homo non obligatur ex necessitate praeccepti ad utendum gratia semper: quia praeccepta affirmatiua non obligant ad semper. Et ideo non est necessarium quod in quolibet instanti aliquis mereatur, vel peccet.

Ad 23<sup>m</sup> dicendum, quod diabolus dicitur loqui mendacium ex propriis: non quia mendacium sit naturalis proprietates eius, sed quia ea quae sunt vera non habet a seipso, sed a Deo. Quod autem falsa loquatur hoc habet a seipso, non autem a Deo.

ARTICVLVS V.

Verum liberum arbitrium in demonibus possit reuerti ad bonum post peccatum.

Quinto quaeritur, verum liberum arbitrium in demonibus possit reuerti ad bonum post peccatum. Et videtur quod sic. Dicit enim Dionysius quarto capite de Diu. nom. quod data naturalia in demonibus integra permanent post peccatum: sed ante peccatum poterat diabolus conuerti ad bonum. ergo et diabolus post peccatum poterit reuerti ad bonum.

2<sup>o</sup> Præ. Nihil immobiliter quiescit in eo quod est contra naturam, quia id quod est contra naturam per accidens se habet, ea uero, quae sunt per accidens de facili moueri possunt, quia accidens est quod adest, & abest præter subiecti corruptionem: sed peccatum est contra naturam angeli, quia ab eo quod est secundum naturam cecidit in id quod est contra naturam, ut Damasc. dicit secundo libro. ergo non potest esse, quod liberum arbitrium diaboli immobiliter perseueret in malo. Sed dicendum quod hoc conuenit diabolo ratione sui status, quia, si statim peccando amisit statum viatoris, ad quem pertinet mutari de bono in malum, & conuerso.

3<sup>o</sup> Sed contra statum viae succedit status praemii, vel poenae, quae est a Deo. Sed immobilitas in peccato non potest esse a Deo, quia Deus non est conseruator illius rei, cuius non est actor. ergo non potest esse quod immobilitas peccati conueniat angelo ratione status quem nunc habet.

4<sup>o</sup> Præ. Omne quod non inest alicui per se, oportet quod ei insit ex aliqua causa: sed immobiliter peccare non conuenit angelo secundum se. Sic enim conuenit ei secundum naturam, & sic esset naturaliter malus, quod supra improbatum est. Nec iterum conuenit ei ex aliqua causa, quia neque a Deo, neque a natura, ut probatum est, neque etiam ex propria voluntate: quia cum voluntas creaturae sit de se mutabilis non videtur quod possit immobilitatis causa existere. ergo immobiliter peccare nullo modo conuenit diabolo.

5<sup>o</sup> Præ. Augustinus dicit in libro de vera, & falsa poenitentia, si posset diabolus sperare de Deo, & culpam in se sentire, quod non inuenit in se inueniret in Dei pietate scilicet veniam sui peccati. Sed diabolus potest sperare de Deo, quia spes oritur ex fide sicut & timor. Dicitur autem Iacobi. 4. quod daemones credunt, & contremiscunt. ergo non est impossibile diabolus conseruari veniam sui peccati, & ita non immobiliter in peccatis perseuerare.

6<sup>o</sup> Præ. Si diabolus non potest sperare de Dei misericordia, aut hoc est ex parte sua, aut hoc est ex parte Dei: sed non est ex parte Dei, quia sicut Augustinus in eodem libro dicit, Omnis malitia breuis in compactione ad misericordiam Dei. Si autem dicitur quod hoc est ex parte sui, quia non potest per seipsum resurgere a peccato, pari ratione hoc conueniret cuiuslibet pec-

canti mortaliter: quia nullus potest per seipsum de peccato exire, nisi liberetur a Deo: nec tamen omnes peccantes mortaliter, irreuocabiliter perseuerant in malo. ergo diabolus non perseuerat immobiliter in malo.

7<sup>o</sup> Præ. Ista consequentia valet, possum currere si volo: ergo possum currere: sed diabolus potest conuerti ad bonum si vult, quia in ipso velle consistit conuersio. ergo diabolus potest conuerti ad bonum.

8<sup>o</sup> Præ. Si motus sit naturalis sequitur quod quies sit naturalis, quia per quam naturam aliquid mouetur ad locum etiam quiescit in loco. ergo pari ratione si motus est voluntarius, & quies voluntaria: sed diabolus voluntarie motus fuit ad malum. ergo voluntarie quiescit in malo. Non ergo ex necessitate.

9<sup>o</sup> Præ. Secundum Chrysostr. super Ioan. sicut se habet lux Solis ad aerem, ita se habet lux increata ad spirituale substantiam: sed quanto aer est purior, tanto magis potest percipere lucem Solis, angelus autem est subtilior naturae inter spirituales substantias quam anima. Cum ergo anima post peccatum possit percipere lucem gratiae, videtur quod multo fortius angelus. ergo videtur quod non immobiliter perseueret in malo.

10<sup>o</sup> Præ. Quod natura est tale, semper est tale: sed angelus naturaliter habet quod possit conuerti in bonum. ergo semper potest in bonum conuerti, sicut ante peccatum, sic & post peccatum.

11<sup>o</sup> Præ. Diabolus non reportauit commodum ex suo peccato: sed ante peccatum tenebatur conuerti in Deum. ergo etiam, & post peccatum tenetur conuerti in Deum: sed nullus tenetur ad impossibile. ergo non est impossibile diabolus conuerti ad Deum. Et sic ut videtur non immobiliter manet in peccato.

12<sup>o</sup> Præ. Quanto aliquod agens est magis in finem, tanto magis est determinatum ad vnum, sicut corpus graue, & leue magis est determinatum ad vnum motum, quam ratio quae potest in diuersa moueri: sed anima est ordine naturae iuxta angelum. Cum ergo anima non sic determinetur ad vnum quin post peccatum possit reuerti ad bonum, videtur quod multo minus angelus.

13<sup>o</sup> Præ. Inferior appetitus potest dirigi per superiorem appetitum, sicut in nobis appetitus sensitivus dirigitur per appetitum rationalem, ut dicitur in tertio de Anima: sed supra appetitum demonis est alius superior appetitus scilicet appetitus Dei, & boni angeli. ergo appetitus demonis quo tendit in malum potest in bonum dirigi.

14<sup>o</sup> Præ. Vnumquodque naturaliter conuertitur ad id quod melius est: sed diabolus intelligit bonum diuinum esse melius quam bonum suum. ergo potest in bonum diuinum conuerti. Non ergo immobiliter perseuerat in auersione a Deo, quae est malum eius.

15<sup>o</sup> Præ. Mutatio status non tollit diabolo libertatem arbitrii quae est ei naturalis. Sed libero arbitrio per se conuenit conuerti posse in bonum: quia posse peccare non est libertas arbitrii nec pars libertatis, ut Anselm. dicit. ergo mutatio status non tollit diabolo, quin possit conuerti in bonum.

16<sup>o</sup> Præ. Diabolus antequam peccaret poterat conuerti in bonum. Si autem post peccatum non potest conuerti in bonum, aut hoc est per subtractionem aliquam, aut propter additionem: sed non per subtractionem quia potentiae naturales in eis manent intactae, sicut, & cetera naturalia bona, ut Dionysius dicit

similiter etiam nec per additionem quia quod additur alicui aduenit ei secundum modum eius. Et ita cum liberum arbitrium angeli secundum se sit conuertibile, videtur quod illud quod ei additur veritabiliter inhaereat ei. Non ergo immobiliter perseuerat in malo.

17<sup>o</sup> Præ. Voluntas proportionatur intellectui a quo mouetur: sed intellectus angeli non ita intelligit vnum, quin etiam possit intelligere aliud. ergo non ita vult vnum, quin possit etiam reuerti ad aliud volendum: & ita non immobiliter perseuerat in malo.

18<sup>o</sup> Præ. Dionysius dicit quarto cap. de Diu. nom. quod daemones intelligunt, & volunt bonum: nihil autem aliud videtur requiri ad hoc quod conuertantur, nisi quod huic voluntati consentiant. ergo videtur quod possint iterato conuerti in bonum.

19<sup>o</sup> Præ. Anselm. dicit quod si in demonibus est libertas arbitrii, oportet quod sit in eis, vel quantum ad hoc quod possunt seruare rectitudinem, aut quantum ad hoc quod possunt eam deserere, aut quantum ad hoc quod possunt eam recuperare. Sed hoc non est in eis quantum ad hoc, quod possint conseruare rectitudinem, quia non habent eam: nec quantum ad hoc quod possint eam deserere, quia hoc pertinet ad posse peccare, quod non est pars libertatis. Relinquitur ergo quod sit in eis liberum arbitrium, quantum ad hoc quod est potestas recuperandi rectitudinem: & ita non immobiliter perseuerat in malo.

20<sup>o</sup> Præ. Quod aequaliter deformatur aequaliter reformari potest: sed diabolus est aequaliter deformatus, sicut & multi homines qui ex eadem causa peccant, scilicet ex malitia. ergo cum homines possint reformari, etiam daemones reformari poterunt.

21<sup>o</sup> Præ. Sicut se habet appetitus ad bonum, & malum, ita intellectus ad verum, & falsum: sed nullus intellectus est qui ita inhaereat falso quod non possit redire ad verum. ergo voluntas diaboli non ita inhaeret malo, quin possit redire ad bonum.

SEDCONTRA est, quod primo Ioannis 3. dicitur, ab initio sui peccati diabolus peccat. Quod exponit Augustinus in 11. de Ciui. Dei. dicit, quod semper peccat ab initio sui peccati.

2<sup>o</sup> Præ. Gregorius dicit 34. Moralium, Cor antiqui hostis sicut lapis indurabitur, quia nulla unquam conuersionis penitentia mollietur.

3<sup>o</sup> Præ. Angelus medius est inter Deum, & hominem: sed Deus habet liberum arbitrium inuertibile ante electionem, & post: homo autem habet ipsum uertibile ante, & post. ergo angelus medio modo se habet, ut scilicet sit uertibile ante, sed non post. nam contrarium est impossibile, ut scilicet sit uertibile post, & ante. non ergo post electionem peccati potest reuerti ad bonum.

RESPON. Dicendum, quod circa hanc quaestionem errauit Origenes existimans cuiuslibet creaturae liberum arbitrium in quolibet statu esse uertibile ad bonum & ad malum. unde putauit etiam daemones quandoque per liberum arbitrium posse redire ad bonum, & per diuinam misericordiam veniam consequi peccatorum: sed Augustinus dicit vigesimoprimo de Ciuitate Dei, Origenes propter hoc & propter alia nonnulla reprobauit ecclesia, quia ex hoc quod misericors videbatur, defecit faciendo sanctis veras miseras, quibus poenas luere, & falsas beatitudines, in quibus verum ac securum, hoc est sine timore certum sempiternumque boni gaudium non haberent, ponebat enim eadem ratione quod, & boni angeli, & homines quandoque possent per liberum arbitrium peccare, & ita a beatitudi-

ne decidere, quod manifeste contrariatur sententia Domini dicentis. Ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam. Considerandum est autem, quod hic Origenis error ex hoc prouenit, quod non recte considerauit quid per se pertineret ad liberi arbitrii potestatem, sine qua homo in nullo statu inuenitur. Est ergo considerandum, quod ad rationem liberi arbitrii pertinet quod in diuersa possit. Unde res cognitione carentes, quarum actiones sunt determinatae ad vnum, nihil agunt suo arbitrio. Animalia uero irrationalia agunt quidem arbitrio, sed non libero: quia iudicium, quo aliquid prosequuntur vel fugiunt, est in eis determinatum a natura, ita ut ipsum praeterire non possint, sicut ouis non potest non fugere lupum visum: sed omne illud, quod habet intellectum, & rationem, agit libero arbitrio, in quantum scilicet arbitrii eius, quo agit, consequitur apprehensionem intellectus, vel rationis, quae se habet ad multa, & ideo, sicut dictum est, ad rationem Lib. arbi. pertinet quod in diuersis possit: sed ista diuersitas potest attendi tripliciter. Vno modo secundum differentiam rerum, quae eliguntur propter finem. nam unicuique naturaliter conuenit vnus finis, quem naturali necessitate appetit, quia natura semper tendit ad vnum: sed quia ad vnum finem multa possunt ordinari, appetitus intellectualis vel rationalis naturae potest tendere in diuersa, eligendo ea quae sunt ad finem, & hoc modo Deus tanquam proprium finem naturaliter vult suam bonitatem, nec potest non uelle eam. Sed quia ad bonitatem eius ordinari possunt diuersi modi & ordines rerum, voluntas eius non sic fertur ad vnum in suis effectibus, quin quantum est de se possit ferri in aliud, & secundum hoc competit Deo libertas arbitrii. Similiter, & angelus, & homo habent finem naturaliter sibi praestitutum beatitudinis: unde naturaliter appetit eam, nec possunt uelle miseriam, ut An. dicit. 8. de Tri. Sed quia ad beatitudinem diuersa possunt ordinari, in eligendo ea, quae sunt ad finem, potest voluntas tam hominis quam angeli boni, vel mali in diuersa ferri. Secunda autem diuersitas, in quam liberum arbitrium potest, attenditur secundum differentiam boni, & mali: sed ista diuersitas non per se pertinet ad potestatem liberi arbitrii, sed per accidens se habet ad eam in quantum inuenitur in natura deficere potenti. Cum enim voluntas de se ordinetur in bonum, sicut in proprium obiectum, quod in malum tendat, non potest contingere nisi ex hoc quod malum apprehenditur sub ratione boni, quod pertinet ad defectum intellectus, vel rationis, unde causatur libertas arbitrii: non autem pertinet ad rationem alicuius potentiae quod deficiat in suo actu: sicut non pertinet ad rationem visus potentiae quod aliquis obscure videat. Et ideo nihil prohibet inueniri lib. arb. quod ita tendit in bonum, quod nullo modo potest tendere in malum, vel ex natura sicut in Deo, vel ex perfectione gratiae, sicut in hominibus, & angelis beatis. Secunda autem diuersitas, in quam Lib. arb. potest, attenditur secundum differentiam mutationis, quae quidem non consistit in hoc, quod aliquis diuersa velit. Nam, & ipse Deus vult ut diuersa fiant secundum quod conuenit diuersis temporibus, & personis: sed mutatio Liberi arbitrii consistit in hoc quod aliquis illud idem, & pro tempore non velit, quod prius uolebat, aut uelit quod prius non lebat, & haec diuersitas non per se pertinet ad rationem Lib. arb. sed accidit ei secundum conditionem naturae mutabilis. Sicut non est de ratione visus potentiae, quod

in isto arti. parum ante haec uerba.

li. 13. c. 3. in fi. & c. 4. to. 3.

Ca. 4. p. 4. a medio illi.

li. 2. ortho. fidei cap. 4.

ar. 2. huius qu.

cap. 5. declinando ad finem tom. 4

In li. de oe. 1. a. & falsa poenitent. c. 3. tom. 4

Cap. 4. p. 4. a medio.

in li. de lib. arb. cap. 3

li. 11. ca. 1. 5. circa mediū

li. 3. c. 3. a. medio illi

3. de act. eo. 57. 101

in lib. de ber. arb. 1. in medio & in fine lius.

li. 12. c. 17. tomo 5

Cap. 4. p. 4. a medio.



quòd diuersimode videat: sed hoc contingit quandoque propter diuersam dispositionem videntis, cuius oculus quandoque est purus, quandoque autem turbatus. Et similiter etiam mutabilitas, seu diuersitas liberi arbitrij non est de ratione eius: sed accidit ei in quantum est in natura mutabili. Mutatur enim in nobis liberum arbitrium ex causa intrinseca, & ex causa extrinseca. Ex causa quidem intrinseca, vel propter rationem: puta cum quis aliquid prius nesciebat, quod postea cognoscit, vel propter ipsum appetitum, qui quandoque sic est dispositus per passionem, vel habitum, vt tendat in aliquid sicut in sibi conueniens, quod cessante passione vel habitu sibi conueniens non est. Ex causa vero extrinseca, puta cum Deus immutat uoluntatem hominis per gratiam de malo in bonum, secundum illud Proverb. 21. Cor regum in manu Dei, & quocumque uoluerit uertet illud. hæc autem duplex causa cessat in angelis post primam electionem. Et primo quidem naturaliter in his, quæ ad ordinem naturæ pertinent immutabiliter se habent: quia mutatio est existentis in potentia, vt dicitur in 3. Physic. hoc autem ad naturam angelicam pertinet, vt actu habeant notitiam omnium, quæ naturaliter scire possunt. Sicut nos naturaliter actu habemus notitiam primorum principiorum, ex quibus procedimus ratiocinando ad acquirendam cognitionem conclusionum: quæ in Angelis non contingit, quia in ipsis principiis intuentur omnes conclusiones, quæ ad naturalem eorum cognitionem pertinent. Et ideo sicut immobilitate nos habemus in cognitione primorum principiorum, ita intellectus eorum immobilitate se habet circa omnia, quæ naturaliter cognoscit. Et quia uoluntas proportionatur intellectui, consequens est quæ etiam uoluntas eorum naturaliter sit immutabilis circa ea, quæ ad ordinem naturæ pertinent. Verum est autem, quod sunt in potentia respectu motus in supernaturalia, siue per conuersionem, siue per auersionem. vnde hæc sola mutatio in eis esse potest, vt de gradu nature ipsorum moueantur in id quod est supra naturam conuertendo se, vel auertendo: sed quia omne quod aduenit alicui, aduenit ei secundum modum suæ naturæ, consequens est vt immobiliter angeli perseuerent, uel in auersione, uel in conuersione respectu supernaturalis boni. Ex parte uero extrinseca immutabiles sunt, uel in bono, uel in malo post primam electionem, quia tunc finitur in eis status uiatoris: unde non pertinet ad rationem diuinæ sapientiæ, vt ulterius demonibus gratia infundatur, per quam reuocentur a malo primæ auersionis, in qua immobiliter perseuerant. Et ideo quamuis diuersa eligat per liberum arbitrium, in omnibus tamen peccant: quia in omni eorum electione permanet uis primæ electionis ipsorum.

**A D PRIMVM** ergo dicendum, quod bona naturalia in angelis sunt integra quantum pertinet ad naturæ ordinem: sunt tamen corrupta, vel deprauata seu diminuta per comparisonem ad capacitatem gratiæ, uel gloriæ.

**A D 2<sup>m</sup>** dicendum, quod peccatum est contra naturam non secundum id quod peccans appetit: sed secundum inordinationem ex qua habet rationem mali. Et ideo nihil prohibet quod peccator immobiliter perseueret in eo, quod peccando appetit.

**A D 3<sup>m</sup>** dicendum, quod Deus est causa angelorum, in quo sunt obstinati in malo non quidem sicut causando, vel conseruando malitiam: sed sicut non impediendo gratiam. Sic enim dicitur aliquos indurare

secundum illud Rom. 9. Cuius uult miseretur, & quæ uult indurat.

**A D 4<sup>m</sup>** dicendum, quod immobiliter permanere in malo, non conuenit diabolo ex una causa: sed ex duabus. Nam esse in malo competit ei ex propria uoluntate: sed immobiliter inhære ei ad quod uoluntas applicatur, conuenit ei ex propria natura.

**A D 5<sup>m</sup>** dicendum, quod diabolus non potest in se proprie loquendo culpam sentire, ita scilicet quod apprehendat, & refugiat quasi malum culpæ suum peccatum: quia hoc pertinere ad mutationem liberi arbitrij. Et per consequens non potest sperare ex diuina misericordia ueniam, quasi de culpa.

**A D 6<sup>m</sup>** dicendum, quod diabolus non solum non potest per seipsum resurgere a peccato, sicut nec homo: sed ulterius secundum modum naturæ suæ competit ei, vt immobiliter inhæreat ei quod per propriam uoluntatem elegit. Et ideo peccatum eius est magis irremediabile, quam peccatum hominis.

**A D 7<sup>m</sup>** dicendum, quod cum dico possum currere si uolo, antecedens est possibile, & ideo consequens est possibile: sed cum dico diabolus potest reuerti ad bonum si uult, antecedens est impossibile, ut ex dictis patet. vnde non est similis ratio.

**A D 8<sup>m</sup>** dicendum, quod sicut motus auersionis a Deo fuit in diabolo uoluntarius: ita etiam, & quies in eo quod uoluit est uoluntaria. Nam uoluntarie perseuerat in malo: sed tamen uoluntas eius in hoc immutabiliter manet, ratione iam dicta.

**A D 9<sup>m</sup>** dicendum, quod a luce increata substantia spiritalis illuminatur dupliciter, vno modo lumine naturali, & sic Angelus bonus, uel malus magis illuminatur quam anima: alio modo lumine gratiæ, & sic malus Angelus minus est capax huius illuminationis propter impedimentum gratiæ, quæ immobiliter in eis manet, vt dictum est.

**A D 10<sup>m</sup>** dicendum, quod liberum arbitrium diaboli non est naturaliter uertibile, quantum ad naturalia sua: sed solum habet uertibilitatem respectu supernaturalium, ad quæ potest conuerti, uel ab eis auerti: quod cum fecerit, immutabiliter in hoc perseuerat, sicut dictum est.

**A D 11<sup>m</sup>** dicendum, quod sicut ebrius tenetur non peccare, non quidem considerato presenti statu: sed considerata ebrietatis uoluntaria causa, secundum quam imputatur ei aliquid ad culpam: ita etiam potest intelligi quod diabolus tenetur conuerti ad Deum: quamuis hoc ei sit impossibile secundum presentem statum, quia in hunc statum ex uoluntaria causa deuenit.

**A D 12<sup>m</sup>** dicendum, quod illud quod est magis infimum est magis determinatum ad unum secundum obiecta, quia uirtus superior ad plura se extendit: sed tamen illud quod est supremum ratione immutabilitatis est magis determinatum ad unum. Et hoc modo liberum arbitrium diaboli est determinatum ad malum.

**A D 13<sup>m</sup>** dicendum, quod mouere uoluntatem solus Deus potest, qui etiam secundum absolutam potentiam posset mutare uoluntatem demonis in bonum: sed tamen hoc non congruit naturæ ipsius, vt dictum est. vnde non est simile de appetitu sensitiuo, qui secundum naturam mutabilis est.

**A D 14<sup>m</sup>** dicendum, quod diabolus bonum diuinum secundum quod est fons omnis naturalis boni intelligit esse melius quam bonum proprium: non autem scdm quod est proprium principij boni gratuiti: quia adhuc manet in prima peruersitate, qua summam beatitudinem

titudinem per naturalem uirtutem uoluit obtinere.

**A D 15<sup>m</sup>** dicendum, quod per mutationem status non amittit liberum arbitrium demon, quin in bonum connaturale possit ferri: amittit tamen quod non possit in bonum gratiæ.

**A D 16<sup>m</sup>** dicendum, quod immobilitas diaboli in malo causatur proprie per adhesionem, quæ habet rationem appositionis. Et ex hoc ipso quod adhæret alicui secundum modum suæ naturæ, magis sequitur quod immobiliter inhæreat, quam quod uertibiliter.

**A D 17<sup>m</sup>** dicendum, quod appetitus diaboli potest quidem diuersa appetere, vt dictum est, sed tamen in omnibus quæ appetit, in malo immobiliter perseuerat.

**In corp. ar.** vt ex dictis patet.

**A D 18<sup>m</sup>** dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione, & uoluntate naturalis boni. Nunc autem loquimur de bono gratuito, & de malo culpæ, quod ei opposit.

**A D 19<sup>m</sup>** dicendum, quod diabolus habet libertatem seruandi rectitudinem si eam haberet. Nam vt Anselmus dicit in eodem libro, liberum arbitrium semper habet potestatem seruandi rectitudinem, & cum habet, & cum non habet eam. Sicut cum quis habet potestatem seruandi pecuniam si haberet, haberet etiam si non habet.

**A D 20<sup>m</sup>** dicendum, quod quamuis aliquem hominem contingat ex eadem causa peccare ex qua diabolus peccauit, non tamen propter hoc omnino similiter deformatur: sed diabolus immobiliter, homo autem mutabiliter secundum conuenientiam suæ naturæ.

**A D 21<sup>m</sup>** dicendum, quod sicut diabolus immobiliter perseuerat in malo, cui inhæret, ita etiam immobiliter perseuerat in falso, cui assentiret.

**ARTICVLVS. VI.**

**Utrum intellectus diaboli post peccatum sit obtenebratus, ut in eum possit cadere error uel deceptio.**

**S**EXTO queritur utrum intellectus diaboli post peccatum sit obtenebratus, ut in eum possit cadere error, uel deceptio. Et uidetur quod sic. Dicitur enim de Leuiathan, per quem diabolus intelligitur. Existimabit abyssum quasi senescentem. Quod exponens Greg. in 34. Moral. dicit. Abyssum senescere existimat, qui terminari quandoque in suppliciis supernam animaduersionem putat: hoc autem est falsum. ergo in diabolo cadit falsa, uel erronea opinio.

**¶ 1<sup>a</sup> Præt.** Quicumque dubitat, potest errare: sed diabolus quandoque dubitat, vt patet per hoc quod ipse dicitur Matt. 4. Si filius Dei es dic vt lapides isti panes fiant. ergo diabolus potest errare. Sed dicendum quod diabolus errare potest quantum ad cognitionem gratuitam, non autem quantum ad cognitionem naturalem.

**¶ 2<sup>a</sup> Præt.** Sicut dicit Dionysius dicit. 4. cap. de Diu. no. Data ipsis, scilicet demonibus naturalia bona, nequaquam mutata esse dicimus: sed sunt integra, & splēdidissima quamuis ipsi non uideant claudentes suas inspectiuas boni uirtutes: sed ille qui non uidet ex hoc quod suum visum claudit potest decipi, uel errare. ergo diabolus potest errare, etiam circa sua naturalia.

**¶ 3<sup>a</sup> Præt.** Vbi cumque potest inueniri potentia sine actu, ibi potest esse malum, vt patet per Philo. in 9. Metaphysicorum: sed in intellectu angelico etiam quantum ad naturalem cognitionem potest esse potentia sine actu. Non enim simul actu considerant omnia ad quæ eorum naturalis cognitio se extendit, alioquin non mutarentur per tempora, vt Augustinus dicit in octauo super Genes. ad litteram. Ergo in intellectu angeli potest esse

**A** malum: sed malum intellectus est falsum, vt dicitur in 6. Ethicorum, ergo quauis diabolus sit naturæ in tege, nihil prohibet in intellectu eius inueniri falsam opinionem.

**¶ 5<sup>a</sup> Præt.** Voluntas diaboli potuit deficere per peccatum, quia est ex nihilo, vt patet per August. 12. de Ciuitate Dei: sed similiter intellectus eius est ex nihilo, ergo pari ratione potest deficere per errorem.

**¶ 6<sup>a</sup> Præt.** Peccatum excludit a beatitudine: sed beatitudo magis pertinet ad intellectum quam ad uoluntatem, secundum illud Ioa. 17. Hæc est uita æterna vt cognoscant te Deum, &c. Cum ergo per peccatum sit deprauata uoluntas diaboli, in tantum ut semper permaneat in peccato, multo magis sic est deprauatus intellectus eius, ut semper permaneat in errore.

**¶ 7<sup>a</sup> Præt.** Anselm. probat in lib. de Virtute, quod est una sola ueritas scilicet increata, vt August. etiam dicit quod omnia uidentur in lumine diuino: sed demones sunt elogati a participatione Dei secundum illud 2. ad Corin. 6. Quæ conuentio lucis ad tenebras? ergo demones nullam ueritatem cognoscere possunt.

**¶ 8<sup>a</sup> Præt.** Super illud Iob. 15. Factus est ut nullum timeret, dicit Gregorius in 34. Moralium de diabolo, quod appetitum celsitudinis uertit in rigorem mentis, ut iam per duritiam se male esse non sentiat, qui per gloriam præesse quarebat. Sed constat quod male est ei. ergo habet de seipso falsam opinionem.

**¶ 9<sup>a</sup> Præt.** Quicumque opinatur falsum quod prius opinabatur uerum, quandoque errat: sed hoc conuenit diabolo, quia super illud, Sedente eo pro tribunali misit ad eum vxor eius, &c. dicit glossa. Nunc demum diabolus intelligens per Christum se spolia sua amissurum, sicut primum per mulierem mortem intulerat, ita modo per mulierem uult Christum de manibus Iudæorum liberare, ne per eius mortem, mortis amittat imperium. Ex quo uidetur quod aliquando ei uidebatur sibi expediens, quod Christus moreretur dum mortem eius procurabat, postmodum autem fuit ei uisum quod hoc non expediret suo dominio. ergo uidetur quod aliquando habuerit falsam opinionem.

**¶ 10<sup>a</sup> Præt.** Augustinus dicit in libro de Vera religione. Cauendi sunt inferiores inferi, id est, post hanc uitam penæ grauiore, ubi nulla potest esse commemoratio ueritatis, quia nulla ratiocinatio. Et hoc ideo, quia non perfundit lumen uerum, quod illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum: sed in statu illorum inferorum sunt demones, ergo ipsi nullam ueritatem cognoscunt, nec est in eis aliqua ratiocinatio.

**¶ 11<sup>a</sup> Præt.** Sicut se habet uera cognitio ad rectum appetitum, ita se habet falsa cognitio ad peruersum appetitum: sed non potest esse rectus appetitus nisi præcedat uera cognitio, ergo per uersum appetitum semper præcedit falsa cognitio: sed in demonibus semper est peruersus appetitus. ergo in eis est falsa cognitio.

**¶ 12<sup>a</sup> Præt.** Super illud Lucæ decimo, Plagis impositis abierunt semiuuo relicto, dicit quedam glossa, quod homo uulneratur per peccatum in naturalibus: sed illud reformatur in homine gratia, quod per peccatum uulneratur. Cum ergo gratia reformet totam imaginem sub qua comprehenditur non solum uoluntas, sed et intellectus, uidetur quod per peccatum demonis fuerit uulneratus eius intellectus, etiam quantum ad naturalem cognitionem. Et ita uidetur quod etiam in naturali cognitione eius, possit esse error, & deceptio.

**¶ 13<sup>a</sup> Præt.** Dionysius dicit. 4. cap. de Diuinis nominibus, quod nullus ad malum aspiciens operatur: sed id quod operatur est malum, ergo decipitur in sua existimatione.

**¶ 14<sup>a</sup> Præt.**

L. 4. c. 6. & 23. 10. A

D. 148.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

Cap. 4. p. 4. a medio.

D. 447.

In corp.

Lib. 8. cap. 20. 21. 22. 23. 24.

6. met. tex. 8. tom 3

li. 12. c. 6. & 7. tom 5

In dialleo. ueritate ca. 11. in li. de spiritu, & anima c. 12

li. 34. ca. 13. circa finem

Matt. 27. Glossa. ordinaria ibi.

cap. 52. non procul a fine. tom. 1

glossa ordinaria ibi. in moral.

Ca. 4. p. 4. non procul a principio.

**¶ 14 Præt.** Aug. dicit in lib. de Vera religione, Ille angelus magis seipsum quam Deum diligendo subditus ei esse noluit, & intumuit per superbiam, & a summa de-  
**centia** defecit per peccatum, scilicet lapsus, & ob hoc minus est, quia eo quod minus erat frui voluit: quia magis voluit suam potentiam frui quam Dei. sed in hoc ipso quod suae naturae, & virtuti peruersae inhaesit, & per hoc quod incipit minus esse, videtur ab ordine suorum naturalium defecisse, ergo, & circa cognitionem naturalem potest in ipsum cadere falsitas siue deceptio.  
**¶ 15 Præt.** Gregorius dicit in pastoralis, quod menti furor ebriae peruersum videtur esse quod rectum est: sed mens diaboli est furor ebriae. Dicit enim Dionysius quarto cap. de Diuinis nominibus, quod malum demōis est furor irascibilis, ergo peruersum putat omne quod rectum est, & ita in sua opinione decipitur.  
**¶ 16 Præt.** Vniuersalis cognitio in nobis est deceptio-  
**nis principium**, sicut cum considerantes lilii albedinem, quae sibi, & multis aliis est communis, decipi-  
**mur existimantes** quod est album esse lilium: sed angeli cognoscunt per formas vniuersales, & tanto magis quanto sunt superiores. Cum ergo Lucifer fuerit supremus inter angelos, & per consequens habeat formas maxime vniuersales, vñ quae maxime possit decipi.  
**¶ 17 Præt.** Simplex ad quod se conuertit totum se conuertit, ergo pari ratione a quo se auertit totum se auertit: sed diabolus est simplex secundum suam essentiam, ergo cum sit auersus a Deo, videtur quod totaliter sit ab eo auersus scilicet etiam quantum ad affectionem, & quantum ad cognitionem, ergo videtur quod eius cognitio totaliter a veritate deficiat, cum Deus veritas sit.  
**¶ 18 Præt.** Super illud, 2. ad Corin. 6. Quae comparatio Christi ad Belial, dicit glossa, quod diabolus omnia facit male, sed ipsum intelligere est quoddam agere, ergo videtur, quod diabolus male se habeat etiam in intelligendo. Et ita videtur, quod in eius intellectu cadat falsa opinio.  
**S E D C O N T R A** est, quod Dionysius dicit septimo cap. de Diuinis nominibus, quod angeli sunt simplices intellectus: sed in simplici intelligentia, etiam humana, non potest esse falsum, ergo multo minus in cognitione angelica: sed diabolus est angelicae naturae, ergo in eius cognitione non cadit falsitas.  
**¶ 2 Præt.** In daemōibus cum sint substantiae incorporeae non est cognitio, nisi intellectiua: sed intellectus semper est rectus, vt Philosophus dicit in tertio de Anima, & Augustinus etiam probat in libro, 8. 3. quaestionum, quod nullus falsum intelligit, ergo videtur quod in cognitione daemōnū non possit esse deceptio quantum ad cognitionem. Sed dicendum quod in cognitione daemōnū non potest esse deceptio, quantum ad cognitionem naturalem: sed solum quantum ad cognitionem gratuitam.  
**¶ 3 Sed cont.** Cognitio gratuita praecipue refertur ad Deum, secundum quod excedit naturalem cognitionem creaturae: sed sicut Philo. probat in nono Metaphysicorum, in cognitione substantiarum simplicium quae super nos sunt, non potest esse falsum, sed est ibi defectus solum in non attingendo, ergo circa cognitionem gratuitam non potest esse aliqua falsa opinio in daemōnibus, sed solum deficiunt in cognoscendo.  
**¶ 4 Præt.** Omne quod aduenit alicui aduenit secundum modum suae naturae, vt dicitur in libro de Causis, Si ergo demones secundum suam naturalem cognitionem non possunt errare, videtur quod nec etiam circa cognitionem gratuitam, quae eis superuenit, errare possunt. Item dicendum quod daemones possunt errare circa cognitionem affectiuam.

**¶ 5 Sed con.** cognitio angelica excedit omnem humanam cognitionem: sed aliqua vis cognoscitiua est in homine, quae non errat etiam in peccatore, scilicet synderesis, ergo videtur quod multo fortius cognitio angeli peccantis sit absque errore.  
**¶ 6 Præt.** Daemon ex libero arbitrio peccauit, quod est facultas voluntatis, & rationis: sed ratio, & voluntas referuntur ad diuersa obiecta. Nam voluntas respicit bonum, ratio autem verum, ergo nihil prohibet voluntatem diaboli esse deficientem circa bonum, ita tamen quod intellectus eius non sit deficiens circa verum.  
**¶ 7 Præt.** Nihil corrumpitur, vel diminuitur, nisi per suum oppositum. Sed peccatum non opponitur naturae, ergo videtur quod neque corrumpatur, neque diminuat bonum naturae: sed naturalis cognitio non patitur errorem, ergo videtur quod nec etiam post peccatum possit in eo esse error.  
**¶ 8 Præt.** Greg. dicit in quarto Dialogo, quod anima a corpore eleuata cognoscit verum sine errore: sed magis eleuatur a corpore angelus et malus quam anima, ergo videtur quod multo minus in malis angelis possit cadere error.  
**R E S P O N D.** Dicendum, quod falsa opinio est quadam defectiua operatio intellectus, sicut partus monstruosus est quadam defectiua operatio naturae, vnde Philo. dicit in sexto Ethicorum, quod malum intellectus est falsum. Defectiua autem operatio semper procedit ex defectu alicuius principii: sicut ex aliquo defectu feminis procedit monstruositas partus, vt dicitur in secundo Physicorum. Vnde necesse est, quod omnis falsa aestimatio procedat ex defectu alicuius principii cognoscendi: sicut in nobis falsa opinio accidit plerumque ex indebita ratiocinatione. Nihil autem potest deficere quantum ad id, ad quod semper est in actu secundum suam naturam: sed in eo aliquid deficere potest respectu cuius est in potentia, nam id quod est in potentia, potest subici, & perfectioni, & priuationi. Actus autem opponitur priuationi, ad quam pertinet omnis defectus. Sicut autem supra dictum est, angelus secundum conditionem suae naturae actu habet perfectam notitiam omnium eorum, ad quae vis sua cognoscitiua naturaliter se extendit: non enim discurrit a principis ad conclusiones, sed statim in ipsis principis notis conclusiones videt. Alioquin si actu habens principiorum notitiam in potentia conclusiones cognosceret, oporteret ipsum, sicut & nos per rationem discursum per principia notitiam conclusionum acquirere, cuius contrarium patet per Dionysium septimo capite de diuinis nominibus. Sicut ergo nobis non potest inesse falsa opinio, circa prima principia naturaliter nobis nota: ita nec angelo potest inesse falsa opinio circa quae cumque, quae naturali eius cognitioni subsunt. Et quia peccando diabolus proprietatem naturae suae non amisit, sed data naturalia in eis manent integra, & splendidi-  
**ssima**, vt Dionysius dicit quarto capite de Diuinis nominibus, consequens est quod nec diabolus falsam opinionem habere possit in his, quae pertinent ad eius naturalem cognitionem. Quamuis autem mens eius sit in actu respectu eorum, quae naturaliter cognoscere potest: est tamen in potentia respectu eorum, quae suam naturalem cognitionem excedunt, & ad ea cognoscenda indiget superiori lumine illustrari. Sicut, n. virtus actiua, quanto est superior, tanto in plura agenda se potest extendere: ita virtus cognoscitiua, quae est altior, ad plura cognoscenda se extendit: vnde necesse est, quod respectu eorum, in quibus superior intellectus inferioris excedit, inferior intellectus sit quasi in potentia indigens perfici per superiores. Sic er-

go respectu eorum, quae sunt in diuina cognitione, omnis intellectus angelicus est in potentia, indigens illustrari ad ea cognoscenda quodam supernaturali lumine, quod est lumen gratiae diuinae, & sic respectu huius cognitionis gratiuae potest in quolibet aliquis defectus existere: aliter tamen & aliter. Nam in bono angelo potest quidem respectu huiusmodi cognoscibilium esse defectus, sed simplicis negationis, secundum quod Dionysius dicit 7. cap. Ecclesiast. hierar. quod a neccietia purgantur, non autem potest in eis esse defectus falsae opinionis: quia cum voluntas eorum sit ordinata, non applicat suum intellectum ad iudicandum de illis, quae cognitionem eorum excedunt: sed in malis angelis propter inordinatam & superbam voluntatem, potest esse respectu huiusmodi cognoscibilium etiam defectus falsae opinionis, in quantum exhibent praesumptuose suum intellectum ad iudicandum de his, quae eos excedunt. Et haec quidem falsitas respectu huiusmodi cognoscibilium potest in eis esse speculatiue, in quantum scilicet absolute in falsum iudicium prorumpunt, & praetere sine affectiue, in quantum falso existimant aliquid esse appetendum, vel agendum in ordine ad praedicta cognoscibilia.  
**A D P R I M V M** ergo dicendum, quod interminabilis diuiniae animaduersionis pertinet ad cognitionem gratuitam: quia ratio diuinorum iudiciorum excedit omnem naturalem cognitionem creaturae secundum illud Psalm. 35. Iudicia tua abyssus multa. Non tamen diabolus ignorat interminabilitatem sui supplicij: hoc enim diminueret eius miseriam. Sicut enim ad augmentum felicitatis bonorum, pertinet securitas de perpetuitate gloriae: ita ad augmentum miseriae damnatorum pertinet certitudo de interminabilitate miseriae, vnde dicendum est, quod dicitur diabolus existimare abyssum senescentem, sicut Gregorius ibidem exponit: quia opinione terminabilitatis poenarum mentibus hominum ingerit in hoc mundo, vt minus peccare formident.  
**A D 2<sup>m</sup>** dicendum, quod illa dubitatio diaboli fuit de mysterio incarnationis, quod excedit naturalem cognitionem etiam angelorum.  
**A D 3<sup>m</sup>** dicendum, quod daemones dicuntur non videre sua naturalia, non quia ea absolute videant, alioquin nihil cognoscere possent, quia vt dicitur in lib. de Causis, Intelligentia intelligit omnia alia intelligendo essentiam suam: sed non videt ea in ordine ad bona gratuita, a quibus considerandis auertit suam intentionem, solis suis naturalibus finaliter inhaerens.  
**A D 4<sup>m</sup>** dicendum, quod habere notitiam in actu dicitur dupliciter. Vno modo, quantum ad actualem considerationem, & sic non intelligitur quod angelus habeat actualem notitiam omnium, ad quae sua naturalis cognitio se extendit. Alio modo, quantum ad habitualement notitiam, quia vt dicitur 2. de Anima, & in 8. Phys. aliter dicitur aliquis esse potentia sciens ante addiscere, quando scilicet nondum habet habitum scientiae, & aliter ante considerare. Et hoc modo, angelus habet actualem notitiam respectu omnium, quae naturaliter cognoscere potest, & istud sufficit ad repellendam falsitatem contrariam. Non enim nos semper actu consideramus principia, sed ipse habitus principiorum sufficit ad repellendum omnem contrarium errorem cum ipsa.  
**A D 5<sup>m</sup>** dicendum, quod ex hoc quod aliquid est ex nihilo, sequitur quod sit secundum aliquid vertibile, non tamen oportet quod sit vertibile quantum ad em-

nia. Corpora quidem caelestia mutabilia sunt secundum locum, sed non secundum substantiam. Et similiter intellectus angeli ex hoc, quod est ex nihilo potest deficere circa supernaturalia, non autem circa naturalem cognitionem: quia etiam voluntas angeli circa huiusmodi potest peccare, vt supra habitum est.  
**A D 6<sup>m</sup>** dicendum, quod beatus doctus actiua consistit in intellectu a ad quae pertinet visio Dei, magis quam in voluntate ad quam pertinet delectatio: quia delectatio consequitur operationem sicut causam, & adiungitur ei, sicut quaedam superueniens perfectio, vnde Philosophus dicit in 10. Eth. quod delectatio perficit operationem, sicut decor iuuentutem: sed appetere finem & mouere in ipsum praecipue conuenit voluntati. Et hoc impeditur per peccatum. Et ideo peccatum magis respicit voluntatem, quam intellectum.  
**A D 7<sup>m</sup>** dicendum, quod daemones elogati sunt a participatio-  
**ne diuinae veritatis, & diuini luminis, sicut quod participatur per gratiam, non autem sicut quod participatur per naturam.**  
**A D 8<sup>m</sup>** dicendum, quod diabolus non sentit se esse male, quia culpam suam non apprehendit vt malum: sed adhuc obstinata mente perseverat in malo, vnde pertinet ad falsitatem praetere seu affectiuae cognitionis.  
**A D 9<sup>m</sup>** dicendum, quod effectus passionis Christi pertinet ad supernaturalem cognitionem, circa quam diabolus errare potuit.  
**A D 10<sup>m</sup>** dicendum, quod cum dicitur quod apud inferos non est commemoratio veritatis, non est intelligendum quasi nullam veritatem cognoscant, alioquin non cognoscerent se actus peccatorum perpetrasse, & sic excluderetur vermis conscientiae: sed est intelligendum quod non sunt in statu acquirendi cognitionem veritatis, per quam intellectus eorum perficiatur.  
**A D 11<sup>m</sup>** dicendum, quod secundum Dionysium, 4. c. de diu. no. bonum causatur ex tota & integra causa: malum autem ex singularibus defectibus. Et ideo plura requiruntur ad bonum quam ad malum. vnde non sequitur si ad rectitudinem appetitus requiritur vera cognitio intellectus, quod peruersitas appetitus non possit esse sine falsitate cognitionis. Quamuis etiam dici possit, quod & appetitus possit esse rectus aliqua falsa cognitione praecedente, puta, cum aliquis exhibet honorem paternum ei, quem falso putat patrem. Et similiter appetitus peruersus semper est cum aliqua falsitate praetere cognitionis.  
**A D 12<sup>m</sup>** dicendum, quod culpa vulnerat hominem in naturalibus, quantum ad capacitatem gratuitorum: non autem ita quod adimat aliquid de essentia naturae, & sic non sequitur quod intellectus eius erret, nisi circa gratuita.  
**A D 13<sup>m</sup>** dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione practica vel affectiua, secundum quam aliquis aspiciens ad bonum eligit malum.  
**A D 14<sup>m</sup>** dicendum, quod in hoc quod diabolus sibi magis inhaesit per amorem quam Deo, peccauit circa ordinem naturalium ad gratuita: quia non retulit amorem suae naturae in Deum. Et hoc etiam dicitur minus esse, in quantum priuatus est esse gratuito.  
**A D 15<sup>m</sup>** dicendum, quod furor de diabolo dicitur metaphorice, & ex talibus locutionibus non trahitur conueniens argumentatio: tamen etiam potest dici, quod hoc etiam pertinet ad practicum cognitionem.  
**A D 16<sup>m</sup>** dicendum, quod vniuersalis cognitio dicitur esse in angelis, non quia cognoscant solam naturam vniuersalem rectam, per quem modum vniuersalis cognitio est in nobis deceptionis causa: sed dicitur cognitio eorum esse vniuersalis, in quantum vniuersali-  
**ter**

Cap. 7. ante mediū illi.

Li. 3. cō. 51. com. 2. ex qua. 32. tom. 4.

Li. 9. cō. 22. tom. 3.

in propo. 10. circa finem tom. 3. inter opera Arist.

Cap. 7. ante mediū illi.

Li. 4. cō. 1. tom. 1.

Li. 4. cō. 1. tom. 1.

Li. 4. cō. 1. tom. 1.

Ar. 7. huius quæst.

D. 271.

Lib. ro. c. 4. a med. co. 5.

Cap. 4. p. 4. a medio.

D. 241.



ter ad multa cognoscibilia se extendit, de quibus prof...

D. 339.

D. 125.

D. 142.

Ex qu. 33. tom. 4.

A D 17<sup>m</sup> Dicendum, q angelus est simplex in effentia, sed multiplex in virtute, in quantum...

A D 18<sup>m</sup> Dicendum, q diabolus omnia male agit quantum ad ea, quae agit ex libero arbitrio...

A D PRIMVM autē qd in contrariū obijetur dicendū, q angelus habet simplicē intellectū quantum ad hoc, q sicut non intelligit veritatē...

A D 2<sup>m</sup> Dicendum, quod intellectus semper dē esse redū in intelligēdo, quia vt August. dicit in lib. 83...

A D 3<sup>m</sup> dicēdū, q circa ipsam essentia diuinā nō pōt dēmo deficere nisi in nō attingendo...

A D 4<sup>m</sup> dicendū, quod modus intelligendi ipsius dēmonis conformatur substantiē suē...

A D 5<sup>m</sup> dicendū, q syndereis est cognoscitiua vniuersalium principiorum operabilium...

A D 6<sup>m</sup> Dicendum, q voluntas non mouetur a bono, nisi in quantum est apprehensum...

A D 7<sup>m</sup> dicendum, quod quia culpa non directe opponit naturae, inde est q dēmones per peccatū nō incurrerūt falsitatē...

A D 8<sup>m</sup> dicendum, quod Gregorius loquitur de eleuatione animae quae sit pēgrinatio...

gratia omnem falsitatem excludit.

ARTICVLVS. VII.

Utrum dēmones futura cognoscant.

SEPTIMO queritur, vtrum dēmones cognoscant futura. Et videtur quod sic. Dicit enim August. 9. de ciuitate Dei...

¶ 2 Præt. Nullus vere potest prænuntiare, nisi illud qd præcognoscit: sed sicut August. dicit in lib. de Diuin. dēmonum...

¶ 3 Præt. Si dēmones sint substantiæ incorporeæ, oportet quod secundum substantiam, & operationem sint supra tempus...

¶ 4 Sed cōtra, certior est cognitio Dei quā cognitio dēmonis. Si ergo ad certitudinem cognitionis dēmonis requiritur...

¶ 5 Præt. Omnis cognitio est secundum modum cognoscētis: sed in dēmonē cum sit substantia incorporea...

¶ 6 Præt. Manifestum est quod dēmones cognoscunt singularia dum sunt: non autem cognoscunt ea per species...

¶ 7 Sed contra, cognitioni cui subditur quod maius est, multo magis quod minus est. Sed naturali cognitioni dēmonis subduntur substantiæ immateriales...

¶ 8 Præt. Sicut ideales rationes, quae sunt in mente diuina se habent in causando...

¶ 9 Præt. Sicut Deus per verbum suum produxit formas...

mas ppe materiam, ita et in intelligentia angelica vt patet per August. 2. super Gene. ad literam...

¶ 10 Præt. Isidorus dicit in li. de Summo Bono, quod triplici acumine scientie vigent dēmones, partim qui dem ex experientia...

¶ 11 Sed contra, experimentalis cognitio ex similibus ad similia procedit: sed omnium quae accidunt quantumcumque...

¶ 12 Præt. Experientia a sensu oritur. Dicit enim Philo sophus in 1. Metaphys. ex sensu fit memoria...

¶ 13 Præt. Si dēmones nō cognoscūt ea, quae nō habēt causam determinatam quando sunt futura...

¶ 14 Præt. Omne quod fit ex pluribus causis ordinatis & non impeditis, videtur ex necessitate accidere...

¶ 15 Præt. Fortuna, & casus sunt in his, quae accidunt vt in paucioribus: sed si nihil accidat vt in paucioribus...

¶ 16 Præt. Omnes motus inferiorum corporum reducuntur in motus caelestium corporum, sicut in causas.

¶ 17 Sed contra, principium motus hominis, & cuiuslibet animalis est ex aliquo de nouo in rebus corporalibus...

non autem in his quae causantur ex libero arbitrio. ¶ 17 Sed contra, principium motus hominis, & cuiuslibet animalis est ex aliquo de nouo in rebus corporalibus...

SEDCONTRA est, quod Damascenus dicit in secundo libro, quod neque homines neque dēmones futura prænoscunt: sed solus Deus.

¶ 2 Præt. vnusquisque potest melius cognoscere, quae ad ipsum pertinent, q̄ quae pertinent ad alios. vnde dicitur prima Corinthiorum...

¶ 3 Præt. Cognitio non est nisi veri: sed futura contingencia non habent veritatem determinatam, vt probat Philosophus in primo Perihērminias...

RESPON. Dicendum, q dupliciter possunt futura cognosci, vno modo in seipsis: alio modo in suis causis. In seipsis quidem a nullo cognosci possunt nisi a Deo...

In istomet... ita q nulla pars tpis cōparat ad operationē diuinā sub ratione präteriti vel futuri...

Lib. 4. com. 99. tom. 2.

lib. 4. com. 99. tom. 2.

Lib. 1. ca. 2. a medio 11. l. 1.

Lib. 1. ca. 2. a medio 11. l. 1.

Aug. 9. de ciuitate Dei. l. 1. c. 11.

In prop. 3. l. 1. c. 11.

Lib. 1. non 10. 3.

Lib. 1. ca. 2. a medio 11. l. 1.

Lib. 1. ca. 2. a medio 11. l. 1.

Lib. 1. ca. 2. a medio 11. l. 1.

Lib. 1. ca. 2. a medio 11. l. 1.

Lib. 1. ca. 2. a medio 11. l. 1.

Lib. 1. ca. 2. a medio 11. l. 1.

futura tripliciter. vno modo secundum potentiam tãrum, quia scilicet æqualiter possunt esse vel non esse, quæ dicuntur contingencia ad vtrumlibet. Quædam vero sunt in causis suis, non solum secundum potentiam, sed secundum rationem causæ actiua, quæ non potest impediri à suo effectu. & hæc dicuntur ex necessitate contingere. Quædam verò sunt in causis suis, & secundum potentiam & secundum causam actiuam, quæ potest tamen impediri a suo effectu. & ista dicuntur contingere, vt in pluribus. Quia vero vnumquodque cognoscitur secundum quod est in actu, non autem secundum quod est in potentia, vt dicitur in 9. Metaphy. inde est quod ea quæ sunt ad vtrumlibet, non possunt præcognosci in suis causis determinate, sed sub distinctione, vt pote quia erunt, vel non erunt. sic enim habent veritatem. Ea vero, quæ sunt in causis suis, vt ex necessitate ab eis prouenientia, possunt per certitudinem cognosci in causis suis ab homine, & multo certius a dæmone vel ab Angelo, quibus magis est nota virtus causarum naturalium quàm hominibus. Ea vero quæ contingunt vt in pluribus, possunt cognosci in causis suis nõ per omnimodam certitudinem, sed per coniecturalem quandam cognitionem: certius tamẽ ab Angelis bonis vel malis, quàm ab hominibus. Considerandum tamen, quod cognoscere futurum in causa sua, nihil est aliud quàm cognoscere præsentem inclinationem causæ ad effectum. vnde hoc non proprie est cognoscere futurum, sed præsens: vnde cognitio futurorum propria est Dei, secundum illud Isaiæ. 41. Annuntiate quæ ventura sunt, & dicemus quod dii estis vos.

Lib. 9. ca. 20. to. 3.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod ratio illa procedit de futuris, sicut quod cognoscitur in suis causis. Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod dæmones de futuris, quæque vera prænuntiant, & quæque falsa, vera autem prænuntiant prius cognoscetes ea, aut ex reuelatione bonorum spirituum a Deo deriuata, aut in causis extrinsecis quarum virtute cognoscunt, aut in proprio proposito, puta cum prænuntiant ea quæ sunt ipsi facturi. Falsa autem prænuntiant quandoque quidem volentes homines fallere, quia vt dicitur Ioannis 8. Diabolus est mendax, & pater eius scilicet mendacii. Quandoque vero eo quod ipsi falluntur, vt pote cum diuinitus prohibentur facere quod proponerent: vel cum diuina virtute aliquid contingit præter solitum cursum naturalium causarum, vt Augustinus dicit libro de Diuinatione dæmonum.

Ca. 6. to. 3.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod substantia & operatio dæmonis est quidem supra tempus, quod est numerus motus cæli: tamen in eius operatione adiungitur tempus, secundum quod non omnia simul actu intelligunt. Quod quidem tempus est vicissitudo quædam affectionum, & cõceptionum, intelligibilium. Vnde de Aug. dicit in 8. super Gene. ad literam, quod Deus mouet creaturam spiritualem per tempus.

Lib. 8. cap. 20. 22. 23. tom. 3.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod alia ratio est de Deo qui totum tempus præsentialem intuetur, eo quod eius intellectus est omnino liber a tempore, & sic respicit futurum vt existens, quod nõ potest dici de angelo, vel dæmone.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod intellectus omnis abstractus aliquo modo abstractus & nunc, aliter tamen intellectus humanus quàm angelicus. Nam intellectus humanus abstractus abstractus & nunc, & quantum ad ipsa cognita, quia nõ cognoscit singularia, quæ sunt sub hic & nunc, & quantum ad ipsas species intelligibiles quæ sunt a conditionibus individualibus abstracta. Intellectus autem angeli boni vel mali abstractus abstractus & nunc,

quantum ad ipsas species intelligibiles, quæ sunt immateriales & vniuersales: non autem quantum ad ipsa cognita. Cognoscit. n. per species intelligibiles propter earum efficaciam, non solum vniuersalia: sed etiam singularia. & ita differt in cognitione dæmonis cognoscere præsentia, vel futura.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod angeli non cognoscunt singularia, quando sunt in actu per species de nouo acquiras, sed per species quas prius habebat: per quas tamen non cognoscebant ea, prout erant futura. cuius ratio est, quia omnis cognitio fit per quandam assimilationem cognoscentis & cogniti: species autem intelligibiles quæ sunt in intellectu angelico, sunt directæ si multitudine respicientes naturas specierum, per quas tamen singularia cognoscere possunt: non tamen nisi in quantum participant naturam specierum, quod non est antequam sint in actu. Et ideo statim quando sunt in actu cognoscuntur ab angelo, sicut econuerso accidit apud nos quod oculus statim qui accipit speciem lapidis, cognoscit lapidem præexistente. Formæ enim intellectus angelici præexistunt rebus temporalibus, sicut formæ rerum præexistunt sensibus nostris.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod cognoscere singularia temporalia vt sunt præsentia, non est supra virtutem intellectus angelici: sed solum cognoscere ea, putantur futura.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod sicut dicit Dionysius in 2. cap. de Diuinis nominibus, non potest inueniri diligens. i. perfecta similitudo creaturæ ad Deum. Et ideo licet species quæ sunt in intellectu angelico, sint vtique similes rationibus idealibus intellectus diuini: non tamẽ possunt eas adæquare, vt uidelicet ad omnia se extendant, ad quæ se extendunt rationes ideales intellectus diuini. Vnde licet ideales rationes intellectus diuini, quæ penitus sunt supra tempus, se habeant indifferenter ad præsens, præteritum, & futurum: non sequitur, quod eodem modo se habeat de speciebus intellectus angelici.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod formæ quæ sunt in rebus a diuina mente procedentes, habent quidem se semper eodem modo quantum ad rationem speciei, non autem quantum ad participationem indiuiduorum: quia quandoque forma speciei participatur a quibusdam indiuiduis, quandoque vero ab aliis. Et sic etiam species intellectus angelici secundum seipsas, semper eodem modo se habent: sed ex transmutatione indiuiduorum naturalium prouenit, quod quandoque assimilantur speciebus existentibus in intellectu angeli, quandoque autem non assimilantur.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod hoc quod dæmones ex reuelatione supernorum spirituum aliqua cognoscunt, eorum naturalem facultatem excedit: quod vero subtilitate suæ naturæ cognoscunt pertinet ad cognitionem naturalem, quæ in causis naturalibus effectus præcognoscere. Sed circa actus humanos ex libero arbitrio dependentes, qui ex naturalibus causis præcognosci nõ possunt, dæmones per experientiam multa cognoscunt.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod ea quæ futura sunt præcesserunt quidem in sæculis præteritis, sicut aliqua similitudine, nõ tamen quantum ad omnia: sed forte vnus effectus futurus assimilatur diuersis effectibus præteritis quantum ad diuersa. Et tunc cognitio, quæ ex similibus procedit in rebus contingentiis, non habet certitudinem per se in rebus contingentiis, sed est cognitio coniecturalis.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod experientia procedit ex sensu, in quantum sensus est cognitio diuina alienius præsentis: & in hoc dæmonibus ponitur experientia, non quia

D. 11.

Lib. 6. ca. 7. tom. 3.

Ca. 11. in. 2. a. m. 2.

In li. 14. est de Ente a medio illius.

In li. 8. q. 9. to. 4.

D. 11.

quia sensu aliquid percipiunt: sed quia cognoscunt aliquid cum sit præsens, quod ante non cognouerant per modum prædictum.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod hoc quod dæmon nõ cognoscit id, quod est futurum, nõ prouenit ex eo quod intellectus suus sit in potentia: sed ex eo quod singulare futurum nondum participat formam speciei, cuius similitudo actu præexistit in intellectu dæmonis.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod quatuor vijs processerunt aliqui ponentes omnia ex necessitate euenire, quarum vna fuit via Stoicorum: qui imponebant necessitatem futuris euentibus ex certa serie causarum adinuicem connexarum, quam fatum dicebant, & ad hoc tendit hæc ratio: sed Aristoteles soluit eam in 6. Metaphysicorum. dicens, quod si duo supponantur, quod. s. omne quod euenit habet causam: & quod posita causa necesse est effectum poni, sequitur omnia ex necessitate contingere. Erit enim quemlibet effectum futurum reddere in aliquam causam præsentem, vel præteritam, quæ ex quo est vel fuit necesse est eam esse vel fuisse, puta, quod iste occiderit si de nocte exibat domum: exibat autem si uollet bibere: quod uollet si sitiet: & hoc erit si comedit salsa: & forte iam comederat vel comedit. vnde sequitur quod necessarium eum erit occidi. sed vtraque prædictarum suppositionum falsa est. Fatum enim est quod causa posita etiam si de se sit sufficiens, necesse sit effectum poni: quia potest impediri, puta, ignis a combustione lignorum per iniectionem aquæ. Similiter etiam non est verum, quod omne quod euenit habeat causam. Quædam enim eueniunt per accidens: quod autem est per accidens non habet causam, quia proprie nõ est ens, vt Plato dixit. Vnde quod iste fodiat sepulchrum causam habet: & iterum, quod in aliquo loco conditus sit thesaurus causam habet: sed iste concursus qui est per accidens. s. hunc volentem sepulchrum fodere in loco, vbi est thesaurus reconditus, non habet causam, quia est per accidens.

Lib. 6. ca. 7. tom. 3.

In li. 14. est de Ente a medio illius.

In li. 8. q. 9. to. 4.

D. 11.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod quidam etiã conati sunt futuris euentibus necessitatem imponere ex virtute celestium corporum, in qua fatum constituiebant, & secundum hoc procedit hæc ratio. Quæ quidem deficit, primo in hoc, quod non omnia principia futurorum euentuum sunt subiecta virtuti celestium corporum. Intellectus. n. & per consequens voluntas quæ in ratione est, non sunt vires alicuius organi corporalis. & ideo nõ subduntur directe actioni alicuius corporalis virtutis. Deficit etiam quantum ad effectus pure corporales. virtus enim corporis celestis est virtus naturalis. Natura autem semper tendit ad vnum: id autem quod est per accidens non est vere vnum, vt dicitur in 5. Metaphy. vnde id, quod est per accidens potest quidem quandoque reduci in aliquam causam intellectualem, quæ potest accipere vt vnum id, quod est per accidens: nõ autem in causam naturalem. Manifestum est autem in effectibus pure corporalibus multa euenire per accidens, puta, quod fulgur cadat in loco nemoroso, vbi sunt multe arbores litæ, quæ accenduntur & comburunt totam siluam. vnde non omnes effectus pure corporales reduci possunt, sicut in causam, in virtute celestis corporis. & propter hoc non omnes corporales effectus celestium corporum ex necessitate eueniunt, quia possunt per accidens impediri: sicut dicitur in li. de diuinatione. p. somni. ca. 2. non longe a principio tom. 2.

Li. 5. ca. 7. tom. 3.

In li. de diuinatione. p. somni. ca. 2. non longe a principio tom. 2.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod ratio & voluntas excitantur quidem ad agendum ab aliquo exteriori, quod inducit passionem in corpore, aut in viribus sensitivis: sed in potestate rationis & voluntatis remanet vt operetur, vel non operetur secundum motum talium passionum.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa tangit quartam viam, ex qua aliqui necessitatem actibus humanis imponere uoluerunt: sed ad hoc repellendum considerandum est quod mouetur uoluntas a bono: sicut intellectus a uero. Intellectus autem ex necessitate assentit primis principijs, quæ sunt secundum se nota, & omnibus illis quæ ex his considerat ex necessitate concludi: quia sine his principia uera esse non possunt. & similiter uoluntas ex necessitate appetit ultimam finem, qui est propter se appetendus (omnes enim ex necessitate uolunt esse beati) similiter ea quæ considerant, vt sine quibus beatitudo esse non possit. Alia uero eligibilia quæ possunt considerari, uel sicut ad beatitudinem pertinentia secundum aliquam rationem boni, uel sicut impeditiua, ita tamen ut sine his beatitudo possit haberi, uoluntas nõ ex necessitate affectat: sicut nec intellectus opinabilibus assentit de necessitate, in quibus considerat quod eis remotis, nihilominus stare possunt principia per se nota.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum dæmones cognoscant cogitationes cordium.

Quæritur, utrum dæmones cognoscant cogitationes cordium nostrorum. & uidetur quod sic. Dicit enim Greg. in 18. Moral. Corda nostra quædiu in hac uita sumus ab altero in alterum uideri non possunt, quia nõ intra uitrea: sed intra lutea uascula cõcluduntur, sed grossicis luteorum uasculorum non potest impedire intellectualem usum, qualis est dæmonum. ergo dæmones cordium nostrorum cogitationes cognoscunt.

Li. 18. cap. 31. in principio illius.



¶ 2. Præter. Sicut se habet visus corporalis ad formam corporealem, ita se habet visus spiritualis ad formam spiritualem: sed visus sensibilis corporalis potest videre formam corporealem in re sensibili existentem. ergo visus spiritualis demonis potest videre formam spiritualem in nostra anima existentem. sed secundum illam formantur cogitationes cordis. ergo demon potest cognoscere cordis humani cogitationes. Sed dicebatur quod illas cogitationes demon cognoscere potest, in quibus phantasmatis vimur, non autem illas, quæ in pura speculatione consistunt.

Li. 3. c. 30. tom. 1.

¶ 3. Sed contra est, quod Philosophus dicit in 3. de Anima, quod nequaquam sine phantasmate intelligit anima. Cuius signum est, quod corrupto organo phantasia, omnis intellectus operatio impeditur. Si ergo illas cogitationes nostras cognoscunt demones, in quibus phantasmatis vimur, consequens est ut omnes nostras cogitationes cognoscant. Sed dicendum quod verbum Philosophi intelligit de his, quæ naturaliter cognoscimus: non autem de his, quæ diuinitus reuelantur.

Ca. 1. par. ante mediū illius.

¶ 4. Sed contra est, quod Dionysius dicit 1. ca. Cælestis hierarchia, quod impossibile est nobis aliter lucere diuinum radium: nisi varietate sacrorum velaminum circumuelatum. sacra autem velamina dicit similitudines sensibiles. ergo etiam in his, quæ nobis diuinitus reuelantur, idigemus phantasticis similitudinibus sensibiliū rerū: & sic omnes cogitationes nostras demon potest videre.

¶ 5. Præter. Intellectus noster magis cognoscit ea, quæ sunt minus intelligibilia secundum naturam propter hoc, quod recipit cognitionem a sensu, quod in demonibus locum non habet, & sic magis cognoscunt ea quæ sunt secundum se magis cognoscibilia: sed species in intellectu existentes sunt intelligibiles actu, & per consequens magis secundum se cognoscibiles, quæ formæ in rebus materialibus existētēs, quæ sunt intelligibiles in potentia. Cum ergo demon suo intellectu cognoscit formas in rebus materialibus existentes, multo fortius cognoscere potest species intelligibiles intellectus nostri, secundum quas formantur cogitationes. ergo potest videre cogitationes nostras.

Li. 3. c. 39. tom. 2.

¶ 6. Præter. Propter quod vnumquodque illud magis: sed ipse intellectus noster est intelligibilis per speciem intelligibilem in eo existentem, ut patet per Philosophum in 3. de Anima. ergo cum demon cognoscit ipsam substantiam intellectus nostri, multo magis cognoscit species intelligibiles ipsius.

Ar. præced.

¶ 7. Præter. Demon melius cognoscit animas nostras, quam nos cognoscamus: cogitationes autem in anima sunt. ergo etiam cogitationes nostras melius nouit quam nos.

Li. 12. c. 17. circa princ. tom. 3.

¶ 8. Præter. Demon in causis cognoscit effectus, ut supra dictum est: sed ipse cognoscit animam nostram, & potestias, & habitus eius quæ sunt causæ cogitationum. ergo cognoscit cogitationes nostras.

¶ 9. Præter. Nullus potest vere enuntiare, quod ignorat: sed sicut Aug. dicit 1. 2. super Gene. ad literam, certissimis indicijis constat enuntiatas a demonibus hominum cogitationes. ergo demones cognoscunt cogitationes.

¶ 10. Præter. Omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum: sed per peccata cogitationum homines assimilantur demonibus. ergo demones cogitationes tales cognoscere possunt.

¶ 11. Præter. Verbum cordis interiorius magis est simile demoni, qui est spiritualis substantia, quam verbum exteriorius, quod est corporale: sed demon cognoscit verbum exteriorius hominis, quod ore profertur. ergo multo magis cognoscit verbum interiorius, quod pertinet ad cogitationem.

¶ nem, ut patet per Augustinum 1. 4. de Trinitate.

¶ 1. Præter. Actus est magis cognoscibilis, quam habitus: sed demon cognoscit id, quod est in habitu: memoria hominis, quod patet per hoc quod Augustinus dicit 18. de ciuita. Dei, quod quidam Philosophus in somnis apparere cuidam dormienti dissoluit ei quod de qua dubitabat, quod videtur per demones procuratum. ergo videtur quod demon multo magis cognoscere potest actuales hominum cogitationes.

¶ 2. Præter. Quanto virtus cognoscitiua est magis eleuata, tanto potest in aliquod maius: sed virtus cognoscitiua demonis est magis eleuata, quam virtus cognoscitiua hominis. Cum ergo homo cogitationes cognoscere possit alterius hominis, per aliqua corporalia signa, secundum illud Ecclesie 19. ex visu cognoscitur vir & ab occurssu faciei cognoscitur sensatus, consequens videtur, quod demones ulterius cogitationes hominum in seipsis videant.

¶ 3. Præter. Si non viderent eas in seipsis, sed solum per signa corporalia, nullo modo possent eas cognoscere, quia idem signum corporale ad multa se habet, sicut rubra facie potest prouenire ex exteriori passione iræ, & etiam verecundia: sed certum est demones aliquam liter cogitationes hominum scire, ut patet per Augustinum 1. 2. super Gene. ad literam, & in lib. de Diuinatione demonum, & in lib. Retracta. ergo cognoscunt cogitationes per seipsas.

¶ 4. Præter. Signa corporalia sunt quædam sensibilia: sed secundum Dionysium 7. cap. de diuinis nominibus, demones non cognoscunt infallibilem veritatem ex sensibus. ergo demones non cognoscunt cogitationes ex corporalibus signis: sed per seipsas. Sed dicebatur, quod demon non potest cognoscere cogitationes intrinsecas per seipsas, quia in potestate voluntatis est eas occultare.

¶ 5. Sed contra, non occultat eas totaliter remouendo, quia sic nihil cogitaret: nec iterum faciendo eas distare, quia distantia corporalis non impedit cognitionem angeli, nec etiam aliquid interponendo, quod nihil est in anima, quod lateat demonem. ergo nullo modo voluntas potest suas cogitationes demoni occultare.

¶ 6. Præter. Sicut Augustinus dicit 2. super Gene. ad literam, angeli per species quas in sui creatione receperunt omnia, quæ sunt infra eos cognoscunt: sed cogitationes nostræ sunt infra eos, quia ordine nature anima est inferior angelo. ergo demones per species illas innatas possunt cognoscere cogitationes hominum.

¶ 7. Præter. Sed contra est, quod dicitur Ierem. 1. Prauum est cor hominis & inscrutabile, quis cognoscat illud? ego Dominus scrutans corda & probans renes. ergo solius Dei est cogitationes hominum cognoscere. Non ergo demones eas cognoscunt.

¶ 8. Præter. Primum ad Corin. 2. dicit Apostolus. Quæ sunt hominis, nemo nouit nisi spiritus hominis qui in ipso est. Cogitationes autem maxime sunt intimæ homini. ergo demones non possunt hominis cogitationes cognoscere: sed ipse solus.

¶ 9. Præter. In lib. de Eccle. dogmatibus dicitur. Internas animæ cogitationes diaboli non videre certi sumus.

¶ 10. Præter. Respondendum, quod sicut Augustinus dicit 1. 2. super Gene. ad literam, & in lib. de Diuinatione demonum, Compertum est certis indicijis, quod demones cogitationes hominum aliquam liter cognoscunt. Quas quidem contingit dupliciter cognoscere. vno modo, secundum quod videtur in seipsis, sicut aliquis homo

mo proprias cogitationes cognoscit. Alio modo, per aliqua corporalia signa, quod maxime manifestum est, cum ex interioribus cogitationibus homo ducitur in aliquam passionem. Quæ si fuerit vehemens etiam in exteriori apparentia habet aliquod iudicium, per quod potest etiam a grossioribus deprehendi: sicut timetes pallebant, verecundati autem erubescunt, ut Philosophus dicit in 4. Ethic. sed etiam si sit leuior passio deprehendi potest a subtilibus medicis per cordis immutationem quæ ex pulsu percipitur. huiusmodi autem exteriora & interiora signa corporalia, multo magis demon cognoscere potest quam quicumque homo. & ideo certum est, quod demones aliquas cogitationes hominum cognoscere possunt, secundum modum prædictum. vnde Augustinus in lib. de Diuinatione demonum, quod aliquando demones hominum dispositiones non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quædam ex animo exprimentur in corpore, tota facilitate perdiscunt. vtrum autem per hunc modum possint eas videre in seipsis, Augustinus sub dubio dereliquit in lib. Retracta. dicens, Peruenire ita ad notitiam demonum per nonnulla experimenta compertum est: sed vtrum signa quædam dentur ex corpore cogitationum, illis sensibilia, nos autem latentia, an alia vi spirituali eas cognoscant, aut difficillime potest ab hominibus, aut omnino non potest inueniri. Ad huius ergo difficultatis inquisitionem considerare oportet, quod in cogitatione duo sunt attendenda, ipsa scilicet species, & usus speciei, qui est in intelligere vel cogitare. Nam sicut in solo Deo non differt forma, & ipsum esse: ita in solo Deo non differt species intellectus & ipsum intelligere, quod est esse intelligentem. Circa species autem intelligibiles considerandum est, quod vnumquodque intellectus aliter se habet ad species intelligibiles superioris intellectus, & aliter ad species intelligibiles inferioris intellectus. nam species intelligibiles superioris intellectus sunt vniuersaliores, & ideo non possunt comprehendi per species intelligibiles inferioris intellectus. & ideo inferior intellectus non potest eas perfecte cognoscere: potest autem perfecte cognoscere ea, quæ sunt in inferiori intellectu tãquam magis particulares, & secundum suas vniuersaliores species potest de eis iudicare. Et secundum hoc cum intellectus angelicus sit superior ordine nature nostro intellectus, possunt angeli boni vel mali species in anima nostra existentes cognoscere: sed quantum ad vsum considerandum est quod usus specierum intelligibilium, qui est actualis cogitatio, dependet ex voluntate. vimur enim speciebus habitualiter in nobis existentibus cum volumus. vnde & in 3. de anima. C6. dicit, quod habitus est quo quis vitur cum voluerit. Motus autem voluntatis humane dependet ex summo ordine rerum, qui est summum bonum quod etiam secundum Platonem & Aristotelem ponitur altissima causa. voluntas enim non est alicuius boni particularis, ut proprii obiecti: sed boni vniuersalis, cuius radix est summum bonum. Id autem, quod cadit sub ordine superioris cause, non potest cognoscere inferior causa: sed solum superior causa mouens, & ille qui mouetur. Sicut si aliquis ciuis est sub præposito tamquam sub inferiori causa, & sub rege tamquam sub suprema, non poterit præpositus cognoscere circa ciuem, si quid immediate rex circa ipsum ordinauerit: sed hoc sciet solum rex & ciuis qui mouetur secundum ordinem regis. vnde cum voluntas interioris non possit ab alio nisi a Deo moueri, cuius ordini immediate

Li. 1. ca. 9. circa princ. tom. 10. 5.

Li. 1. ca. 9. circa princ. tom. 10. 5.

Li. 1. ca. 9. circa princ. tom. 10. 5.

Li. 1. ca. 9. circa princ. tom. 10. 5.

Li. 1. ca. 9. circa princ. tom. 10. 5.

Li. 1. ca. 9. circa princ. tom. 10. 5.

Li. 1. ca. 9. circa princ. tom. 10. 5.

Li. 1. ca. 9. circa princ. tom. 10. 5.

Li. 1. ca. 9. circa princ. tom. 10. 5.

Li. 1. ca. 9. circa princ. tom. 10. 5.

Li. 1. ca. 9. circa princ. tom. 10. 5.

Li. 1. ca. 9. circa princ. tom. 10. 5.

Li. 1. ca. 9. circa princ. tom. 10. 5.

Li. 1. ca. 9. circa princ. tom. 10. 5.

Li. 1. ca. 9. circa princ. tom. 10. 5.

Li. 1. ca. 9. circa princ. tom. 10. 5.

Li. 1. ca. 9. circa princ. tom. 10. 5.

Li. 1. ca. 9. circa princ. tom. 10. 5.

Li. 1. ca. 9. circa princ. tom. 10. 5.

Li. 1. ca. 9. circa princ. tom. 10. 5.

subest motus voluntatis, & per consequens voluntatis cogitationis, non potest cognosci, neque a demonibus, neque a quocumque alio nisi ab ipso Deo, & ab homine volente & cogitante.

Ad primum ergo dicendum, quod homo impeditur a cognitione cogitationum, non solum ex ipsa natura cogitationum sicut demones: sed etiam ex ipsa hostilitate luteorum corporum, quæ sensus corporeus, ex quo dependet nostra cogitatio, penetrare non potest, & secundum hoc loquitur Gregorius.

Ad 2. dicendum, quod sicut visus corporalis non potest omnem formam corporealem cognoscere: sed solum sibi proportionatam (non enim noctua potest videre lumen solis) ita etiam visus spiritualis non potest videre omnem speciem spiritualem: sed sibi proportionatam. potest autem visus spiritualis angeli boni, vel mali, videre formas spirituales intellectus nostri: non tamen propter hoc videant qualiter eis vtamur cogitando.

Ad 3. dicendum, quod in visu cognoscendi quædam in hac vita sumus, semper est nobis phantasma necessarium, quantumcumque sit spiritualis cognitio: quia etiam Deus cognoscitur a nobis per phantasma sui effectus, in quantum cognoscimus Deum per negationem, vel per causalitatem, vel per excellentiam, ut Dionysius dicit in lib. de diuinis nominibus. Non tamen oportet, quod omnis cognitio in nobis causetur ex phantasmatis. Quædam enim cognitio in nobis causetur ex reuelatione. & per hoc etiam patet responsio ad 4. quod procedit de visu cogitationis.

Ad 5. dicendum, quod ratio illa concludit, quod demon cognoscat formam intelligibilem nostri intellectus. Non tamen ex hoc sequitur quod cognoscat cogitationem, ratione iam dicta.

In corp. ar.

Et similiter dicendum ad 6. Quamuis etiam ad hoc dici possit quod intellectus nobis ipse est intelligibilis per speciem intelligibilem, in quantum scilicet per obiectum, cuius similitudo est forma intelligibilis, cognoscimus actum, & per actum potestiam. Non autem oportet ita esse quantum ad intellectum angeli boni vel mali.

Ad 7. dicendum, quod duplex est cognitio animæ, vna quidem qua cognoscitur de anima quid est, discernendo ipsam ab omnibus alijs. & quantum ad hoc melius cognoscit animam demon qui intuetur eam in seipsa, quam homo qui inuestigat naturam ipsius per actus ipsius. Alia autem cognitio est animæ, qua cognoscitur de ea quod est: & hoc modo homo cognoscit animam percipiendo ipsam esse ex actibus suis quos experitur. & ad hunc modum cognoscendi pertinet illa cognitio, qua cognoscimus nos aliquid cogitare. Quæ autem sit natura cogitationis humane melius cognoscit demon, quam homo.

Ad 8. dicendum, quod quamuis demon cognoscat aliquas causas cogitationum: non tamen cognoscit omnes, quia non cognoscit motum voluntatis, ut dictum est.

In corp. ar.

Ad 9. dicendum, quod demones enuntiant cogitationes hominum, in quantum eas cognoscunt per aliqua corporalia indicia, ut dictum est.

Ad 10. dicendum, quod cognitio fit per assimilationem, non quidem nature: sed intentionis. Non enim lapis est in anima, ut per eum lapidem exteriori cognoscamus, ut Empedocles posuit: sed species lapidis.

1. de anima. apud Arist. tex. 25. to. 2.

Et similiter etiam dicendum ad 11. Ad 12. dicendum, quod habitus animæ est quædam qualitas informans ipsam. & ideo magis potest demon cognoscere habitum animæ, quam cogitationes ipsius, quæ

Q6. di. S. Tho. AA 2 subiacent

subiacenti voluntati. Nec tamen ex illo facto potest ha-  
beri, qd demon sciat aliqua esse in memoria hominis.  
Potuit enim esse, qd demon satis fecit dubitanti secundū  
illa, quae ipse sciebat, nō ex eo qd sciret philosophū illa  
cognoscere: vel poterat hoc scire per aliqua exteriora  
signa: vel potuit hoc fieri per aliquem angelū bonū.

Ad 1<sup>m</sup> dicendum, quod demon melius cognoscit  
cogitationes, quā anima alterius hominis, non  
quia videat eas in se: sed quia videt eas per exteriora  
signa magis occulta.

Ad 1<sup>m</sup> dicendum, qd idem signum corporale in ge-  
nerali potest respondere multis effectibus: sed tamē in  
speciali sunt aliqua differentiae, quas demon melius  
potest percipere quā homo.

Ad 1<sup>m</sup> dicendum, qd per virtutem intelligibilem,  
qua angelus naturaliter cognoscit, non accipit ex sen-  
sibus: potest tamen aliquid supernaturale cognoscere  
ex aliquo sensibili effectu, sicut hominem esse Deū ex  
mortui suscitatione, nō quia ex sensibilibus spēs in-  
telligibiles accipiat: sed quia percipiendo effectus sen-  
sibiles, per species innatas, quas habet, conijcit aliqua  
excedentia cognitionem suae naturae.

Ad 1<sup>m</sup> dicendum, quod nullo illorum modorū voluntas  
occultat cogitationes hominis: sed dicit eas occultare,  
quia ex hoc ipso occulte sunt, qd ex voluntate procedūt.

Ad 1<sup>m</sup> dicendum, quod Augustinus intendit lo-  
qui de naturis inferioribus, quas naturaliter angeli  
cognoscunt per formas innatas: non autem de cogi-  
tationibus voluntarijs.

ARTICVLVS IX.

Virum demones possint transmutare corpora tran-  
smutatione formali.

**N**ONO quaeritur, vtrum demones possint tran-  
smutare corpora transmutatione formali, & vi-  
detur quod sic. Dicit enim Aug. in lib. 8. 3. quae-  
stio. Omnia, quae visibilibus sunt, etiā per inferiores  
potestates aeris huius, non absurde fieri posse credun-  
tur. sed formales transmutationes inferiorū corporū  
sunt visibilibus, quandoque quidem naturaliter, quā-  
doque autem miraculose. ergo fieri possunt per demo-  
nes, qui dicuntur inferiores potestates aeris huius. Sed  
dicendum, quod huiusmodi transmutationes demo-  
nes faciunt, non propria virtute: sed per virtutem ali-  
quorum naturaliter actiuorum.

¶ 2 Sed contra, si solum per virtutem naturalium acti-  
uorum demones naturalia corpora transmutare pos-  
sent, non possent alias transmutationes facere qd quae  
per virtutem naturalium agentium fieri possent: vir-  
tute autem naturalium agentium nō potest transmutari  
corpus hominis in corpus bestiale, quod tamē de-  
mones faciunt. Narrat enim August. 18. de ciuit. Dei,  
quod Cyrces magica arte socios Vlyssis mutauit in be-  
stias, & Archades quando transnatabant quoddam sta-  
gnum, conuertebantur in lupos, & quod stabulariae  
mulieres homines in iumenta conuertebāt. Nō ergo  
sola virtute naturalium actiuorū, demones corpora for-  
maliter transmutare possent.

¶ 3 Præter. Super illud Psal. 49. Immissiones per ange-  
los malos, dicit glo. quod Deus punit per malos ange-  
los: sed quandoque aliqua punitioes sunt factae per  
transformationem corporum humanorum, sicut vxor  
Loth. Gene. 19. legitur conuersa in statuā salis, & socii  
Diomedis dicuntur conuersi fuisse in volucres, sicut  
August. narrat 18. de ciui. Dei. ergo videtur quod de-

mones possint corpora formaliter transmutare.

¶ 4 Præter. Quanto aliquid magis est actu, tanto effica-  
cius est in agendo, quia vnumquodque agit secundū  
quod est actu, & propter hoc quia ignis est maxime  
formalis, habet maximam virtutem inter alia corpora  
inferiora in agendo: sed cum demon sit substantia  
spiritualis, formalior est quolibet corpore, & magis  
in actu existens, ergo habet virtutem magis efficacem  
ad agendum, quā aliqua corpora. Si ergo virtute quo-  
rūdam corporum corpora possunt formaliter transmu-  
tari, multo magis hoc virtute demonum fieri potest.

¶ 5 Præter. Illud quod habet aliquam formam, deficit  
quandoque a perficiendo actionem illius formae, quia  
nō complete recipit illam formam. Si ergo aliqua for-  
ma esset separata, haberet omnem actionem formae:  
sed cum demones ponantur substantiae quaedam spiri-  
tuales & immateriales, consequens est quod sint quae-  
dam formae separatae. ergo habet virtutem agendi om-  
nem actionem formae: & ita (vt videtur) possunt cor-  
pora formaliter transmutare.

¶ 6 Præter. Dionys. dicit 15. cap. Cael. hierar. quod  
ignei fluii significant thearthiscos, id est, diuinos pro-  
uentus copiosam ipsi & indeficientem affluentiam  
largientes, & viuificae nutritiuos generabilitatis. sed  
generatio est transmutatio secundum formam. ergo  
boni angeli possunt corpora formaliter transmu-  
tare. pari ergo ratione, & demones qui sunt  
eiusdem naturae.

¶ 7 Præter. Corpora caelestia mouentur a Deo per mini-  
sterium angelorum. Argunt autem angeli per intelle-  
ctum, & voluntatem: voluntas autem ad diuersa se ha-  
bet. ergo angeli possunt diuersimode corpora caelestia  
mouere. variato autem motu caelestium corporum va-  
riantur transmutationes formales inferiorum corpo-  
rum, quae ex caelestium corporū motu dependent. ergo  
videtur quod angeli possunt formaliter transmutare  
inferiora corpora, prout volunt. pari ergo ratione de-  
mones, qui sunt eiusdem naturae.

¶ 8 Præter. In lib. de causis dicitur, quod virtus intelli-  
gentiae est infinita inferius, quāuis sit finita superius:  
sed omnia corpora sunt infra intelligentiam. ergo &  
infinitate suae virtutis potest ea qualitercūque volue-  
rit immutare: sed intelligentiae dicuntur angeli siue  
boni siue mali. possunt ergo demones corpora for-  
maliter transmutare.

¶ 9 Præter. August. dicit in 3. de Trinita. quod demoni-  
bus subsunt ignis & aer, & alia huiusmodi corpora  
quantum eis a Deo permittitur: sed ignis & aer & hu-  
iusmodi corpora sunt susceptiua formali transmuta-  
tionis. ergo demones possunt huiusmodi corpora  
formaliter transmutare.

¶ 10 Præter. Quicumque inducit formam, formaliter  
transmutat: sed demones possunt inducere formas,  
non solum accidentales, verum etiam substantiales.  
Nam Magi Pharaonis virtute demonum ranas fecerunt.  
ergo videtur quod demones possint corpora  
formaliter transmutare.

¶ 11 Præter. Aug. dicit in lib. 8. 3. Questio. quod Magi fa-  
ciunt miracula per priuatos contractus cum demoni-  
bus. sed in miraculis corpora transmutantur. ergo vi-  
detur quod demones possint corpora transmutare.

¶ 12 Præter. Greg. dicit in quadam Homil. quod ad ange-  
los, qui sunt de ordine virtutum pertinet miracula fa-  
cere, in quibus vt dictum est, corpora transmutantur:  
sed demones sunt eiusdem naturae cum angelis. ergo vi-  
detur etiam qd demones possint corpora transmutare.

¶ 13 Præter.

¶ 13 Præter. Demon est maioris virtutis, qd anima homi-  
nis: sed ex virtute apprehensionis animae transmuta-  
tur formaliter materia corporalis, sicut patet in calci-  
natione, secundum Auic. ergo multo magis demon  
potest immutare formaliter materiam corporalem.

SED CONTRA est, quod Aug. dicit 18. de ciui. Dei,  
Non solum animam, sed nec corpus quidem nulla ra-  
tione crediderim demonum arte vel potestate in be-  
stialis lineamenta posse conuerti. sed corpus hominis  
non est minus passiuum quā alia corpora. ergo vide-  
tur quod etiam alia corpora demonum arte, vel pote-  
state transmutari non possunt.

¶ 2 Præter. Philoso. probat in 7. Meta. quod generatio for-  
marum in materia non est a formis immaterialibus:  
sed a formis quae sunt in materia. vbi. Comē. dicit quod  
substantiae immateriales non possunt transmutare ma-  
teriam ad formam: sed demones sunt substantiae im-  
materiales. ergo videtur quod nō possint formaliter  
corpora materialia transmutare.

RESPON. Dicendū, qd sicut Apost. dicit ad Ro. 13.  
Quae a Deo sunt, ordinata sunt. Vnde bonum vniuersū  
est bonum ordinis, vt Aug. dicit in Enchi. & Philo. in  
11. Meta. huic autem ordini omnes creaturae subijciū-  
tur, cum sint a Deo productae. Ipse autem Deus, qui est  
huius ordinis causa, huic ordini praesidet, non autē ei  
subijciunt. & quia vnumquodque per suam formam  
operationem propriam habet, hic rerum ordo nō so-  
lum attenditur secundum formarum excellentiam: sed  
consequenter secundum operationes & motus, vt. si  
id, cuius subtilior est forma, sit etiam altior operatio.

& inde est quod secundum Dionys. in li. de caelesti hierar.  
infima a supremis mouentur per media. Quod et  
Aug. dicit in 3. de Tri. & hoc conuenit proportioni,  
quae est necessaria inter agens & patiens. Cum enim  
suprema in entibus habeant virtutes maxime vniuer-  
sales, passiuā infima non sunt proportionata ad reci-  
piendum effectum: vniuersalem immediate: sed per  
medias virtutes magis particulares & contractas. si-  
cut apparet etiam in ipso ordine corporaliū rerum:  
Nam corpora caelestia sunt principia generationis ho-  
minum, & aliorum animalium perfectiorum, mediāte  
virtute particulari, quae est in seminibus: quāuis quae-  
dam animalia ex putrefactione generentur per solam  
virtutem caelestium corporum absque semine, quod  
accidit ratione imperfectionis eorum. videmus enim  
sensibilibus quod aliquis debilis effectus producitur  
ab agente remoto: sed fortis effectus requirit agens  
propinquum. potest enim aliquid calefieri ab igne, et  
si sit remotum ab igne: sed inflammari non potest, ni-  
si igni coniungatur. vnde qui vult rem remotam ab  
igne & camino accenso inflammare, sicut hoc mediā-  
te candela, & similiter generatio perfectiorum anima-  
lium causatur a caelestibus corporibus, mediātibz  
proprijs actiuis: generatio autem animalium imperfe-  
ctorum immediate. Substantiae autem spirituales sunt  
superiores ordine naturae, etiam ipsi caelestibus cor-  
poribus. vnde propria virtute non possunt formaliter  
transmutare inferiora corpora, nisi adhibendo aliqua  
corporalia actiua: proportionata effectibus, quos intē-  
dunt. Sicut homo potest calefacere per ignem.

AD PRIMUM ergo dicendū, qd omnia quae visibili-  
ter sunt in hoc mundo possunt fieri per demones, nō  
sola propria virtute: sed mediātibz actiuis natū-  
ralibus, vt dictum est.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, qd demon virtute actiuo naturali  
& aliquem effectum producenda, sicut in instrumento.

Instrumentum autem agit nō solum virtute propria:  
sed etiam in virtute principalis agentis. & ideo per  
instrumentum potest aliquid fieri ultra virtutem in-  
strumenti absolute consideratam: sicut lectus sit per  
serram virtute artis. & similiter demones per actiua  
naturalia quae adhibent ad effectus, possunt quaedam  
facere ultra virtutem naturalium agentium: non tamen  
hoc quod humani corporis lineamēta in bestialia cō-  
uertantur secundum rei veritatem, quia hoc est prae-  
ter ordinem a Deo naturae inditum: sed omnes prae-  
dictae conuersiones factae sunt secundum phantasticam  
apparitionem magis quā secundum veritatem, vt  
August. ibidem manifestat.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, qd Deus non semper punit per  
malos angelos: sed quādoque etiam per bonos, sicut  
patet de angelo qui percussit castra Allyriorum, vt  
habetur Isaia 37. Si tamen illa conuersio vxoris Loth  
in statuā salis facta est mediātibz demones, ma-  
nifestū est quod in illa operatione demon fuit in-  
strumentum diuinae virtutis. vnde talem effectū pro-  
duxit, non propria virtute: sed virtute diuina, quae nō  
subijciuntur ordini, sed potest immediate quoscū-  
que effectus producere supremos vel infimos, prout  
voluerit. De socijs autem Diomedis dicit Aug. quod  
non sunt conuersi in aues: sed eis submersis, demo-  
nes aues procreauerunt, per quas longo tempore ho-  
mines ludificarent, quibusdam earum alijs succeden-  
tibus. Ex quo ostenditur quod non fuit solum secun-  
dum phantasticam apparitionem.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, qd ex hoc ipso quod substantia spi-  
ritualis est magis in actu quā corpus, consequens est:  
quod habeat virtutem altiore & magis vniuersalē.  
vnde infimos effectus non potest producere, nisi medi-  
ātibz inferioribus causis.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod forma separata, quae  
est purus actus, scilicet Deus, non determinatur ad  
aliquam speciem, vel genus aliquod: sed incircum-  
scripte habet totam virtutem essendi, vt pote ipsius  
suum esse existens, sicut patet per Dionys. 5. capi-  
de diuinis nobilibus, & ideo eius virtuti subijciuntur  
omnis actio: sed aliae formae separatae habent determi-  
nata naturā speciei. vnde non potest quelibet quod  
libet operari: sed vnaquaeque id, quod competit suae na-  
turae absque aliquo impedimento materialis defectus.  
Sicut si calor esset forma separata, non haberet impe-  
dimentum in calefaciendo ex defectu materiae nō per-  
fecte participantis calorem, sicut ea quae sunt debili-  
ter calida: non tamen posset facere actionem al-  
bedinis, aut alterius formae.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, qd viuifica generabilitas de qua  
Dionys. loquitur, potest referri etiam ad intelligibile  
generationem, vt ipse dicit 2. capite de diuinis nomi-  
nibus: Aliorum patres dicuntur, quos scilicet pur-  
gant, illuminant & perficiunt. Si tamen referatur ad  
corporalem generationem, intelligendum est quod  
datur eis virtus ad generationem causandam median-  
tibus corporalibus agentibus.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa in tribus de-  
ficit. Primo quidem, quia est angeli calos mou-  
eant, non tamen demones de quibus nunc agi-  
tur. Secundo, quia & si per intellectum & volun-  
tatem moueant: non tamen sequitur quod possint  
aliter mouere, sed secundum modum proportiona-  
rum naturae ipsorum. angelus enim non est sua vol-  
untas sicut Deus: sed habet voluntatem in natura de-  
terminata, & secundum modū eius voluntas effectum  
Q6. dif. S. Tho. AA 3 fortitur

Li. 4. de tri.  
cap. 4. ante  
medium ha-  
betur vnum  
simile 10. 3.

Li. 18. c. 18.  
a med. 10. 5.

Glo. ordin.  
ibi ex Aug.

Lib. 18. cap.  
10. tom. 5.

Capit.  
multiplex  
cul. am.

In propo-  
16. tom. 3.  
Inter opes  
Aristot.

Q. 79. des-  
nando ad  
nem tom.

Homil. 3.  
in euang.  
ante mō.

In compar.

D. 46.

18. de ciuit.  
Dei cap. 16  
tom. 5.  
D. 558.

D. 913.

D. 464.

Ca. 5. de di-  
ui. nom.



fortitur. Deus autem qui est ipsa voluntas indifferēter potest facere omne illud, quod potest cadere sub voluntate. Tertio dato quod angeli aliter mouerent caelos, & ex hoc sequeretur aliqua transformatio in inferioribus, hoc non fieret immediate ab eis: sed mediātibz corporibus caelestibus.

Ad 8<sup>m</sup> dicēdū, q̄ virtus intelligētī dicitur esse infinita respectu inferiorū, in quātū nō pōt ab inferioribus cōprehēdi: sed superexcedit ea, non autem ita q̄ indifferēter omnem effectum in eis producere possit.

Ad 9<sup>m</sup> dicēdū, q̄ ignis & aer & h̄mōi corpora feruiunt angelis secundū ordinem diuinitus institutum.

Ad 10<sup>m</sup> dicēdū, q̄ Magi Pharaonis fecerūt ranas, ad h̄bēdo quādā actiua naturalia, quae Aug. in 3. de Trin. nominat femina ex occultis elemētōrū finibz accepta.

Ad 11<sup>m</sup> dicēdū, q̄ signa siue miracula, quae Magi faciunt per priuatos contractus dāmonum, non sunt supra ordinem vniuersaliū causarum, sicut illa quae virtute diuina fiunt: sed fiunt virtute actiuorum naturalium supra hominum comprehensionem & facultatem propter tria. Primo quidem, quia dāmones magis cognoscunt naturalium actiuorum virtutē, q̄ homines. Secundo, quia celerius possunt ea congregare. Tertio, quia actiua naturalia quae assumunt, vt instrumenta se possunt extendere ad maiores effectus, ex virtute vel arte dāmonum, q̄ ex virtute vel arte hominū.

& sic hominibus miracula videntur, quae per dāmones fiunt: sicut etiam in hominibus inexpertis videntur miracula, quae per aliquos artifices fiunt.

Ad 12<sup>m</sup> dicēdū, q̄ ordo virtutum facit miracula instrumentali ter agendo ex virtute diuina.

Ad 13<sup>m</sup> dicēdū, q̄ in fascinatione dāmonū non tranſmutatur materia corporalis ex sola vi apprehensionis, vt Auic. posuit: sed ex eo quod propter vehementem affectionem inuidiae vel irae, seu odij, vt plerūque accidit in vetulabus inficiuntur spiritus. & haec infectio pertingit vsque ad oculos ex quibus inficitur aer circūstās, ex quo corpus alicuius infantis propter teneritudinem recipit aliquam infectionem, per modum quo speculum nouum inficitur ad aspectū mulieris menstruatae, vt dicitur in lib. de som. & vigil.

ARTICVLVS X.

Utrum dāmones possint corpora mouere localiter.

DECIMO queritur, vtrum dāmones possint corpora mouere localiter. & videtur quod non. Motus enim, localis perfectior est inter omnes alios, vt Philoso. probat in 8. Physic. sed dāmones non possunt tranſmutare corpora formaliter. ergo multo minus possunt ea mouere localiter.

¶ 2. Præter. Anima est spiritalis substantia, sicut & dāmon: sed anima non potest mouere localiter corpus, nisi a se viuificatum, unde si aliquod membrum mortificetur, redditur immobile: sed dāmones non viuificant aliquod corpus. ergo non possunt aliquod corpus mouere localiter.

¶ 3. Præter. Omnis actio est per contactum, vt dicitur in 1. de generatio. Non videtur autem, quod possit esse aliquis contactus dāmonis ad corpora: quia nihil habet cum eis commune. Cum ergo mouere localiter sit quoddam agere, videtur quod dāmones non possint corpora localiter mouere.

¶ 4. Præter. Si dāmones possent aliquo corpora mouere localiter, maxime possent mouere localiter corpora caelestia, quae propinquiora sunt eis in ordine naturae.

sed corpora caelestia mouere non possunt, quia cū mouens & motum sint simul, vt dicitur in 7. Physic. sequeretur quod dāmones sint in caelo, quod neque secundum nos est verum, neque secundum Platonicos. ergo multo minus possunt mouere alia corpora.

¶ 5. Præter. Inferiora mouentur a superioribus per media, vt dictū est: sed inter substantias spirituales & inferiora corpora, media sunt corpora caelestia, quorum motus sunt principia omnium inferiorum motuum. ergo dāmones non possunt mouere localiter inferiora corpora, cum nō possint mouere caelestia corpora.

¶ 6. Præter. Motus localis est causa aliorum motuum, vt patet in 8. Physic. Si ergo dāmones possent corpora mouere localiter, possent etiam per consequens ea mouere formaliter, quod patet esse falsum ex praedictis.

¶ 7. Præter. Motus naturaliter sequitur formā inclinātem ad determinatum locum, sicut patet in motibus grauium & leuium: sed dāmones non possunt imprimere formas materię corporali, vt supra habitum est. ergo si mouerēt corpora localiter, motus ille erit violentus.

¶ 8. Præter. Idem est motus totius & partis, sicut totius terrae & vnius glebae, vt dicitur in 3. Physic. Si ergo dāmones possunt mouere glebam vnius terrae, paritudo possunt mouere totam terram, quod nō possunt: quia hoc esset mutare ordinem vniuersi. ergo dāmones non possunt aliquod corpus localiter mouere.

SED CONTRA est, quia sicut Aug. dicit in 3. de Trin. dāmones colligunt semina, quae adhibent ad certos effectus: hoc autem sine motu locali fieri non possit, ergo dāmones possunt corpora mouere localiter.

RESPON. Dicendū, q̄ sicut supra dictū est, in actio nibus virtutum actiuarum considerandus est ordo rerum, qui non solum attenditur secundum naturas ipsarum: sed etiam secundū earum motus, habent enim & ipsi motus quēdam ordinem adinuicem, & hoc dupliciter. Vno modo, secundum propriam rationem, & secundum hoc motus localis ad alios motus dupliciter habet cōparationem. Vno modo, quia est primus motuum, alio modo, quia per motū localem minima variatio fit circa mobile. Nam cum per alios motus varietur aliquid, quod est intrinsecum rei, puta, qualitas, aut quantitas, aut etiam forma substantialis, per motum localem variatur corpus solum secundū aliquid extrinsecum, scilicet secundum locum, & quantum ad vtrum que secundum praedicta competit, quod corpora moueantur a substantijs spiritalibus motu locali immediatius q̄ alijs motibus. primo quidem, quia posteriora perficiuntur mediantibus prioribus. vnde & alij motus a substantia spiritali causantur mediante motu locali. Alio modo, quia sicut supra dictū est, effectus debiles possunt fieri immediate a remotiore agente, vnde minima variatio corporalis, quae fit per motū localem, potest fieri immediate per substantiam spiritualem, quasi per agens remotum: non autem alia maior variatio qualis est aliorum motuum. Alio modo, consideratur ordo motuum secundum ordinem mobilitatis: sicut motus caeli est prior motu corporis elementaris, & secundum hoc cōpetit superioribus substantijs spiritalibus mouere superius corpus, ita quod motor orbis Saturni non posset mouere caelum stellatum, nec motor eius posset cum mouere si haberet plures stellas, vt dicitur in secundo de caelo. Sicut ergo superiores substantiae spirituales mouent superiora caelestia corpora, ita etiam inferiores mouere possunt localiter inferiora corpora, quales sunt dāmones: quae hoc habent ex conditione natura-

ne naturae: siue secundum illos qui dicunt quod dāmones non fuerunt ex illis superioribus angelis: sed ex illis, qui praeficiuntur a Deo huic terrestri ordini secundum proportionem suae naturae: siue et hoc eis conueniat ex pena peccati, propter quā sunt detrusi a caelestibus sedibus in hunc aerem s̄m Gregoriū, qui ponit aliquos de supremis angelis p peccatū cecidisse.

AD PRIMVM ergo dicendum, q̄ motus localis est perfectior propter perfectionem mobilis, in quo secundum ipsum fit minima variatio.

AD 2<sup>m</sup> dicēdū, q̄ anima humana infimum gradū tenet in ordine substantiarum spiritalium. vnde nō habet virtutem mouēdi corpus, etiā localiter nisi proportionatam sibi per hoc quod est viuificatum ab ea.

AD 3<sup>m</sup> dicēdū, q̄ dāmonis ad corpus non est contactus corporalis: sed virtualis, qui quidem requirit cōuenientiam proportionis mouentis ad mobile.

AD 4<sup>m</sup> dicēdū, q̄ corpora caelestia excedūt proportionē virtutis dāmonū, vel propter conditionē naturae, vel propter damnationem culpae, vt dictum est.

AD 5<sup>m</sup> dicēdū, q̄ motus naturales inferiorū corporum dependent ex motibus caelestium corporū, & causantur ab eis: possunt tamen aliqui motus fieri in inferioribus corporibus ex aliquibus alijs causis, puta, ab ipso homine per voluntatem, & eadem ratione a dāmonē vel angelo: quāuis dispositio corporum secundum quam sunt susceptiua talis motus, aliquantulum a corpore caelesti dependeat.

AD 6<sup>m</sup> dicēdū, q̄ alij motus omnes naturaliter proueniētes, causantur ex motibus localibus caelestium corporum: non autem ex quibuscumque alijs localibus motibus. Nec tamen si per motus locales aliorum corporum dāmones secundum alios motus corpora tranſmutent, hoc faciūt propria virtute: sed magis virtute corporum localiter ab eis motorum.

AD 7<sup>m</sup> dicēdū, q̄ nihil prohibet dicere corpora, quae mouentur localiter a dāmonibus per violentiam moueri: sicut etiam cum mouentur ab hominibus.

AD 8<sup>m</sup> dicēdū, q̄ idem est naturalis motus totius & partis: nō tamen eadem vis sufficit ad mouendū totū, quae mouet partē vnde licet dāmones possint mouere aliquā partē terrae, nō sequitur q̄ possint mouere totam terram: quia hoc non est proportionatū naturę ipsorum, vt mutant ordinem elementorum mundi.

ARTICVLVS XI.

Utrum dāmones possint immutare partem anime cognoscitiuam, quantum ad vim sensitiuam interiorē.

VNDECIMO queritur, vtrum dāmones possint immutare partem anime cognoscitiuam, quantum ad vim sensitiuam interiorē vel exteriorē. & videtur quod non. Dicit enim Aug. 1. de Trin. quod vitio tam corporalis q̄ imaginaria fit per aliquam formam. Forma autē, quae est in sensu vel imaginatione, est nobilior q̄ forma corporalis, cuius est similitudo, vt patet per Aug. 3. super Gen. ad literam. Cū igitur dāmones non possint imprimere in materiam corporalem formas corporeas, vt supra ostēsum est, multo minus videtur quod possint immutare sensum, vel imaginationem ad aliquid cognoscendum.

¶ 2. Præter. Septire & imaginari sunt opera vitae: sed omnia opera vitae sunt ex principio intrinseco per quod animal viuūt. Cum ergo dāmon sit principium extrinsecum, videtur quod non possit mouere hominem ad

aliquid imaginandum vel sentiendum. Sed dicendum quod dāmon mouet sensum & imaginationem, non quidem imprimēdo nouas species: sed species praefixas in spiritibus sensitiuis reducēdo ad organum imaginationis vel sensus.

¶ 3. Sed contra, Aug. dicit in 11. de Trin. quod ad vidēdū quacūq; visione exigitur intentio, quae coniungat speciem visibilem ipsi potentiae visuā. Intentio autē pertinet ad vim appetitiuā, quā dāmon mouere nō potest: quia sic hominem cogeret ad peccandum, cum in appetitu consistat peccatum. Non ergo per hoc, q̄ reducit formas ad organum sensus vel imaginationis, potest mouere hominē ad hoc quod sentiat, vel imaginetur.

¶ 4. Præter. Sicut se habet species intelligibilis ad intellectum, ita se habet phantasma ad imaginationem. Contingit autem quandoque, quod species intelligibilis praesentialiter est in intellectu: nec tamen intellectus actu intelligit, ergo videtur q̄ licet dāmon reducat ad organū imaginationis phantasmatā siue formas imaginatas, non propter hoc facit hominem imaginari.

¶ 5. Præter. Huiusmodi formae in spiritibus sensitiuis, aut sunt in potentia, aut sunt in actu. Non autē videtur quod sint in actu, quia forma rei cognitae non videtur esse actu in cognoscente: nisi dum actu cognoscitur. Si autē sint in potentia non poterūt mouere organum imaginationis vel sensus, quia nihil mouetur ab eo qd est in potentia: sed solū ab eo quod est in actu. ergo per reductionem spirituum ad organa sensus vel imaginationis, non potest dāmon mouere hominem ad apprehendendum aliquid sensu vel imaginatione: nisi prius h̄mōi formas de potentia in actu reduxerit, quod videtur facere non posse eadē ratione, qua non potest mouere materiam corporalem ad formam.

¶ 6. Præter. Secundum August. in 3. de Trin. dāmones in rebus corporalibus operantur per quādā naturalia semina, quae sunt agentia naturalia: sed actiuum naturale quo nata sunt moueri sensus & imaginatio, est corpus exterius obiectum. ergo videtur quod absque huiusmodi corporis obiecto, non possint dāmones imaginationem, vel sensum hominis mouere.

¶ 7. Præter. Aug. dicit in 18. de ciuita. Dei, quod operatione dāmonum phantasticum hominis, veluti corporatū in alicuius animalis effigie appareat sensibus alienis. Ex quo videtur, quod pari ratione nihil aliud dāmon possit sensibus hominum ostendere: nisi per modum incorporationis.

¶ 8. Præter. Sensus est potentia passiuā: omne autem passiuum mouetur ab actiuo sibi proportionato. Actiuum autem proportionatum sensui est duplex, unum quidem quasi originans, scilicet obiectum, aliud autem quasi deferens sicut medium: sed dāmon cum sit incorporeus non potest esse obiectum sensus, neque etiam medium. ergo videtur quod nullo modo possit mouere sensum.

¶ 9. Præter. Si dāmon mouet vim cognoscitiuam interiorē, aut hoc facit se obijciendo uirtuti cognoscitiuae, aut hoc facit immutando ipsam. Non autē hoc facit se obijciēdo, quia oporteret quod uel assumeret corpus, & sic non posset interius ingredi ad organum imaginationis, cum duo corpora non sint simul in eodē loco. Neque etiam assumendo phantasma, quod etiam esse nō potest, quia phantasma non est sine quantitate. Dāmon autem omni quantitate caret. Similiter etiam nec hoc potest facere immutatio, quia aut immutaret alterandō, quod videtur nō posse facere: quia omnis alteratio fit per qualitates actiuas, quibus dāmones

carent: aut immutaret transformando, siue localiter mouendo, quod videtur esse inconueniens duabus rationibus. Primo quidem, quia transformatio organi non potest fieri sine sensu doloris. Secundo, quia si hoc demon non ostenderet homini nisi nota: cum tamen Aug. dicat quod ostendit homini formas & notas & ignotas. ergo videtur quod demones nullo modo possunt immutare imaginationem, vel sensum hominis.

In li. de spiritu & anima cap. 28. tom. 3.

Libr. 7. a com. 10. ad 13. tom. 2.

Hieron. super hunc locum & glo. itelin. hic.

Q. 12. 1. princip. tom. 4.

Li. 18. c. 18. tom. 5.

Ar. 9. & 10. & in isto articulo. argu. 6.

Li. 22. c. 17. 18. & 19. tom. 3.

Præter. Secundum Philosophum in 7. Physic. Transmutatio phantasmatum impedit intelligibilem cognitionem veritatis. Si ergo demon possit transmutare hominis phantasiam, sequitur quod possit eum impedire totaliter ab omni cognitione veritatis.

¶ 1. Præter. Agens proximum oportet esse coniunctum, quia mouens & motum sunt simul, ut probatur in 7. Physic. sed demon non potest esse coniunctus interiori phantasie, quia super illud Abacuc. 2. Dominus in templo sancto tuo, dicitur glo. Hieronymi, quod demon non potest intra idolum esse: sed exterius aliquid operatur & multo minus intra corpus humanum. ergo videtur quod non possit phantasiam immediate mouere.

¶ 2. Præter. Aug. dicit in li. 83. quæst. Serpit hoc malum. scilicet demonis per omnes aditus sensuales, dat sese figuris, accommodat coloribus, adhaeret sompniis, odoribus se subijcit, infundit saporibus. sed per huiusmodi, sensus immutantur. ergo videtur quod demones possint sensus humanos immutare.

¶ 3. Præter. Aug. dicit in 18. de ciuitate Dei, quod transmutationes hominum in animalia bruta, quæ dicuntur arte demonum factæ, non fuerunt secundum veritatem: sed solum secundum apparentiam. hoc autem esse non potest, si demones humanos sensus transmutare non possent.

RESPON. Dicendum, quod euidentibus indicijs & experimentis apparet, quod operatione demonum aliqua sensibilibus hominibus ostenduntur. Quod quidem quandoque fit per hoc, quod demones aliqua exteriora corpora humanis sensibus exhibent, vel quæ præexistunt a natura formata, vel quæ ipsi formant per naturalia semina, sicut ex prædictis patet. & hoc non habet aliquam dubitationem. naturaliter enim humani sensus ad præsentia sensibilia corporum immutantur: sed quandoque demones aliqua faciunt hominibus apparere, quæ in rerum exteriorum veritate non subsistunt. & hoc habet dubitationem qualiter fieri possit.

Quam quidem Aug. tangit. 12. super Gene. ad litteram, ponens tres modos, quorum altero necesse est, ut hoc fiat. Cum enim præmisisset, quod quidam volunt animam humanam habere vim quædam diuinationis in seipsa (quod videtur congruere opinionibus Platoniorum ponentium animam omnium scientiam habere ex idæarum participatione) excludit hanc opinionem per hoc: quia si in sua potestate anima hoc haberet, semper posset homo diuinare cum vellet: quod pater esse falsum. Relinquitur ergo quod indigeat ad hoc ab aliquo extrinseco adiuuari, non quidem a corpore: sed a spiritu.

Quæritur autem vterius quomodo anima iuuetur a spiritu ad aliqua videnda, vtrum scilicet in corpore sit aliquid, ut inde quasi relaxetur & emittatur eius intentio quo in id veniat, vbi in seipsa videat significantes similitudines, quæ ibi iam erant, nec videbantur, sicut multa in memoria, quæ non semper inueniuntur: an sunt illic quæ ante non fuerunt & subdit tertium membrum, vel in aliquo spiritu sunt, quo illa erumpens & emergens ibi eas videt. sed horum trium hoc tertium est omnino impossibile. Anima enim humana

siue presentis vite statum non potest intantum eleuari, ut ipsam essentiam spirituales & incorporeas substantias videat: quia in statu presentis vite non intelligimus absque phantasmatum, per quod cognoscere non possumus de aliqua spirituali substantia quid sit. Multo autem minus potest inspicere species intelligibiles, quæ sunt in mente spiritualis substantie: quia quæ sunt hominis nemo nouit nisi spiritus hominis qui in ipso est. & quicquid sit de intellectuali cognitione animæ humanæ certum est, quod imaginaria eius visio, vel sensus nullo modo eleuari potest ad videndam incorpoream substantiam, & species in ea existentes, quæ non sunt nisi intelligibiles.

Cum ergo postea Aug. subdit quod dubium est, vtrum anima videat in seipsa, an per alterius spiritus commissionem, est intelligenda commissio, non per hoc quod anima spirituales substantias videat: sed per hoc quod circa eam spirituales substantia aliquid operetur, ut intelligatur permissio per effectum spiritualis substantie: non autem per ipsam eius substantiam, vel eorum, quæ in ipsa sunt. Similiter etiam siue dicatur trium modorum esse non potest, ut scilicet fiant de nouo in anima, quæ ante non fuerat. Non enim potest demon influere nouas formas in materia corporale, sicut ex prædictis patet. Vnde nec per consequens in sensum & imaginationem, in quibus nihil recipitur sine organo corporali. Vnde relinquitur, primum membrum, ut scilicet aliquid præexistat in corpore, quod per quandam transmutationem localem spirituum & humorum reducitur ad principia sensuales organorum, ut sic videatur ab anima imaginaria vel sensuali visione, dictum est enim supra, quod demones virtute propria possunt localiter corpora mutare. Ex transmutatione autem locali spirituum & humorum etiam siue naturæ operationem contingit aliqua secundum imaginationem uel sensum uideri. Dicit enim Philosophus in li. de Somno & uigilia, assignans causam apparitionis somniorum, quod cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitiuum simul descendunt motus siue impressiones relictæ ex sensibilibus motionibus, quæ in spiritibus sensibilibus cõseruantur, & mouet principium apprehensiuum: ita quod aliqua apparet ac si tunc principium sensitiuum a rebus istis exterioribus immutaretur. & per hunc modum demones possunt immutare imaginationem & sensum, non solum dormientium: sed etiam vigilantium.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod demones non possunt nouam formam imprimere in organa corporalia sensuum: possunt tamen formas in organis sensibilibus cõseruatas aliquo modo transmutare, ut secundum eas aliqua apparitiones fiant.

AD 2. dicendum, quod operatio vite secundum quod egreditur a potentia est semper a principio intrinseco: sed secundum quod procedit ex obiecto potest esse a principio extrinseco, sicut visio causatur a visibili. & hoc modo immutatur sensus a demonibus, scilicet per aliquam exhibitionem obiecti.

AD 3. dicendum, quod intentio est uirtutis appetitiue actus. Quæ quidem est duplex. Vna sensitiua, quæ quidem est uirtus organi corporali. unde potest eius actus ab aliqua corporali transmutatione causari: sicut ex aliquo corporali appposito uel subtracto appetitus sensitiuus mouetur ad aliquid desiderandum uel fugiendum. & hoc modo demones possunt immutare appetitum sensitiuum ad aliquid intendendum. Alia autem est uis appetitiua intellectualis, scilicet licet uoluntas, quæ quia non habet organum corpore

Comenta- res in libr. 3. de anima com. 18.

12. super nel. cap. 1. tom. 2.

Ar. 9. quæst.

Ar. 10. quæst.

In libro somnium 3. paubus te medius tom. 4.

In corp. ar.

In corp. ar.

potale non immutatur ex corporali immutatione, nisi a dispositiue. Effectiue autem mutari potest, vel ab ipso homine secundum quod uoluntas mouet seipsam, vel a Deo qui interius operatur. Vnde secundum hoc demones non possunt mouere animam ad aliquid intendendum.

Comenta- res in libr. 3. de anima com. 18.

AD 4. dicendum, quod ad hoc quod homo actu consideret secundum species, quæ habitualiter in intellectu existunt, requiritur intentio uoluntatis. Nam habitus est quo quis agit cum uoluerit, ut dicitur in 3. de anima. & similiter per intentionem appetitus sensitiui cõtinuitur, quod actu animal imaginetur ea quæ prius in memoria cõseruabantur: potest autem & hoc in homine fieri per intentionem appetitus intellectiui, secundum quod appetitus superior mouet inferiorem.

AD 5. dicendum, quod species quæ præexistunt in organis sentiendi medio modo se habent inter actum perfectum, & potentiam puram: sicut & species quæ habitualiter existunt in intellectu, & per solam intentionem appetitus reducuntur in actum perfectum.

AD 6. dicendum, quod apprehensio sensitiua hominis nata est immutari, sicut a proprio motiui dupliciter. Vno modo, secundum aliquod motiuium exterius, quod quidem fit secundum motum a rebus ad animam: alio modo, secundum aliquod interius motiuium, quod quidem fit secundum motum ab anima ad res, & utroque motiuium demon uirtute potest, ad immutandum hominis imaginationem uel sensum.

AD 7. dicendum, quod uerbum illud Aug. non est sic intelligendum, quod ipsam vim phantasie hominis, aut etiam speciem in ipsa cõseruatam aliquo corpore circundet, ut sic ipsam sensibus aliorum obijciat: sed quia ipse demon qui speciem & imaginationem alicuius hominis format, aliam similem speciem, uel corporaliter exterius aliorum sensibus obijcit, uel intrinsece in eorum sensibus similem speciem operatur.

AD 8. dicendum, quod demon immutat potentiam imaginatiuam, uel sensitiuam hominis, non quasi ipse se exhibeat mediū, uel obiectum: sed in quantum proprium subiectum sensitiuum, uel imaginatiuum uirtutis deserit ad ipsam, ut supra dictum est.

AD 9. dicendum, quod demon non immutat potentiam sensitiuam & imaginatiuam se ei obijciendo, ut ostensum est: sed eam transmutando, non quidem alterando, nisi quantum ad motum localem: quia non potest de se imprimere nouas species, ut dictum est. Immutata autem transmutando siue localiter mouendo: non quidem substantiam organi diuidendo, ut sic consequatur sensus doloris: sed mouendo spiritus & humores. Quod autem uterius obijciatur, quod sequitur quod secundum hoc demon non possit aliquid nouum homini demonstrare secundum imaginariam uisionem, dicendum est, quod nouum aliquid potest intelligi dupliciter. uno modo totaliter nouum & secundum se, & secundum sua principia. & secundum hoc demon non potest aliquid nouum homini, secundum uisionem imaginariam demonstrare. Non enim potest facere quod cæcus natus imaginetur colores, uel quod surdus natus imaginetur sonos. Alio modo, dicitur aliquid nouum secundum speciem totius, puta, si dicamus esse nouum in imaginatione, quod aliquis imaginetur montes aureos quos numquam uidit. Quia tamen uidit & aurum & montem, potest naturaliter motu imaginari in homine phantasma aurei montis. & hoc etiam modo demon potest aliquid nouum imaginationi offerre, siue diuersas compositiones motuum & specierum, quasi quorundam seminum in organis

sensibilibus latentium, quorum uirtute ipse cognoscit. AD 10. dicendum, quod sicut Aug. dicit in li. Tri. Mul. ta demones possunt uirtute suæ natura, quæ non possunt propter prohibitionem diuinam. dicendum est ergo quod demones possunt uirtute suæ natura phantasmatum perturbando totaliter intelligibilem cognitionem hominis impedire, sicut patet in arreptitijs: non tamen semper hoc facere permittuntur.

Lib. 3. ca. 9. tom. 3. D. 446.

AD 11. dicendum, quod quia angelus bonus uel malus ubi operatur, ibi est siue Dam. cõsequens est, quod quando demon humores & spiritus commouet ad aliquid ostendendum, quod ibi existat. Quod autem dicit Hierony. quod demon non est intus in idolo, non est intelligendum quod non possit intus esse in idolo: quia cum sit spiritualis substantia, non impeditur corpora penetrare: sed intelligitur quod non est in idolo, sicut anima in corpore, ut ex idolo & demone fiat aliquid unum, sicut Gentiles arbitrabantur.

Li. 1. ca. 17. & li. 2. ca. 3.

ARTICVLVS XII.

Vtrum demones possint immutare hominis intellectum.

DVO DECI MO quæritur, vtrum demones possint immutare hominis intellectum. & uidetur quod non. Intellectus enim hominis comparatur Soli, secundum illud quod dicitur Sapientia. 5. ex persona impiorum, Sol intelligentia non est ortus nobis: sed demon non potest immutare solē uisibilem. ergo multo minus potest immutare intellectum humanum.

¶ 1. Præter. Nihil transmutatur, nisi quod est in potentia: sed anima humana est in actu completo quantum ad intelligibilia, & etiam quantum ad imaginabilia. Dicit enim Aug. 12. super Gen. ad litteram. Quamuis prius uideamus aliquod corpus quod antea non uidebamus atque inde incipiat imago eius esse in spiritu nostro, quod illud cum absens fuerit recordemur: tam eandem eius imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit. & in 10. de Trini. dicit, quod anima imagines corporum conuoluit, & rapit facta in temetipsa de semetipsa. ergo uidetur quod non possit intellectus hominis a demone immutari.

Libr. 12. ca. 16. a medio tom. 2.

Li. 10. ca. 5. circa finem tom. 3.

¶ 2. Præter. Magis appropinquat intellectui humano uis imaginatiua quam demon, quia uis imaginatiua radicitur in eadem essentia animæ: sed uis imaginatiua non potest immutare vim intellectiui hominis, quia immateriale non immutatur a materiali. ergo uidetur quod demon non possit intellectum hominis immutare.

¶ 3. Præter. Intellectus se habet ad intelligibilia, sicut materia ad formam, quæ sit in actu per formas, sicut intellectus per intelligibilia: sed si aliqua materia sit quæ habet aliquam formam semper sibi præsentem, nunquam potest immutari ad aliam formam: sicut patet in corpore cælesti. Intellectus autem humanus habet aliquod intelligibile semper sibi præsens. scilicet seipsum: quia ipse sibi intelligibilis est. ergo nullo modo demon potest eum immutare ad aliquod intelligibile.

¶ 4. Præter. Intellectus proprie immutatur a docente, qui reducit ipsum de potentia in actum, ut patet per Philosophum in 8. Physic. sed solus Deus interius docet, ut patet per Augustinum in li. de Magist. ergo uidetur quod demon non potest interius in intellectum immutare.

Lib. 8. com. 32. tom. 3.

¶ 5. Præter. Intellectus immutatur per illuminationem: sed illuminare intellectum humanum competit Deo, qui illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum, ut dicitur Ioan. 1. non autem conuenit demoni, quia nulla est conuentio lucis ad tenebras, ut dicitur

In li. de magistro. c. 11. 13. 14. to. 1.



dicitur 2. ad Cor. 6. Ergo videtur, quod daemones non immutent intellectum humanum.

¶ 7. Præter. Cognitio intellectiva secundum duo fit. scilicet secundum lumen intelligibile, & secundum species intelligibiles: sed daemones non possunt mouere animam ad cognitionem intelligibilem ex parte luminis intellectualis, quia hoc præexistit in homine a natura: similiter etiam, nec ex parte specierum intelligibilium: quia species intellectus substantie spiritualis sunt vniuersaliores, & improprietate intellectui humano. Nullo ergo modo, daemones possunt immutare animam humanam ad intelligibilem cognitionem.

¶ 8. Præter. Aug. dicit in lib. 83. Questionum, quod qui non intelligit verum, nihil intelligit: sed ad daemones potius pertinet inducere hominem in falsitatem quam in veritatem, secundum illud Ioan. 8. Cum loquitur medicum, ex proprijs loquitur. Ergo videtur quod daemones non possunt immutare animam hominis ad cognitionem.

SED CONTRA est, quod Aug. dicit 18. de ciui. Dei, quod quidam Philo. quaedam Platonica dogmata cuiusdam in somnis exposuit, quod operationi daemones Aug. attribuit. ergo daemones possunt immutare animam hominis ad aliquid intelligendum.

¶ 2. Præter. Super illud Iob. 37. Ingredietur bestia latibulum suum, dicit Greg. in Moralibus, quod daemones in mentem etiam sanctorum ingredi potest: sed manere ibi non potest. ergo videtur quod possit mentem hominis mouere ad aliquid intelligendum.

¶ 3. Præter. Aug. dicit in 19. de ciui. Dei, quod daemones potest uti anima sapientis ut vult: sed anima sapientis est potentissima, ergo videtur quod multo magis daemones possit alias animas mouere ad aliquid intelligendum.

¶ 4. Præter. Aug. dicit 12. super Gene. ad literam, quod sicut spiritus imaginarius hominis adiunatur, ut formas imaginarias videat, ita etiam mens eius adiunatur ut eas intelligere possit: sed daemones adiunando vim imaginariam mouet ad visionem imaginariam, ergo adiunando mentem mouet ad aliquid intelligendum.

RESPON. Dicendum, quod circa operationem daemones duo sunt consideranda. Primo quidem, quid possit ex virtute propriae naturae: secundo quomodo naturali virtute utatur ex malitia propriae voluntatis. Quantum ergo ad virtutem propriae naturae, eadem possunt daemones quae & boni Angeli: quia est eorum eadem natura communis. Est autem differentia in vsu virtutis, secundum bonitatem & malitiam voluntatis: nam boni angeli ex charitate hominem ad bonum iuuare intendunt ad perfectam cognitionem veritatis, quam daemones impedire intendit, sicut & alia hominis bona. Est autem considerandum, quod intellectualis hominum operatio secundum duo perficitur. scilicet secundum lumen intelligibile, & secundum species intelligibiles: ita tamen, quod secundum species fit apprehensio rerum, secundum lumen intelligibile perficitur iudicium de apprehensis. Inest autem animae humanae naturale lumen intelligibile, quod quidem ordine naturae est infra lumen angelicum, & ideo sicut in rebus corporalibus superior virtus adiuuat, & confortat inferiorem virtutem: ita per lumen angelicum confortari potest lumen intellectus humani ad perfectius iudicandum, quod Angelus bonus intendit, non autem Angelus malus. Vnde hoc modo, angeli boni mouent animam ad intelligendum: non autem daemones. Ex parte autem specierum Angelus bonus, vel malus potest immutare hominis intellectum ad aliquid intelligendum, non quidem influendo species in ip-

sum intellectum: sed quaedam signa exteriora adhibendo, quibus intellectus excitatur ad aliquid apprehendendum, quod etiam homines facere possunt: sed etiam ulterius angeli boni vel mali possunt interius quodam modo disponere & ordinare species imaginarias, secundum quod competit ad aliquid intelligibile apprehendendum. Quod quidem angeli boni ordinant ad hominis bonum, daemones autem ad hominis malum: vel quantum ad effectum peccati, prout homo ex his quae apprehendit mouetur ad superbiam, vel ad aliud quod aliud peccatum: vel ad impediendum ipsam intelligentiam veritatis, secundum quod per aliqua apprehensa inducitur homo in dubitationem, quam solvere nescit, & sic trahitur in errorem. vnde Aug. dicit in lib. 83. quæstio. quod daemones quibusdam nebulis implet omnes meatus intelligentiae, per quos pandere lumen rationis radius mentis solet.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod intellectus humanus possibilis non comparatur soli: sed magis aeri, vel cuiusque diaphano illuminabili. Intellectus autem agens, ut dicit Themistius in commento tertij de Anima, secundum Platonem quidem comparatur soli, quia ponebat intellectum agentem esse substantiam separata, vnde Aug. in lib. soliloquiorum Deum comparat soli: sed secundum Aristotelem intellectus agens comparatur lumini in aliquo corpore participato.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod falsum est animam esse in actu completo, nec quantum ad intelligibilia, nec quantum ad sensibilia. Nam respectu intelligibilium in anima humana distinguitur duplex intellectus. scilicet intellectus agens, & intellectus possibilis. Intellectus autem possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia, vnde comparatur tabulae in qua nihil est scriptum secundum Philo. in 3. de Anima. sed in intellectu agens est quidam actus omnium intelligibilium, quo est omnia intelligibilia fieri, non quidem ita quod contineat in se omnia intelligibilia in actu, sicut nec lumen cui comparatur continet in se colores in actu: sed & lumen facit omnes colores esse visibiles actu, & intellectus agens facit omnia intelligibilia actu, & secundum hoc species intelligibiles non faciunt corpora, aut sensus corporei in intellectu: sed ipse intellectus facit eas per intellectum agentem, & recipit eas per intellectum possibilem, sicut si oculus corporalis habeat lumen & esset lucidus actu, faceret colores visibiles actu, in quantum esset lucidus in actu, & reciperet eos in quantum esset diaphanus carens omni colore, sicut aequaliter patet in oculo cati. Quantum vero ad imaginabilia manifestum est, quod vis imaginatiua non est in actu perfecto omnium imaginabilium: sed reducit in actum per impressionem sensus. Est enim phantasia motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in lib. de anima: alioquin caecus natus posset imaginari colores. Sensus autem fit in actu per actionem sensibilibus in organum sensus. vnde Aug. dicit in 11. de Trinitate, quod sensus accipit speciem ab eo corpore quod sentit, & a sensu memoria, a memoria vero acies cogitantis. Quod vero dicitur in duodecimo super Gene. ad literam, quod corporis imaginationem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit, intelligendum est quod virtus in corpore exterioris sensibilibus non est sufficiens ad hoc, quod faciat speciem sensibilem in quantum sentitur, vel speciem imaginariam in quantum est imaginata, sed hoc est ex virtute animae: habet tamen corpus exterioris virtute immutandi corpore organa, quam immutationem sequitur perceptio

primo sensus per virtutem animae. vnde Aug. dicit 12. de Trinitate. Non possumus quidem dicere, quod sensum signat res visibiles: gignit tamen formam vel similitudinem suam, quae fit in sensu, cum aliquid videtur sentimus, & sic etiam intelligenda sunt omnia alia verba Augustini his similia, quamuis etiam secundum quod alium modum possit intelligi, quod spiritus faciat formas imaginarias in seipso, in quantum. scilicet diuersimode componendo nouas formas imaginarias gignit, sicut phantasma auri montis, ut supra dictum est.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod vis imaginatiua magis conuenit cum intellectu humano subiecto: sed quantum ad rationem speciei plus conuenit cum eo intellectus Angeli boni vel mali. vnde aliquo modo, potest intellectus Angeli vel daemones mouere intellectum hominis, quo non potest ipsum mouere vis imaginatiua, & tamen vis imaginatiua quodammodo mouet intellectum possibilem, non quidem virtute sua: sed virtute intellectus agens. Dicitur n. Philo. in 3. de anima, quod sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad intellectum possibilem. vnde sicut lumen dat coloribus quandam virtutem instrumentalem faciendi immutationem spiritualem in sensu, ita & phantasmata in quantum instrumentaliter agunt in virtute intellectus agentis, faciunt intellectum possibilem in actu intelligibilium specierum.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod aliter est de intellectu Angeli, & intellectu humano. Intellectus enim Angeli est sicut aliquid ens actu in genere intelligibilium, & ideo intelligit essentiam suam secundum seipsam, & per eam intelligit quaecumque alia intelligit. Non enim est inconueniens, quod per unam formam recipiatur alia, sicut per superficiem recipitur color. vnde corpus quod semper habet superficiem, potest ab aliquo extrinseco immutari ad hoc vel illud: sed intellectus possibilis animae humanae est sicut ens omnino in potentia in genere intelligibilium, & ideo non potest intelligere seipsam, nisi secundum quod fit actu per speciem intelligibilem.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod solus Deus docet interius operando, qui est actor etiam ipsius luminis naturalis: potest tamen vel Angelus vel daemones vel homo docere, representando intellectui suum obiectum, ut supra dictum est.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod intellectus potest moueri non solum ex parte luminis intelligibilis: sed etiam ex parte obiecti, ut dictum est.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod bonus Angelus potest mouere intellectum hominis ex parte luminis, non quidem causando lumen naturale in ipso: sed confortando, ut dictum est: sed tamen Angelus daemones potest mouere intellectum hominis ex parte speciei intelligibilis, non quidem aequales species humano intellectui ingerendo suis speciebus: sed eo modo quo supra dictum est, componendo formas imaginarias, vel etiam aliqua exteriora signa adhibendo sicut etiam homo pro fundas conceptiones intelligibiles, quas habet potest alijs non ubi facere, explanando eas secundum quod conuenit intellectui auditorum.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod per ipsa verba quae daemones manifestant, intendit hominem ad mendacium perducere. Circa ea vero quae in contrarium obijciuntur, considerandum est quod daemones dicitur ingredi posse mentem hominis, non secundum substantiam: sed secundum effectum, in quantum frustigat hominem ad aliquid cogitandum. Dicitur etiam quod potest vti animae sapientis, ut non, in quantum aliquando Deo per-

mittente impedit vsu rationis in homine, sicut patet in arreptijs, & haec quidem circa quaestiones de malo dicta sufficiant.

Sexdecim Quaestionum de Malo Finis.

S. THOMAE AQUINATIS

VNICA QVAESTIO.

De spiritualibus creaturis.

In undecim articulos diuisa.

- ¶ Primo enim quaeritur, Vtrum substantia spiritualis sit composita ex materia & forma.
- ¶ Secundo, Vtrum substantia spiritualis possit vniri corpori.
- ¶ Tertio, Vtrum substantia spiritualis, quae est anima humana vnatur corpori per medium.
- ¶ Quarto, Vtrum tota anima sit in qualibet parte corporis.
- ¶ Quinto, Vtrum aliqua substantia spiritualis creata sit non vnita corpori.
- ¶ Sexto, Vtrum substantia spiritualis caelesti corpori vnatur.
- ¶ Septimo, Vtrum substantia spiritualis corpori aereo vnatur.
- ¶ Octauo, Vtrum omnes Angeli differant specie ab inuicem.
- ¶ Nono, Vtrum intellectus possibilis sit vnus in omnibus hominibus.
- ¶ Decimo, Vtrum intellectus agens sit vnus omnium hominum.
- ¶ Undecimo, Vtrum potentiae animae sint idem quod anima essentia.

Vtrum substantia spiritualis sit composita ex materia & forma.

ARTICVLVS PRIMVS.

**Q**VAESTIO est de spiritualibus creaturis. Et primo quaeritur, vtrum substantia spiritualis creata, sit composita ex materia & forma. Et videtur quod sic. Dicit enim Boet. in lib. de Trinitate. Forma simplex subiectum esse non potest: sed substantia spiritualis creata est subiectum scientiae & virtutis & gratiae, ergo non est forma simplex: sed nec est materia simplex, quia sic esset in potentia tantum, non habens aliquam operationem, ergo est composita ex materia & forma.

¶ 2. Præter. Quaelibet forma, creata est limitata & finita: sed forma limitatur per materiam, ergo quaelibet forma creata est forma in materia. Nulla ergo substantia creata est forma sine materia.

¶ 3. Præter. Principium mutabilitatis est materia, vnde secundum Philo. necesse est ut materia imaginetur in remota: sed substantia spiritualis creata est immutabilis: solus enim Deus naturaliter immutabilis est, ergo substantia spiritualis creata habet materiam.

¶ 4. Præter. Aug. dicit 12. confessionum, quod deus fecit materiam communem visibilium & invisibilium. Invisibilia autem sunt substantiae spirituales, ergo substantia spiritualis habet materiam.

¶ 5. Præter. Philo. dicit in 8. Meta. quod si qua substantia est sine materia, statim est ens & vnus, & non est ei alia causa ut sit ens & vnus: sed omne creatum habet causam sui esse & unitatis, ergo nullum creatum est substantia

Q. 32. to. 4.

Li. 18. c. 18. a medio illius tom. 5.

Li. 27. moral. c. 17. in nouis ex em. parib.

Li. 12. ex c. 8. & 26. to. 3.

Q. 12. to. 1.

Plato in 3. in de de iud. p. 10. Aug. 7. & 8. Li. 3. de ma. c. 6. tom. 2.

Li. 3. to. 14. tom. 2.

In corp. ar. & 27. præc.

Eodem loco nunc disto.

In corp. ar.

Li. 2. tom. 16. tom. 1.

Li. 11. c. 1. tom. 1.

Li. 12. c. 16. a medio illius tom. 5.

Li. 2. tom. 16. tom. 1.

Li. 11. c. 1. tom. 1.

Li. 12. c. 16. a medio illius tom. 5.

In li. de Trinitate ante medium lib.

In li. de mirabilib. factis circa principium. tom. 3.

Li. 8. com. 16. tom. 3.

Li. 8. com. 16. tom. 3.





materia prima recipit formam cōtrahendo ipsam ad esse indiuiduale. Forma vero intelligibilis est in intellectu absque huiusmodi contractione. Sic enim intelligit intellectus vnum quodque intelligibile, secundū quōd forma eius est in eo. Intelligit autem intellectus intelligibile praeipue secundum naturam communē & vniuersalem. & sic forma intelligibilis in intellectu est secundum rationem suā communitatis. Nō est ergo substantia intellectualis receptiua formae ex ratione materiae: sed magis per oppositam quandam rationem. vnde manifestum fit, quōd in substantijs spiritualibus illa prima materia, quae de se omni specie caret eius pars esse non potest. Si tamen quaecūq; duo se habent adinuicem, vt potentia & actus, nominentur materia & forma, nihil obstat dicere, vt non fiat vis in verbis quōd in substantijs spiritualibus est materia & forma. Oportet enim in substantia spirituali creata esse duo, quorum vnum comparatur ad alterum, vt potentia ad actum. quod sic patet. Manifestum est enim, quōd primum ens, quod Deus est, est actus infinitus, vt potē habens in se totam essendi plenitudinem, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. vnde oportet, quōd ipsum esse eius non sit esse quasi inditum alicui naturae, quae non sit suum esse: quia sic finiretur ad illam naturam. vnde dicimus, quōd Deus est ipsum suum esse, hoc autem non potest dici de aliquo alio. Sicut enim impossibile est intelligere, quōd sint plures albedines separatae, sed si esset albedo separata ab omni subiecto & recipiente esset vna tantum: ita impossibile est quōd sit ipsum esse subsistens, nisi vnum tantum. Omne igitur quod est post primū ens, cum sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur. & sic in quolibet creato aliud est natura rei, quae participat esse, & aliud ipsum esse participatum. & cum quaelibet res participet per assimilationem primū actum, in quantum habet esse, necesse est quōd esse participatum in vnoquoque comparatur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam. In natura igitur rerum corporea

D. 464

D. 461

rum materia non per se participat ipsum esse: sed per formam. forma enim adueniens materiae facit ipsam esse actum, sicut anima corpori. Vnde in rebus compositis est considerare duplicem actum, & duplicem potētiam. Nam primo quidem materia est, vt potentia respectu formae, & forma est actus eius, & iterum natura constituta ex materia & forma est vt potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiua eius. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse, vt potentia ad actum. Non dico autem, vt potētiam separabilem ab actu: sed quam semper suus actus comiteretur. & hoc modo natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia & forma, est vt potentia respectu sui esse. & sic in substantia spirituali est compositio potētiae & actus, & per consequens formae & materiae, si tamen omnis potentia nominetur materia & omnis actus nominetur forma: sed tamen hoc nō est proprie dictum secundum communem vsum nominum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quōd ratio formae opponitur rationi subiecti. Nam omnis forma in quantum huiusmodi est actus. Omne autem subiectum comparatur ad id, cuius est subiectum, vt potentia ad actum. Si qua ergo forma est, quae sit actus tantum, vt diuina essentia, illa nullo modo potest esse subiectum. & de hac Boet. loquitur. Si autem aliqua forma sit, quae se-

condum aliquid sit in actu, & secundum aliquid in potentia, secundum hoc tantum erit subiectum secundum quōd est in potentia. Substantiae autem spirituales licet sint formae subsistentes, sunt tamen in potentia, in quantum habent esse finitum & limitatum. & quia intellectus est cognoscitiuus omnium secundum sui rationem, & voluntas est amatiua vniuersalis boni, remanet semper in intellectu & voluntate substantiae creatae potentia ad aliquid, quod est extra se. vnde si quis recte consideret, substantiae spirituales non inueniuntur esse subiectae nisi accidentium, quae pertinent ad intellectum & voluntatem.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod duplex est limitatio formae. Vna quidem secundum quōd forma speciei limitatur ad indiuiduum: & talis limitatio formae est per materiam. Alia vero secundum quōd forma generis limitatur ad naturam speciei. & talis limitatio formae non fit per materiam, sed per formam magis determinatā a qua sumitur differentia. differentia enim addita super genus contrahit ipsum ad speciem. & talis limitatio est in substantijs spiritualibus, secundum. l. quōd sunt formae determinatarum specierum.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod mutabilitas non inuenitur in substantijs spiritualibus secundum earum esse, sed secundum intellectum & voluntatem: sed talis mutabilitas non est ex materia, sed ex potentialitate intellectus & voluntatis.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod non est intentio Augu. dicere quod eadem numero sit materia visibilium & inuisibilium, cum ipse dicat duplicem informitatem intelligi per celum & terram, quae dicuntur primo creata, vt per celum intelligatur substantia spiritualis adhuc in formis, per terram autem materia rerum corporaliū, quae in se considerata informis est, quasi omni specie carens. vnde etiam dicitur inanis & vacua, vel inuisibilis & in composita secundum aliam literam. Celum aut non describitur inane & vacuum. Per quod manifeste apparet quod materia quae caret omni specie, non est pars substantiae angelicae: sed informitas substantiae spiritualis est secundum quōd nondum est conuersa ad verbum, a quo illuminatur, quod pertinet ad potētiam intelligibilem. Sic ergo materia communē visibilium & inuisibilium nominat vtrumque, prout est in forme suo modo.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod Philo. loquitur ibi non de causa agente: sed de causa formali. Illa enim quae sunt composita ex materia & forma statim sunt ens & vnum, quia materia est ens in potentia, & fit ens actu per aduentum formae quae est ei causa essendi: sed forma non habet sic esse per aliam formam. vnde si sit aliqua forma subsistens, statim est ens & vnum, nec habet causam formalem sui esse: habet tamen causam influentē ei esse, non autem causam mouentem quae reducit ipsam de potentia praesistenti in actum.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod licet anima sit per se subsistens: non tamen sequitur quōd sit composita ex materia, & forma: quia per se subsistere potest conuenire formae absque materia. Cum enim materia habeat esse per formam, & non e conuerso, nihil prohibet aliquam formam sine materia subsistere: licet materia sine forma esse non possit.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod esse susceptiuum contrariorū est substantiae in potentia aequaliter existentis, siue sit composita ex materia & forma, siue sit simplex. Substantia autem spiritualium nō est subiectū contrariorum, nisi pertinentium ad voluntatem, & intellectum secundum

secundum quae est in potentia, vt ex dictis patet.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod non idem est componi ex quod est & quo est, & ex materia & forma, licet enim forma possit dici quo aliquid est, tamen materia nō proprie potest dici quod est, cum non sit nisi in potentia: sed quod est, est id, quod subsistit in esse (quod quidem in substantijs corporeis est ipsum compositum ex materia & forma, in substantijs autem incorporeis est ipsa forma simplex) quo est autem, est ipsum esse participatum: quia in tantum vnumquodque est in quantum ipso esse participat. vnde & Boet. sic vtitur istis vocabulis in lib. de Hebd. dicens, quōd in alijs praeter primū, non idem est quod est & esse.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod sub aliquo comuni est aliquid dupliciter, vno modo, sicut indiuiduum sub specie: alio modo, sicut species sub genere. Quodcūq; igitur sub vna cōi specie sunt multa indiuidua, distinctio multorū indiuiduorū est per materiam indiuiduale quae est praeter naturam speciei: & hoc in rebus creatis. Quando vero sunt multae species sub vno genere, non oportet quod formae quibus distinguuntur species adinuicem, sint aliud secundum rem a forma communi generis. Per vnam enim & eandem formam hoc indiuiduum collocatur in genere substantiae, & in genere corporis, & sic vsque ad specialissimam speciem. Si enim secundum aliquam aliam formam, hoc indiuiduum habeat quōd sit substantia, de necessitate oportet quōd aliae formae superuenientes, secundum quas collocatur in inferioribus generibus & speciebus, sint formae accidentales. quod ex hoc patet. Forma enim accidentalis a substantiali differt, quia forma substantialis facit hoc aliquid, forma autem accidentalis aduenit rei, iam hoc aliquid existenti. Si igitur prima forma per quam collocatur in genere, facit indiuiduum esse hoc aliquid, omnes aliae formae aduenient indiuiduo subsistenti in actu: & ita erunt formae accidentales. Sequitur etiam quōd per aduentum posteriorum formarū, quibus collocatur aliquid in specie specialissima vel subalterna, non sit generatio, neque per subtractionem corruptio simpliciter: sed secundum quid. Cum enim generatio sit transmutatio ad esse rei, illud simpliciter generari dicitur, quod simpliciter fit ens de non ente in actu: sed ente in potentia tantum. Si igitur aliquid fiat de praesistenti in actu non generabitur simpliciter ens: sed hoc ens. & eadem ratio est de corruptione. Est ergo dicendum, quōd formae rerum specie differentium sunt ordinatae, & vna addit super alteram per sectionē. & hoc patet etiam per Philo. in 8. Meta. qui dicit quōd definitiones & species rerū sunt sicut numeri, in quibus species multiplicatur per additionē vnitate, cum etiam hoc per inductionē appareat gradatim species rerum multiplicari secundum perfectū, & imperfectū. Sic igitur per hoc excluditur positio Auicbron. in li. Fontis vitae, quōd materia prima, quae omnino sine forma consideratur, primo recipit formam substantiae: qua quidem suscepta in aliqua sui parte, super formam substantiae, recipit aliam formam, per quam fit corpus, & sic deinceps vsq; ad vltimam speciem, & in illa parte in qua non recipit formam corpoream est substantia incorporea, cuius materiam nō subiectam quantitati aliqui nominant materiam spirituaalem. Ipsam autem materiam iam perfectam per formam substantiae, quae est subiectum quantitatis, & aliorum accidentium, dicit esse clauem ad intelligendum substantias in corporeas. Non enim ex hoc contingit, quōd aliquid indiuiduum sit corpus inanimatū, &

In li. eius titulus est, An omne quod est bonum sit

Li. 3. textu com. 10. to. mo. 3.

Aliud corpus animatū, per hoc quod indiuiduum animatum habet formam aliquam, cui subalternatur forma substantialis corporis: sed quia hoc indiuiduum animatum habet formam perfectiorem, per quam habet nō solum subsistere & corpus esse: sed etiam viuere. Aliud autem habet formam imperfectiorem, per quam non attingit ad vitam: sed solum ad subsistere corporaliter.

D. 450.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod forma generis, de cuius ratione est materia, nō potest esse extra intellectum, nisi in materia, vt forma plantae aut metalli: sed hoc genus quod est substantia nō est tale de cuius ratione sit materia, alioquin nō esset Metaphysicum, sed naturale. vnde forma huius generis, non dependet a materia secundū suū esse: sed pot inueniri etiā extra materiam.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod species intelligibilis quae est in intellectu Angeli intelligentis, differt ab angelo in intellectu non secundum abstractum a materia & materiae concretum: sed sicut ens intentionale ab ente, quod dicit esse ratum in natura, sicut differt species coloris in oculo a colore, qui est in pariete.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod si arca esset sine materia per se subsistens, esset intelligens seipsam: quia immunitas a materia est ratio intellectualitatis. & secundum hoc arca sine materia non differret ab arca intelligibili.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod Aug. inducit illud inquirendo, quod patet ex hoc quod illam positionem improbat.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod solus Deus dicitur immaterialis & incorporeus: quia omnia eius simplicitati comparata possunt reputari quasi corpora materialia, licet in se sint incorporea & immaterialia.

AD 15<sup>m</sup> dicendum, quod esse substantiae spiritualis creatae est coartatum, & limitatum non per materiam: sed per hoc quod est receptum & participatum in natura determinatae speciei, vt dictum est.

In corp. ar. & ad 1. & 2. argum.

AD 16<sup>m</sup> dicendum, quod agit & patitur substantia spiritualis creata, nō secundum formam vel materiam: sed secundum quōd est in actu vel potentia.

AD 17<sup>m</sup> dicendum, quod substantia spiritualis, nec est actus purus, nec potentia pura: sed habens potentiam cum actu, non tamen composita ex materia & forma, vt ex dictis patet.

In corp. ar.

AD 18<sup>m</sup> dicendum, quod Plato appellat Deos secundos, non angelos: sed corpora caelestia.

AD 19<sup>m</sup> dicendum, quod materia est principium distinctionis secundum numerum in eadem specie: non autem distinctionis specierum. Angeli autem non sunt multi numero in eadem specie: sed multitudo eorum est, sicut multae naturae specierum per se subsistentes.

AD 20<sup>m</sup> dicendum, quod substantiae spirituales non patiuntur ab igne corporeo per modum alterationis materialis: sed per modum alligationis, vt August. dicit, vnde non oportet quod habeant materiam.

Li. 21. de ciuit. dei c. 10. id innuit tom. 5

AD 21<sup>m</sup> dicendum, quod liber de vnitae & vno, nō est Boetij, vt ipse stylus indicat.

AD 22<sup>m</sup> dicendum, quod forma separata in quantum est actus non potest aliquid extraneum habere admissum: sed solum in quantum est in potētia. & hoc modo substantiae spirituales in quantum sunt in potētia, sicut intellectū & voluntatē, recipiunt aliqua accidentia.

AD 23<sup>m</sup> dicendum, quod intentio Boetij non est dicere quōd de ratione substantiae quod est genus sit esse compositum ex materia & forma, cum substantia sit de consideratione Metaphysici non naturalis: sed intendit dicere quōd cum forma & materia non perueniunt ad genus substantiae tamquam species, sed substantia quae est compositum collocatur in genere, vt species.

A D

QVAEST. VNICAE. DE SPIRITVAL. CREATV. ART. II.

Ad 24<sup>m</sup> dicendum, q in rebus compositis ex mate...

Ad 25<sup>m</sup> dicendum, q quanto aliquid est plus in actu...

ARTICVLVS II.

Virum substantia spiritualis possit uniri corpori.

Cap. 1. non multu procul a princ.

Cap. 1. ante medium to mo. 2.

Li. 3. c6. 6. tom. 2.

ECVNDO queritur, vtrum substantia spiritualis...

¶ 3 Præ. Quod aduenit alicui post esse completum...

¶ 4 Sed contra, anima secundum essentiam suam est...

¶ 5 Præ. Forma non est propter materiam, sed materia...

ma vnitur ei propter animæ perfectionem, sed an...

¶ 6 Præ. Vnio formæ & materiæ est naturalis: sed vnio...

¶ 7 Præ. Secundum Philo. in lib. de celo, omnis debilitatio...

¶ 8 Præ. Commē. dicit in 8. Meta. quod cum id, quod est...

¶ 9 Præ. Maior est conuenientia spiritus ad spiritum...

¶ 10 Præ. Aug. dicit quod anima & angelus sunt natura...

¶ 11 Præ. Boe. dicit in li. de duabus naturis, natura est...

¶ 12 Præ. Anima eodem modo se habet ad totum & partes...

¶ 13 Præ. Forma naturalis existens in corpore, non operatur...

¶ 14 Præ. Corruptibile & incorruptibile differunt genere...

¶ 15 Præ. Quicquid vnitur alteri per id, quod non est...

Ca. 11. de diu. illu. mo. 3.

Cap. 1. de primor. anima.

Ca. 1. de & c. 1. de illu. mo. 3.

Li. 3. com. 6. tom. 2.

In lib. s. de anima c. 6.

In 2. p. a princ.

Li. 3. com. tom. 2.

Li. 3. c6. 6. tom. 2.

Li. 10. Me. com. 16.

De anima c6. 1. & 36.

Li. 3. com. 6. tom. 2.

de essentia eius, non vnitur ei vt forma; sed intellectus...

¶ 18 Præ. Omnis substantia spiritualis est intellectualis...

¶ 19 Præ. Ex materia & forma fit vnum. Si igitur...

RESPON. Dicendum, q difficultas huius questionis...

¶ 20 Præ. Maior est conuenientia spiritus ad spiritum...

¶ 21 Præ. Aug. dicit quod anima & angelus sunt natura...

¶ 22 Præ. Boe. dicit in li. de duabus naturis, natura est...

¶ 23 Præ. Anima eodem modo se habet ad totum & partes...

¶ 24 Præ. Forma naturalis existens in corpore, non operatur...

dit tamen quod nisi esset aliqua vnio eius ad hunc...

¶ 25 Præ. Maior est conuenientia spiritus ad spiritum...

¶ 26 Præ. Aug. dicit quod anima & angelus sunt natura...

¶ 27 Præ. Boe. dicit in li. de duabus naturis, natura est...

¶ 28 Præ. Anima eodem modo se habet ad totum & partes...

¶ 29 Præ. Forma naturalis existens in corpore, non operatur...

¶ 30 Præ. Corruptibile & incorruptibile differunt genere...

¶ 31 Præ. Quicquid vnitur alteri per id, quod non est...

Li. 3. c6. 1. 8. & 39. 10. 2.

In li. 3. qui est de scientia a medio adiuncto. & li. 32. qui est de natura. & in li. 3. de natura hominis aliquid quantum ante finem. Li. 1. c6. 45. & 47. & 53. tom. 2.

In li. s. de anima c. 10. a medio.



ma, cuius actus proprius est intelligere, hac tamen substantia forma corporis non existente. Sed ad huius rationis improbationem vnum sufficiat, quod Aristot. in 2. de anima inducit directe contra hanc positionem. Si enim anima non vniretur corpori vt forma, sequeretur quod corpus & partes eius non haberent esse specificum per animam. quod manifeste falsum apparet, quia recedente anima non dicitur oculus aut caro & os nisi equiuoce; sicut oculus pictus vel lapideus: vnde manifestum est, quod anima est forma, & quod quid erat esse huius corporis, id est, a qua hoc corpus habet rationem suae speciei. Qualiter autem hoc esse possit, inquirendum est. Considerandum est autem, quod quanto aliqua forma est perfectior tanto magis supergreditur materiam corporalem, quod patet inducenti in diuersis formarum ordinibus. Forma enim elementi non habet aliquam operationem nisi quae sit per qualitates actiuas & passiuas, quae sunt dispositiones materiae corporalis. Forma autem corporis mineralis habet aliquam operationem excedentem qualitates actiuas & passiuas, quae consequitur speciem ex influentia corporis caelestis, vt quod magnes attrahit ferrum, & quod saphyrus curat apostema. vltimus autem anima vegetabilis habet operationem, cui quidem deseruiunt qualitates actiuas & passiuas organicae, sed tamen supra posse huiusmodi qualitatum ipsa effectum proprium sortitur in nutriendo & augendo, vtque ad determinatum terminum, & alia huiusmodi complendo. Anima autem sensitua vltimus habet operationem, ad quam nullo modo se extendunt qualitates actiuas & passiuas, nisi quatenus exiguntur ad compositionem organi, per quod talis operatio exercetur, vt videre, audire, appetere & huiusmodi. perfectissima autem formarum, id est, anima humana, quae est finis omnium formarum naturalium, habet operationem omnino excedentem materiam, quae non fit per organum corporale, scilicet intelligere. Et quia esse rei proportionatur eius operationi, vt dictum est, cum vnum quodque operetur, secundum quod est ens, oportet quod esse animae humanae superexcedat materiam corporalem, & non sit totaliter comprehensum ab ipsa, sed tamen aliquo modo attingatur ab ea. In quantum igitur supergreditur esse materiae corporalis potens per se subsistere & operari, anima humana est substantia spiritualis. In quantum vero attingitur a materia & esse suum comunicat illi, est corporis forma. Attingitur autem a materia corporali ea ratione, quod semper supremum infimi ordinis attingit infimum supremi, vt patet per Dionysium 7. cap. de Diu. nomi. & ideo anima humana quae est infima in ordine substantiarum spiritualium, esse suum communicare potest corpori humano, quod est dignissimum, vt fiat ex anima & corpore vnum, sicut ex forma & materia. Si vero substantia spiritualis esset composita ex materia & forma, impossibile esset quod esset forma corporalis. Quia de ratione materiae est quod non sit in alio, sed quod ipsa sit primum subiectum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod substantia spiritualis, licet non comprehendatur a corpore, attingitur tamen aliquo modo ab eo, vt dictum est. AD 2m dicendum, quod intelligere est operatio animae humanae secundum quod superexcedit propo-

tionem materiae corporalis, & ideo non fit per aliquid quod organum corporale. Potest tamen dici quod ipsum coniunctum, id est homo, intelligit in quantum anima quae est pars eius formalis habet hanc operationem propriam, sicut operatio cuiuslibet partis attribuitur toti. homo enim videt oculo, ambulat pede, & similiter intelligit per animam.

AD 3m dicendum, quod habet anima esse subsistens, in quantum esse suum non dependet a corpore, vt pote supra materiam corporalem eleuatum. Et tamen ad huius esse comunione recipit corpus, vt sic fit vnum esse anima & corporis quod est esse hominis. Si autem secundum aliud esse vniretur sibi corpus, sequeretur quod esset vno accidentalis.

AD 4m dicendum, quod anima secundum suam essentiam est forma corporalis, & non secundum aliquid additum. Tamen in quantum attingitur a corpore est forma: in quantum vero super excedit corpus proportionem, dicitur spiritus vel spiritualis substantia.

AD 5m dicendum, quod nulla pars habet perfectionem naturae separata a toto. vnde anima cum sit pars humanae naturae, non habet perfectionem suae naturae nisi in vnione ad corpus: quod patet ex hoc quod in virtute ipsius animae est quod fluat ab ea quaedam potentia, quae non sunt actus organorum corporaliu secundum quod excedit corporis proportionem, & iterum quod fluat ab ea potentia quae sunt actus organorum, in quantum potest contingi a materia corporali. Non est autem aliquid perfectum in sua natura, nisi actu explicari possit quod in eo virtute continetur. vnde anima licet possit esse & intelligere a corpore separata, tamen non habet perfectionem suae naturae cum est separata a corpore, vt Aug. dicit 12. super Gene. ad literam.

AD 6m dicendum, quod miraculum non accipitur ibi secundum quod diuiditur contra naturalia opera miracula dicuntur, prout ab incomprehensibili diuina virtute procedunt. Et hoc modo dicit Aug. super Io. quod mirabilis est quod Deus ex paucis granis tantam segetum multitudinem producit quae sufficit ad totius humani generis satietatem, quam quod ex quinque panibus, quinque millia hominum satiauit.

AD 7m dicendum, quod illud per quod debilitatur aliquid praeter intellecta sua natura, non est naturale. Contingit tamen plerumque, quod aliquid est pertinens ad naturam alicuius, ex quo sequitur in eo aliqua debilitatio aut defectus, sicut componi ex contrariis est naturale animali. Ex quo tamen sequitur in eo mors & corruptio. Et similiter naturale est animae quod indigeat phantasmatis, ad intelligendum. Ex quo tamen sequitur quod diminuat in intelligendo a substantiis superioribus. quod autem dicitur quod anima a corpore praegratur hoc non est ex eius natura, sed ex eius corruptione secundum illud Sapient. 9. Corpus quod corrumpitur aggrauat animam. Quod vero dicitur quod abstrahit se a nexibus corporalibus vt se intelligat, intelligendum est quod abstrahit se ab eis, quasi ab obiectis, quia anima intelligitur per remotionem omnis corporeitatis. Non tamen ab eis abstrahitur secundum esse, quin immo quibusdam corporeis organis laesis, non potest anima directe, nec se, nec aliud intelligere, vt quando laeditur cerebrum.

Li. 1. com. 25. & 26. & praec. 10. 2

In istomet art.

D. 180.

Ca. 7. inter medium & suum.

In corp. ar.

D. 11.

Lib. 1. n. 35. 10. 3.

Tractatu. 24. in Ioan. circa primo tom. 3.

AD

AD 8m dicendum, quod quanto aliqua forma est altior, tanto plus indiget a potentiori agente produci. vnde cum anima humana sit altissima omnium formarum producit a potentissimo agente, scilicet Deo, alio tamen modo quam aliae formae a quibuscumque agentibus. Nam aliae formae non sunt subsistentes. vnde esse non est earum, sed eis aliqua sunt. vnde fieri earum est secundum quod materia vel subiectum reducitur de potentia in actum. Et hoc est formam educi de potentia materiae absque additione alicuius extrinseci. Sed ipsa anima habet esse subsistens. vnde sibi proprie debetur fieri, & corpus trahitur ad esse eius. Et propter hoc dicitur quod est ab extrinsecis, & quod non educitur de potentia materiae. Vnde patet solutio ad 9.

AD 10m dicendum, quod spiritus magis conuenit cum spiritu quam cum corpore conuenientia naturae: sed conuenientia proportionis, quae requiritur inter formam & materiam magis conuenit spiritus cum corpore, quam spiritus cum spiritu, cum duo spiritus sint duo actus: corpus autem comparatur ad animam, sicut potentia ad actum.

AD 11m dicendum, quod Angelus & anima sunt pares natura generis, in quantum vtrumque est intellectualis substantia: sed Angelus natura speciei est superior, vt patet per Dionysium. 4. capite. caelest. Hierarchia.

AD 12m dicendum, quod rationale proprie acceptum est differentia animae non Angeli, sed magis intellectuale, vt Dionysius vtitur, quia Angelus non cognoscit veritatem per discursum rationis, sed simplici intuitu, quod est proprie intelligere. Si tamen rationale large accipiatur, tunc dicitur esse quod non est vltima differentia specifica, sed diuiditur per alias specificas differentias propter diuersos gradus intelligendi.

AD 13m dicendum, quod intellectus non dicitur esse actus partis alicuius corporis, in quantum est potentia non vrens organo: ipsa tamen substantia animae vnitur corpori vt forma, sicut dictum est.

AD 14m dicendum, quod illis mulieribus discursus dicitur accidere in spiritu, non quod spiritus, id est substantia animae extra corpus operetur: sed quia in spiritu hoc est in phantastico animae huiusmodi visa formantur.

AD 15m dicendum, quod materia sine forma proprie loquendo non potest esse subiectum secundum quod subiectum proprie dicitur aliquid ens actu: sed quod corpus animatum sit ens actu vt possit esse subiectum, non habet ab alia forma quam ab anima, vt infra patebit.

AD 16m dicendum, quod corruptibile & incorruptibile non conueniunt in genere secundum considerationem naturalem, propter diuersum modum essendi & diuersam rationem potentiae in vtroque, licet possint conuenire in genere logico, quod accipitur secundum intentionem intelligibilem solum. Anima autem licet sit incorruptibilis: non tamen est in alio genere quam corpus: quia cum sit pars humanae naturae, non competit sibi esse in genere vel specie, vel esse personam aut hypostasim, sed composito. vnde etiam nec hoc aliquid dici potest, si per hoc aliquid intelligatur hypostasis vel persona vel indiuiduum in genere aut specie collocatum. Sed si hoc aliquid dicatur omne quod

potest per se subsistere, sic anima est hoc aliquid.

AD 17m dicendum, quod illa positio Comment. est impossibilis, vt ostensum est.

AD 18m dicendum, quod de ratione substantiae intellectualis est quod sit immunis a materia a qua dependeat eius esse, sicut totaliter comprehensum a materia. vnde nihil prohibet animam esse substantiam intellectuale & formam corporis, vt supra dictum est.

AD 19m dicendum, quod ex anima humana & corpore ita fit vnum, quod cum anima super excedat corporis proportionem, & ex ea parte qua corpus excedit attribuitur ei potentia intellectiua, vnde oportet quod species intelligibiles quae sunt in intellectu recipiantur in materia corporali.

ARTICVLVS III.

Vtrum substantia spiritualis quae est anima humana, vnitur corpori per medium.

TERCIO quaeritur, Vtrum substantia spiritualis, quae est anima humana, vnitur corpori per medium. Et videtur quod sic. Dionysius enim dicit 8. cap. caelest. Hierar. quod suprema coniunguntur infimis per media. Sed inter substantiam spirituale & corpus sunt media, anima vegetabilis, & sensibilis. ergo substantia spiritualis quae est anima rationalis vnitur corpori mediante vegetabili, & sensibili.

¶ 2 Præ. Philo. dicit in secundo de Anima, quod anima est actus corporis organici Physici potentia vitam habentis. Corpus ergo Physicum organicum potentia vitam habens comparatur ad animam, vt materia ad formam. Sed hoc scilicet corpus Physicum organicum, non est nisi per aliquam formam substantialem. ergo illa forma substantialis quaecumque sit praecedat in materia substantiam spiritualem quae est anima rationalis, & eadem ratione aliae formae consequentes, quae sunt anima sensibilis, & vegetabilis.

¶ 3 Præ. Quamuis materia non sit genus nec differentia forma, quia eorum neutrum praedicatur de composito, genus autem & differentia de specie praedicantur: tamen secundum Philosophum in 8. Metaphysico. genus sumitur a materia, & differentia a forma. Sed genus hominis est animal, quod sumitur a natura sensitua, differentia vero rationale, quod sumitur ab anima rationali. Natura ergo sensitua se habet ad animam rationalem, vt materia ad formam. Sed natura sensitua perficitur per animam sensitua. ergo anima sensitua praexistit animae rationali in materia, & eadem ratione omnes aliae formae praecedentes.

¶ 4 Præ. Vt probatur in 8. Phys. omne mouens seipsum diuiditur in duas partes, quarum vna est mouens & alia mota. Sed homo & quodlibet animal est mouens seipsum: pars autem eius mouens est anima, pars autem mota non potest esse materia nuda, sed oportet esse corpus, quia omne quod mouetur est corpus, vt probatur. 6. Phys. Corpus autem est per aliquam formam. praexistit ergo aliqua forma in materia ante animam, & sic idem quod prius.

¶ 5 Præ. Damasc. dicit quod tanta est simplicitas diuinae essentiae, vt non congruat verbum vniri carni, nisi mediante anima. Distinctio ergo secundum simplex & compositum impedit quod aliqua non possunt coniungi sine medio.

Q6. dif. S. Tho. BB 2 Sed

In corp. ar.

Cap. 8. cael. Hierar. a medio illi?

Lib. 2. com. 6. tom. 2.

Lib. 8. com. 6. tom. 3.

Lib. 8. com. 3. tom. 2.

Lib. 6. com. 32. 86. & sequent.

lib. 3. ca. 6. circa medium illius.

Sed anima rationalis & corpus maxime distant secundum simplex & compositum, ergo oportet quod vniantur per medium.

es. 14. circa mediū. to. 3

¶ 6 Præt. Augustin. dicit in libro de spiritu & anima, quod anima quæ vere spiritus est, & caro quæ vere corpus est, in suis extremitatibus facile & cõuenienter distinguuntur, & in phantastico animæ, quod corpus non est, sed simile corpori, & sensualitate corporis, quæ vere spiritus est, quia sine anima fieri non potest, coniunguntur. ergo anima coniungitur corpori per duo media, scilicet per phantasticum & sensualitatem.

in li. de spiritu & anima ca. 15. in prin. t. 3.

¶ 7 Præt. In eodem libro dicitur, cum anima sit incorporea per subtiliorem naturam corporis sui, idest per ignem & aerem corpus administrat. Eadem autem ratione corpus administrat qua ei vnitur, deficientibus enim his quibus administrat corpus, anima discedit a corpore, vt Augustin. dicit septimo super Gene. ad literam. ergo anima vnitur corpori per medium.

Lib. 7. c. 19. a medio to mo. 3.

¶ 8 Præt. Ea quæ maxime differunt, non coniunguntur nisi per medium. Sed corruptibile & incorruptibile maxime differunt, vt dicitur in 10. Metaphysicorum. Anima ergo humana quæ est incorruptibilis, non vnitur corpori corruptibili nisi per medium.

Li. 10. com. 66. com. 3.

¶ 9 Præt. Philosophus quidam dicit in libro de differentiis spiritus & animæ, quod anima vnitur corpori mediante spiritu, vnitur ergo ei per mediū.

lib. 8. cõ. 15. & 16. to. 3.

¶ 10 Præt. Quæ sunt diuersa per essentiam, non vniantur sine medio. Oportet enim aliquid esse quod faciat ea vnum, ut patet. 8. Metaphy. Sed anima & corpus differunt per essentiam. ergo non possunt vniri nisi per medium.

¶ 11 Præt. Anima vnitur corpori, vt perficiatur per huiusmodi vnionem, quia forma non est propter materiam, sed materia propter formam. perficitur autem anima ex vnione corporis, præcipue quantum ad intelligere phantasticum, in quantum scilicet intelligit abstrahendo a phantasmatis. ergo vnitur corpori per phantasmata quæ non sunt neque de essentia corporis neque de essentia animæ. ergo anima vnitur corpori per medium.

Li. 1. de gener. animalium ca. 4.

¶ 12 Præt. Corpus ante aduentum animæ rationalis in materno vtero habet aliquam formam. Adueniente autem anima rationali non est dicere quod illa forma deficiat, quia neque cedit in nihilum, neque esset dare in quid rediret, ergo forma aliqua præexistit in materia ante animam rationalem.

¶ 13 Præt. In embrione ante aduentum animæ rationalis apparent opera vitæ, vt patet in decimo sexto de Animalibus. Sed opera vitæ non sunt nisi ab anima. ergo alia anima præexistit in corpore ante aduentum animæ rationalis. Et sic videtur quod anima rationalis vnitur corpori mediante alia anima.

lib. 2. cõ. 18. tomo 2.

¶ 14 Præt. Cum abstrahentium non sit mendacium, vt dicitur in 2. Physico. Oportet corpus de quo Mathematici loquuntur aliquo modo esse. Cum ergo non sit separatum a sensibilibus, sequitur quod sit in sensibilibus. Sed ad hoc quod sit corpus requiritur forma corporeitatis. ergo forma corporeitatis ad minus præintelligitur in cor-

pore humano, quod est corpus sensibile ante animam humanam.

lib. 7. cõ. 37. & sequent. tomo. 1.

¶ 15 Præt. In septimo Metaphysicorum dicitur quod omnis definitio habet partes, & quod partes definitionis sunt formæ. In quolibet ergo definito oportet esse plures formas. Cum ergo homo sit quoddam definitum, necesse est in eo ponere plures formas. Et ita aliqua forma præexistit ante animam rationalem.

¶ 16 Præt. Nihil dat quod non habet. Sed anima rationalis non habet corporeitatem, cum sit incorporea. ergo non dat homini corporeitatem, & ita oportet quod homo habeat hoc ab alia forma.

ex cap. i.

¶ 17 Præt. Commenta. dicit, quod materia prima prius recipit formas vniuersales quàm particulares, vt pote prius formam corporis quàm formam animati corporis, & sic deinceps. Cum ergo anima humana sit vltima forma, & maxime specifica, videtur quod præsupponat alias formas vniuersales in materia.

Ca. 1. a medio illius.

¶ 18 Præt. Comment. dicit in libro de substantia orbis, quod dimensiones præexistunt in materia ante formas elementares. Sed dimensiones sunt accidentia & præsupponunt aliquam formam substantialem in materia, alioquin esse accidentale præcederet esse substantiale. ergo ante formam simplicis elementi præexistit in materia aliqua alia forma substantialis. Multo igitur fortius ante animam rationalem.

lib. 2. cõ. 17. & 34.

¶ 19 Præt. Secundum Philosophum in libro de Generatione, facilius aer convertitur in ignem, quàm aqua propter hoc quod conuenit cum eo in vna qualitate, scilicet calore. Cum ergo ex aere sit ignis, oportet quod maneat idem calor specie, quia si differret specie calor ignis & calor aeris, essent octo qualitates primæ, & non quatuor tantum. Eadem enim ratio esset de aliis qualitatibus, quarum qualibet in duobus elementis inuenitur. Si ergo dicatur quod remaneat idem specie, sed differens numero, non erit facilius conuersio aeris in ignem quàm aquæ in ignem, quia forma ignis habebit corrumpere duas qualitates in aere sicut in aqua. Relinquitur ergo quod sit idem calor numero. Sed hoc non potest esse nisi præexistente aliqua forma substantiali, quæ vtrouique remanet vna, & conseruat subiectum caloris vnum. Non enim potest esse accidens vnum numero, nisi subiectum fuerit vnum. Oportet ergo dicere quod ante formam corporis simplicis, præintelligatur in materia aliqua forma substantialis. Multo igitur magis ante animam rationalem.

¶ 20 Præt. Materia prima quantum est de se indifferenter se habet ad omnes formas. Si igitur non præexistant quædam formæ & dispositiones ante alias per quas approprietur ad hanc formam vel ad illam, non magis recipietur in ea hæc forma quàm illa.

¶ 21 Præt. Materia vnitur formæ per potentiam quæ ei potest subesse. Sed potentia illa non est id quod essentia materiæ, sic enim esset equalis simplicitatis cum Deo, quod est sua potentia. Cadit ergo aliquid medium inter materiam & animam, & quælibet aliam formam.

ca. 1. 1. prima cip. to. 3. in res. opera August.

SED CONTRA est in libro de Ecclesiasticis dogmatibus. Neque duas in homine animas dicimus, vnã animalem, quæ corpus viuificet, aliam spiritua-

In isto arg.

spiritualem, quæ rationem ministrat. Ex hoc sic arguitur: sicut homo est in genere animalis, ita est in genere animati corporis & substantie: sed per vnã & eandem formam, quæ est anima, est homo & animal, vt prædicta auctoritate patet. ergo eadem ratione per vnã, & eandem formam collocatur in omnibus generibus superioribus: & sic non præexistit ante animam aliqua forma in materia.

¶ 2 Præt. Plus distat Deus & anima, quàm anima & corpus: sed in mysterio incarnationis verbum est vnium animæ immediate. ergo multo fortius anima potest vniri corpori immediate.

¶ 3 Præt. Medium oportet participare cum vtroque extremorum: sed nõ potest esse aliquid quod partim sit corporale, & partim spirituale. ergo non potest aliquid cadere medium inter animam & corpus.

lib. 3. dist. 1.

¶ 4 Præt. Magister dicit in prima distinctio. secundum libri sententiarum, quod vnio animæ ad corpus, est exemplum illius beatæ vnionis, qua anima beata coniungitur Deo. sed illa coniunctio sit sine medio: ergo & ista vnio.

lib. 1. tert. cõ. 50. ca. 2.

¶ 5 Præt. Philosophus dicit in primo de Anima, quod corpus non continet animam, sed magis anima corpus. Et dicit ibidem Comment. quod anima est causa continuitatis corporis: Sed continuitas corporis dependet a forma substantiãliter per quam corpus est corpus: ergo ipsa anima rationalis est forma in homine, quæ corpus est corpus.

ant. præced.

¶ 6 Præt. Efficacior est & virtuosior anima rationalis, quàm forma simplicis elementi: sed a forma simplicis elementi habet corpus simplex quicquid substantiãliter est. ergo multo fortius ab anima corpus humanum: & sic non præexistit aliqua forma, vel aliquid medium.

RESPONDEO Dicendum, quod huius questionis veritas aliquo modo dependet ex præmissa. Si enim anima rationalis vnitur corpori solum per contactum virtualem, vt motor, vt aliqui posuerunt, nihil prohibebit dicere quod sint multa media inter animam & corpus, & magis inter animam & materiam primam: si vero ponatur anima vniri corpori vt forma, necesse est dicere quod vniantur ei immediate. Omnis enim forma siue substantialis, siue accidentalis vnitur materiæ, vel subiecto. vnumquodque enim secundum hoc est vnum secundum quod est ens: est autem vnumquodque ens actu per formam, siue secundum esse substantiale, siue secundum esse accidentale. vnde omnis forma est actus, & per consequens est ratio vnitatis, quæ aliquid est vnum. Sicut igitur non est dicere quod sit aliquid aliud medium, quo materia habeat esse per suam formam: ita non potest dici quod sit aliquid aliud medium vniciens formam materiæ, vel subiecto. Secundum igitur quod anima est forma corporis, non potest esse aliquid medium inter animam & corpus: secundum vero quod est motor, sic nihil prohibet ibi ponere multa media. manifeste enim anima per corpus mouet alia membra, & etiam per spiritum mouet corpus. Sed tunc dubium restat, quod sit proprium subiectum animæ, quod comparetur ad ipsam sicut materia ad formam. Circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod sunt multe forme substantiales in eodem indiuiduo, quatum vna substantiãliter alteri, & sic materia prima non est immediatum subiectum vltimæ formæ substantialis, sed subicitur ei mediantribus formis mediis, ita quod

A ipsa materia secundum quod est sub forma prima, est subiectum proximum formæ secundæ, & sic deinceps vsque ad vltimam formam. Sic igitur subiectum animæ rationalis proximum est corpus perfectum anima sensitua, & huic vnitur anima rationalis immediate vt forma. Alia opinio est quod in vno indiuiduo non est, nisi vna forma substantialis. Et secundum hoc oportet dicere, quod per formam substantialem, quæ est forma humana, habet hoc indiuiduum non solum quod sit homo, sed quod sit animal, & quod sit vitium, & quod sit corpus, & substantia, & ens, & sic nulla alia forma substantialis præcedit in hoc homine animam humanam, & per consequens nec accidentalis: quia tunc oporteret dicere quod materia prius perficiatur per formam accidentalem quàm substantialem, quod est impossibile. oportet enim omne accidens fundari in substantia. Harum autem duarum opinionum diuersitas ex hoc procedit, quod quidam ad inquirendam veritatem de natura rerum, processerunt ex rationibus intelligibilibus, & hoc fuit proprium Platoniorum: quidam vero ex rebus sensibilibus, & hoc fuit proprium Philosophi Aristote. vt dicit Simplicius in 2. Phys. ca. 2. commento super Prædicamenta. Considerauerunt Platonici ordinem quandam generum & specierum, & quod superius potest intelligi sine inferiori, sicut homo sine hoc homine, & animal sine homine, & sic deinceps. Existimauerunt etiam quod quicquid est abstractum in intellectu, sit abstractum in re: alias videbatur eis quod intellectus abstrahens esset falsus aut vanus, si nulla res abstracta ei responderet, propter quod etiam crediderunt Mathematica esse abstracta a sensibilibus, quia sine eis intelliguntur. vnde posuerunt hominem abstractum ab his hominibus, & sic deinceps vsque ad ens & vnum & bonum, quod posuerunt summam rerum virtutem. viderunt enim quod semper inferiori particularis est suo superiori, & quod natura superioris participatur in inferiori. participans autem se habet, vt materiale ad participatum. vnde posuerunt quod inter abstracta, quæto aliquid est vniuersalius, tanto est formalius. Quidam vero secundum eandem viam ingredientes, ex opposito posuerunt quod quanto aliqua forma est vniuersalior, tanto est magis materialis. Et hæc est positio Auicæbron in libro Fontis vitæ. posuit enim materiam primam absque omni forma, quam vocauit materiam vniuersalem, & dixit eam communem substantiis spiritualibus & corporalibus, cui dixit aduenire formam vniuersalem, quæ est forma substantiæ. Materiam autem sic sub forma substantiæ existentem in aliquo sui dixit recipere formam corporeitatis, alia parte eius, quæ pertinet ad spirituales substantias, sine huiusmodi forma remanente. & sic deinceps posuit in materia formam sub forma secundum ordinem generum & specierum vsque ad vltimam speciem specialissimam. Et hæc positio, quamuis videatur discordare a prima, tamen secundum rei veritatem cum ea concordat, & est sequela eius. Posuerunt enim Platonici, quod quanto aliqua causa est vniuersalior & formalior, tanto eius perfectio in aliquo indiuiduo magis est substrata. vnde effectum primi abstracti, quod est bonum, posuerunt materiam primam vt supremo agenti respondeat primum subiectum, & sic deinceps secundum ordinem causarum abstractarum & formarum participatarum in materia, sicut Q6. dist. S. Tho. BB 3 vniuer-



vniversalius abstractum est formalis, ita vniversa-  
 lior forma participata est materialior. Sed hac posi-  
 tio secundum vera Philosophiae principia, quae con-  
 sideravit Aristoteles, est impossibilis. primo qui-  
 dem, quia nullum indiuiduum substantiae esset sim-  
 pliciter vnum. Non enim sit simpliciter vnum ex  
 duobus actibus, sed ex potentia & actu, in quantum  
 id quod est potentia, fit actu. Et propter hoc homo al-  
 bus non est simpliciter vnus, sed animal bipes est sim-  
 pliciter vnum, quia hoc ipsum, quod est animal, est bi-  
 pes. Si autem esset seorsum animal & seorsum bipes,  
 homo non esset vnum, sed plura, vt Philosophus ar-  
 gumentatur in 3. & 8. Metaphysic. Manifestum est ergo  
 quod si multiplicarentur multa formae substantiales  
 in vno indiuiduo substantiae, quod indiuiduum sub-  
 stantiae non esset vnum simpliciter, sed secundum quid,  
 sicut homo albus. Secundo vero, quia in hoc consistit  
 ratio accidentis quod sit in subiecto, ita tamen quod  
 per subiectum intelligatur aliquod ens actu, & non in  
 potentia tantum, secundum quem modum forma  
 substantialis non est in subiecto, sed in materia. Cui-  
 cunque ergo formae subternitur aliquod ens actu quo  
 cunque modo, illa forma est accidens. Manifestum est  
 autem quod quaelibet forma substantialis, quaecun-  
 que sit, facit ens actu & constituit. vnde sequitur quod  
 sola prima forma, quae aduenit materiae, sit substantia  
 lis, omnes vero subsequenter aduenientes sint acci-  
 dentales. Nec hoc excluditur per hoc quod quidam  
 dicunt, quod prima forma est in potentia ad secun-  
 dam, quia omne subiectum comparatur ad suum ac-  
 cidens, vt potentia ad actum. Completior etiam esset  
 forma corporalis, quae praestaret susceptibilitatem vi-  
 ta, quam illa, quae non praestaret. vnde, si forma corpo-  
 ris inanimati facit ipsum esse subiectum, multo magis  
 forma corporis potentia vitam habentis facit ip-  
 sum esse subiectum, & sic anima esset forma in subie-  
 cto, quod est ratio accidentis. Tertio, quia sequeretur  
 quod in adaptione postremae formae, non esset gene-  
 ratio simpliciter, sed secundum quid tantum. Cum  
 enim generatio sit transmutatio de non esse in esse, id  
 simpliciter generatur quod sit ens simpliciter, loquen-  
 do de non ente simpliciter. Quod autem praexistit  
 ens actu non potest fieri ens simpliciter, sed potest fie-  
 ri ens hoc, vt album, vel magnum, quod est fieri secun-  
 dum quid. Cum igitur forma praecedens in materia  
 faciat esse actu, subsequens forma non faciet esse sim-  
 pliciter, sed esse hoc, vt esse hominem, vel asinum, vel  
 plantam. Et sic non erit generatio simpliciter. Et pro-  
 pter hoc omnes antiqui, qui posuerunt materiam pri-  
 mam esse aliquid actu, vt ignem, aerem, aut aquam,  
 aut aliquid medium, dixerunt quod fieri nihil erat ni-  
 si alterari. & Aristoteles eorum dubitationem soluit  
 ponendo materiam esse in potentia tantum, quam di-  
 cit esse subiectum generationis & corruptionis sim-  
 pliciter. Et quia materia numquam denudatur ab om-  
 ni forma, propter hoc quocumque recipit vnam  
 formam, perdit aliam & econuerso. Sic ergo dicimus  
 quod in hoc homine non est alia forma substantialis  
 quam anima rationalis, & quod per eam homo non  
 solum est homo, sed animal, & viuum, & corpus, &  
 substantia, & ens. Quod quidem sic considerari po-  
 test. Forma enim est similitudo agentis in materia.  
 In virtutibus autem actiuis & operatiuis hoc inueni-  
 tur, quod quanto aliqua virtus est altior, tanto in se  
 plura comprehendit, non composita, sed vnite. si-  
 cut secundum vnam virtutem, sensus communis se-

Extendit ad omnia sensibilia, quae secundum diuer-  
 sas potentias, sensus proprii apprehendunt. perfe-  
 ctioris autem agentis est inducere perfectiorem for-  
 mam. vnde perfectior forma facit per vnum om-  
 nia, quae inferiores faciunt per diuersa, & adhuc am-  
 plius. puta si forma corporis inanimati dat materia  
 esse, & esse corpus, & forma plantae dabit ei & hoc,  
 & insuper viuere. Anima vero sensitua & hoc, in-  
 super & sensibile esse. Anima vero rationalis &  
 hoc, & insuper rationale esse. Sic enim inueniuntur  
 differre formae rerum naturalium secundum perfe-  
 ctum & magis perfectum, vt patet inuenti. propter  
 quod species comparantur numeris: vt dicitur in 8.  
 Metaphysico. quorum species per additionem & sub-  
 tractionem vnitate variantur. vnde etiam Aristote-  
 in secundo de Anima dicit, quod vegetatiuum est  
 in sensituo, & intellectiuum in vegetatiuo, sicut tri-  
 gonum in tetragono, & tetragonum in pentagono.  
 pentagonum enim virtute continet tetragonum. ha-  
 bet enim hoc & adhuc amplius. Non autem quod  
 seorsum in pentagono sit id, quod est tetragonum, & id  
 quod est pentagonum proprium tamquam duae figurae.  
 Sic etiam anima intellectiua differret per essentiam a sensitiua  
 in homine, non posset assignari ratio vnionis animae  
 intellectiuae ad corpus, cum nulla operatio propria  
 animae intellectiuae sit per organum corporale.  
 A D P R I M V M ergo dicendum, quod auctori-  
 tas Dionysij intelligenda est de causis agentibus, non  
 de causis formalibus.  
 A D 2<sup>m</sup> dicendum, quod cum forma perfectissi-  
 ma det omnia, quae dant formae imperfectiores & ad-  
 huc amplius, materia prout ab ea perficitur eo mo-  
 do perfectionis, quo perficitur a formis imperfectio-  
 ribus, consideratur vt materia propria, etiam illius-  
 modi perfectionis qua addit perfectior forma super  
 alias: ita tamen quod non intelligatur hac distinctio  
 in formis secundum essentiam, sed solum secundum  
 intelligibilem rationem. Sic ergo ipsa materia secun-  
 dum quod intelligitur vt perfectum in esse corporeo  
 susceptiuo vitae, est proprium subiectum animae.  
 A D 3<sup>m</sup> dicendum, quod cum animal sit id quod  
 vere est homo, distinctio naturae animalis ab homi-  
 ne non est secundum diuersitatem realem formarum,  
 quasi alia forma sit per quam sit animal, & superadda-  
 tur altera per quam sit homo, sed secundum ratio-  
 nes intelligibiles. Secundum enim quod intelligi-  
 tur corpus perfectum in esse sensibili ab anima, sic  
 comparatur ad perfectionem vltimam, quae est ab ani-  
 ma rationali in quantum huiusmodi, vt materiale ad  
 formale. Cum enim genus & species significant quae-  
 dam intentiones intelligibiles, non requiritur ad disti-  
 ctionem speciei & generis distinctio realis forma-  
 rum: sed intelligibilis tantum.  
 A D 4<sup>m</sup> dicendum, quod anima mouet corpus per  
 cognitionem & appetitum: vis autem sensitua & ap-  
 petitiua in animali habent determinatum organum,  
 & sic ab illo organo incipit motus animalis quod est  
 cor secundum Aristot. Sic igitur vna pars animalis  
 est mouens & altera est mota, vt pars mouens accipia-  
 tur primum organum animae appetitiuae, & reliquum  
 corpus sit motum. Sed quia in homine mouet volutas  
 & intellectus, quae non sunt alicuius organi actus, mo-  
 uens erit ipsa anima secundum partem intellectiua  
 motum

Ex 9. Met.

lib. 8. co. 15. tom. 3.

lib. 1. Phys. co. 69. to. 2.

lib. 8. co. 15. tom. 3.

Ca. 6. a me dio illius. tom. 6.

In corp. ar. & ar. praec.

lib. 2. de ge nera. anima lium ca. 4.

motum autem corpus secundum quod est perfectum  
 ab ipsa anima in esse corporeo.  
 A D 5<sup>m</sup> dicendum, quod in incarnatione verbi ani-  
 ma ponitur medium inter verbum & carnem, non  
 necessitatis sed congruentiae. Vnde & separata ani-  
 ma a carne in morte Christi, remansit verbum im-  
 mediate carni vnitum.  
 A D 6<sup>m</sup> dicendum, quod liber ille non est Augu-  
 stini nec est multum authenticus, & in hoc verbo fa-  
 tis improprie loquitur. vtrumque enim ad animam  
 pertinet, & phantasticum, & sensualitas: tamen dici-  
 tur sensualitas ad carnem referri, in quantum est ap-  
 petitus rerum ad corpus pertinentium: phantasticum  
 autem ad animam, in quantum in eo sunt similitudi-  
 nes corporum sine corporibus: haec autem dicuntur  
 esse media inter animam & carnem, non prout ani-  
 ma est forma corporis, sed prout est motor.  
 A D 7<sup>m</sup> dicendum, quod administratio corporis  
 pertinet ad animam in quantum est motor, non in quantum  
 est forma. Et licet ea quibus anima administrat corp<sup>s</sup>  
 sint necessaria ad hoc, quod anima sit in corpore, vt  
 propriae dispositiones talis materiae: non tamen propter  
 hoc sequitur quod eadem sit ratio administrationis,  
 & formalis vnionis. Sicut enim eadem est secun-  
 dum substantiam anima, quae est motor & forma, sed  
 differat ratione: ita & eadem sunt quae sunt necessaria  
 ad vnionem formalem, & ad administrationem, licet  
 non secundum eandem rationem.  
 A D 8<sup>m</sup> dicendum, quod per hoc quod anima dif-  
 fert a corpore, vt corruptibile ab incorruptibili, non  
 tollitur quin sit forma eius, vt ex supradictis patet. vnde  
 de sequitur quod immediate vnitur.  
 A D 9<sup>m</sup> dicendum, quod anima dicitur vniri cor-  
 pori per spiritum in quantum est motor: quia primum  
 quod mouetur ab anima in corpore est spiri-  
 tus, vt Arist. dicit in libro de Causa motus animalium.  
 tamen etiam ille liber non est magna auctoritatis:  
 A D 10<sup>m</sup> dicendum, quod si aliqua duo sunt di-  
 uersa per essentiam, ita quod vtrumque habeat natu-  
 ram suae speciei completam, non possunt vniri nisi  
 per medium aliquod ligans & vniens. Anima autem  
 & corpus non sunt huiusmodi, cum vtrumque natu-  
 raliter sit pars hominis: sed comparantur ad inui-  
 cem vt materia ad formam, quarum vnio est imme-  
 diata, vt ostensum est.  
 A D 11<sup>m</sup> dicendum, quod anima vnitur corpori,  
 vt perficiatur non solum quantum ad intelligere phan-  
 tasticum: sed etiam quantum ad naturam speciei, &  
 quantum ad alias operationes quas exercet per cor-  
 pus. Tamen dato quod solum propter intelligere,  
 phantasticum ei vniretur, non sequeretur quod  
 vnio esset mediante phantasmate. Sic enim vnitur  
 anima corpori propter intelligere, vt per eam homo  
 intelligat, quod non esset si fieret vnio per phantas-  
 mata, vt ostensum est supra.  
 A D 12<sup>m</sup> dicendum, quod corpus antequam ani-  
 metur habet aliquam formam: illa autem forma non  
 manet anima adueniente. Aduentus enim animae est  
 per quandam generationem, generatio autem vnus  
 est non sine corruptione alterius: sicut cum recipitur  
 forma ignis in materia aeris definit esse actu in ea for-  
 ma aeris, & remanet in potentia tantum. Nec est di-  
 cendum, quod forma fiat vel corrumpatur, quia eius  
 est fieri, & corrumpi, cuius est esse, quod non est for-  
 ma vt existens, sed sicut eius quo aliquid est. vnde &  
 fieri non dicitur nisi compositum, in quantum redu-

citur de potentia in actu.  
 A D 13<sup>m</sup> dicendum, quod in embrione apparer  
 quaedam opera vitae: sed quidam dixerunt huiusmo-  
 di opera esse ab anima matris. Sed hoc est impo-  
 ssibile, quia de ratione operum vitae est, quod sint a pri-  
 cipio intrinseco quod est anima. Quidam vero di-  
 xerunt, quod a principio inest anima vegetabilis, & il-  
 la eadem cum fuerit magis perfecta fit anima sensitiua,  
 & tandem fit anima intellectiua, sed per actio-  
 nem exterioris agentis quod est Deus. Sed hoc est  
 impossibile. primo quia sequeretur quod forma sub-  
 stantialis reciperet magis & minus, & quod gene-  
 ratio esset motus continuus. Secundo quia sequeretur  
 animam rationalem esse corruptibilem, cum ve-  
 getabilis & sensibilis corruptibiles sint, dum ponit  
 fundamentum animae rationalis esse substantia  
 vegetabilis & sensibilis. Non autem dici potest quod  
 sint tres animae in vno corpore, vt ostensum est. In corp. ar.  
 relinquitur ergo dicendum, quod in generatione ho-  
 minis vel animalis sunt multae generationes & cor-  
 ruptiones sibi inuicem succedentes. Adueniente  
 enim perfectiori forma, deficit imperfectior. Et sic  
 cum in embrione primo sit anima vegetatiua tantum,  
 cum peruentum fuerit ad maiorem perfectionem tol-  
 litur forma imperfecta, & succedit forma perfectior,  
 quae est anima vegetatiua & sensitua simul, & vltimo  
 cedente, succedit vltima forma completissima, quae  
 est anima rationalis.  
 A D 14<sup>m</sup> dicendum, quod corpus mathematicum dici-  
 tur corpus abstractum. vnde dicere corpus mathema-  
 ticum esse in sensibilibus, est dicere duo opposita si-  
 mul, vt Aristot. argumentatur in 3. Metaphysico.  
 contra quosdam Platonicos hoc ponentes. Nec tamen  
 sequitur, quod abstractum sit mendacium, si  
 corpus mathematicum sit tantum in intellectu: quia  
 non intelligit intellectus abstrahens, corpus ali-  
 quod esse non in sensibilibus: sed intelligit ipsum, non  
 intelligendo sensibilia. sicut si quis intelligat homi-  
 nem, non intelligendo eius risibilitatem non menti-  
 tur: mentiretur autem si intelligeret hominem, non  
 esse risibilem. Dico tamen quod si corpus mathema-  
 ticum esset in corpore sensibili, cum corpus mathema-  
 ticum sit dimensionale, tantum pertineret ad genus  
 quantitatis. vnde non requireretur ad ipsum aliqua  
 forma substantialis. Corpus autem quod est in gene-  
 re substantiae habet formam substantialem, quae dicitur  
 corporeitas, quae non est tres dimensiones: sed  
 quaecumque forma substantialis, ex qua sequuntur in  
 materia tres dimensiones. Et haec forma in igne  
 est igneitas, in animali anima sensitua, & in homi-  
 ne anima intellectiua.  
 A D 15<sup>m</sup> dicendum, quod partes definitionis sunt  
 partes formae vel speciei, non propter realem differen-  
 tiam formarum: sed secundum distinctionem intelli-  
 gibilem, vt dictum est ad tertium. In solutio. ad 3. argu.  
 A D 16<sup>m</sup> dicendum, quod licet anima non ha-  
 beat corporeitatem in actu: habet tamen virtutem,  
 sicut Sol calorem.  
 A D 17<sup>m</sup> dicendum, quod ordo ille quem Com-  
 mentator tangit est secundum rationem intelligibi-  
 lem tantum, quia prius intelligitur materia perfici se-  
 cundum rationem formae vniversalis quam specialis:  
 sicut prius intelligitur aliquid ens quam viuum, &  
 viuum quam animal, & animal, quam homo.  
 A D 18<sup>m</sup> dicendum, quod libet esse generis vel speciei  
 consequuntur propria accidentia illius generis, vel speciei.  
 Qd dif. S. Tho. BB 4 vnde

In corp. ar.

lib. 3. co. 6. tom. 3.

In solutio. ad 3. argu.

vnde quando iam materia intelligitur perfecta secundum rationem huius generis quod est corpus, possunt in ea intelligi dimensiones, quæ sunt propria accidentia huius generis, & sic consequenter ordinem intelligibilem in materia, secundum diuersas eius partes diuersa formæ elementares.

Ad 19<sup>m</sup> dicendum, quod idem specie calor est in igne & aere, quia qualibet qualitas specialiter attribuitur vni elemento in quo est perfecte, & per concomitantiam vel derivationem alteri, tamen imperfectus. Cum ego ex hoc aere sit hic ignis, calor manet idem specie, sed augmentatus, nõ in idẽ numero, quia non manet idem subiectum, nec hoc facit ad difficultatem conuersionis cum corrupatur per accidens ex corruptione subiecti, & nõ ex contrarietate agētis.

Ad 20<sup>m</sup> dicendum, quod materia prout nuda cõsideratur se habet indifferenter ad omnes formas, sed determinatur ad speciales formas per virtutem mouentis: vt traditur in secundo de Generatione. Et secundum ordinem intelligibilem formarum in materia, est ordo agētium naturalium. Inter ipsa enim corpora cõlestia vnum est vniuersalius actiũ quàm aliorum: nec vniuersalius agens agit seorsum ab inferioribus agentibus, sed vltimum agens propriũ, agit in virtute omnium superiorũ. vnde non imprimuntur a diuersis agentibus diuersa formæ in vno indiuiduo, sed vna forma est quæ imprimitur a proximo agente, continens in se virtute oēs formas præcedentes. Et materia in quod cõsideratur perfecta sub ratione formæ vniuersaliõs & accidentium consequentiũ, sit propria ad subsequentem perfectionem.

Ad 21<sup>m</sup> dicendum, quod cum vnum quodque genus diuidatur per potentiam & actum: ipsa potentia quæ est in genere substantiæ materia est, sicut forma actus. vnde materia non subest formæ median-  
te aliqua potentia.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum tota anima sit in qualibet parte corporis.

**Q**UARTO queritur, Vtrum tota anima sit in qualibet parte corporis. Et videtur quod non. Dicit enim Aristo in libro de Cauſa motus animalium, nihil op<sup>o</sup> est in vnoquoque corporis esse animã, sed in quodã corporis principio existere. In natura at nihil est frustra non est ergo aĩa in qualibet parte corporis.

¶ 1<sup>a</sup> Præt. Ex corpore & anima constituitur animal. Si igitur in qualibet parte corporis esset anima, qualibet pars animalis esset animal, quod est incõueniens. ¶ 2<sup>a</sup> Præt. In quocunq; est subiectum, & proprietas subiecti: sed omnes potentie animæ sunt in essentia animæ sicut & proprietates in subiecto. ergo si anima esset in qualibet parte corporis, sequeretur quod in qualibet parte corporis essent omnes potentie animæ. Et sic auditis, erit in oculo, & visus in aуре, quod est inconueniens.

¶ 3<sup>a</sup> Præt. Nulla forma quæ requirit dissimilitudinem partium inuenitur in qualibet parte, vt patet de forma domus, quæ non est in quacunq; parte domus, sed in tota domo. Formæ vero quæ non requirunt dissimilitudinem partium, sunt in lingulis partibus: vt forma agris & ignis. Anima autem est forma requirẽs dissimilitudinem partium: vt patet in omnibus animatis, ergo anima nõ est in qualibet parte corporis.

¶ 4<sup>a</sup> Præt. Nulla forma quæ extenditur secundum extensionem materis, est tota in qualibet parte suæ ma-

teris: sed anima extenditur secundum extensionem materis, dicitur enim in libro de Quantitate animæ, tantam aestimo esse animam, quantam ea spacia corporis esse patiuntur. ergo anima non est tota in qualibet parte corporis.

¶ 5<sup>a</sup> Præt. Quod anima sit in qualibet parte corporis, præcipue videtur ex hoc quod in qualibet parte corporis agit. Sed anima operatur vbi non est, quia vt August. dicit ad Volusianum, anima sentit & videt in caelo vbi non est. Non est ergo necessarium animam esse in qualibet parte corporis.

¶ 6<sup>a</sup> Præt. Secundum Philosophum, motus nobis, mouentur ea quæ in nobis sunt. Contingit autem vnam partem corporis moueri alia quiete. Si ergo anima est in qualibet parte corporis, sequitur quod simul moueat & quieteat, quod videtur incõueniens.

¶ 7<sup>a</sup> Præt. Si anima est in qualibet parte corporis, vna quæque pars corporis immediatum ordinem habebit ad animam, & sic non dependent alie partes a corde, quod est contra Hieronymum super Matth. qui dicit quod principale hominis non est in cerebro secundum Platonem: sed in corde secundum Christum.

¶ 8<sup>a</sup> Præt. Nulla forma quæ requirit determinatam figuram potest esse vbi non est illa figura: sed anima est in corpore secundum determinatam figuram. Dicit enim Commen. in primo de Anima, quod quodlibet corpus animalis habet figuram propriam. Et hoc manifestatur in speciebus animalium. Membra enim leonis nõ differunt a membris cerui nisi propter diuersitatem animæ: ergo cum in parte non inueniatur figura totius, anima non erit in parte. Et hoc est quod idem Commenta. dicit in eodem libro, quod si cor habet naturam recipiendi animam, quia habet talem figuram, manifestum est quod pars eius non recipit illam animam, quia non habet talem figuram.

¶ 9<sup>a</sup> Præt. Quanto aliquid est magis abstractum, tanto minus determinatur ad aliquod corporale: sed Angelus est magis abstractus quàm anima: determinatur autem Angelus ad aliquam partẽ mobilis quod mouet, & non est in qualibet parte eius: vt patet per Philosophum in 8. Physicorum, vbi dicit quod motor caeli non est in centro, sed in quadam parte circumferentiæ. Multo minus igitur anima est in qualibet parte sui corporis.

¶ 10<sup>a</sup> Præt. Si in quacunq; parte corporis est operatio animæ, est anima, pari ratione in quacunq; parte corporis est operatio visus potentiæ, ibi est ipsa visus potentia. Sed operatio visus potentiæ esset in pede, si ibi esset organum visus potentiæ. vnde quod desit operatio visus, erit propter defectum organitatum. Erit igitur ibi potentia visus, si ibi sit anima.

¶ 11<sup>a</sup> Præt. Si anima est in qualibet parte corporis, oportet, quod vbicunq; sit aliqua pars corporis, ibi sit anima: sed pueri crescentis partes incipiunt esse per augmentum vbi prius non erant. ergo & anima eius incipit esse vbi prius non erat: sed hoc videtur impossibile. Tribus enim modis, aliquid incipit esse vbi prius non erat. Aut per hoc quod de nouo fit: sicut cum anima creatur & infunditur corpore. Aut per propriam transmutationem, sicut cũ corpus transfertur de loco ad locum. Aut per transmutationem alteri in ipsum, sicut cum corpus Christi incipit esse in altari. Quorum nullum hic dici potest. ergo anima non est in qualibet parte corporis.

¶ 12<sup>a</sup> Præt. Aĩa non est nisi in corpore cuius est actus: est autem actus corporis organici, vt dicitur secundo de Ani-

de Anima. Cum igitur non quilibet pars corporis sit corpus organicum, non erit in qualibet parte corporis.

¶ 13<sup>a</sup> Præt. Plus differunt caro, & os vnus hominis quàm due carnes duorum hominum: sed anima vna nõ potest esse in duobus corporibus diuersorum. ergo non potest esse in omnibus partibus vnus hominis.

¶ 14<sup>a</sup> Præt. Si aĩa est in qualibet parte corporis, oportet quod ablata quacumq; parte corporis, vel auferatur anima, quod patet esse falsum, cum remaneat homo viuẽs, vel transferatur de illa parte ad alias, quod est impossibile, cum anima sit simplex, & per consequens immobilis. Non ergo est in qualibet parte corporis.

¶ 15<sup>a</sup> Præt. Nullum indiuisibile potest esse nisi in indiuisibili, cum locum oporteat æquari locato. In corpore autem contingit signare infinita indiuisibilia: si igitur anima sit in qualibet parte corporis, sequitur quod sit in infinitis: quod esse nõ potest, cum sit finita virtutis.

¶ 16<sup>a</sup> Præt. Cum anima sit simplex absque quantitate dimensionum, nulla totalitas videtur posse ei attribui nisi virtutis: sed non est in qualibet parte corporis secundum suas potentias, in quibus cõsideratur totalitas virtutis eius. Non ergo in qualibet parte corporis est tota anima.

¶ 17<sup>a</sup> Præt. Quod aliquid possit esse totum in toto, & in omnibus partibus, videtur provenire ex eius simplicitate, tamen hoc in corporibus videmus non posse accidere: sed anima non est simplex, sed composita ex materia, & forma. ergo non est in qualibet parte corporis. Probatio media. Philosophus in 2. Metaph. reprehendit ponentes materiam corporalem primum principium, quia ponebant solum elementa corporũ, non corporum autem non. Igitur in corporeorum est etiam aliquod elementum: sed elementum est materia leprimum. ergo etiam substantiæ incorporæ, vt Angelus & anima habent materiale principium.

¶ 18<sup>a</sup> Præt. Quædam animalia decifa viuunt: non est autem dicere quod altera pars viuat per totam animam. ergo nec ante decisionem tota anima erat in illa parte, sed pars anima.

¶ 19<sup>a</sup> Præt. Totum & perfectum idem est: vt dicitur in 3. Physic. perfectum autem est quod attingit propria virtutem, vt dicitur etiam in 3. Physic. propria aut virtus animæ secundum intellectũ est, nõ est actus alicuius partis. Non ergo anima est tota in qualibet parte corporis.

S E D C O N T R A Est, quod dicit August. in 3. Tric. anima in toto, tota est, & in qualibet eius parte, tota.

¶ 1<sup>a</sup> Præt. Damasc. dicit quod Angelus ibi est vbi operatur, pari ergo ratione & anima: sed anima operatur in qualibet parte corporis, quia qualibet pars corporis nutritur, augetur, & sentit, ergo anima est in qualibet parte corporis.

¶ 2<sup>a</sup> Præt. Anima est maioris virtutis quàm formæ materiales: sed formæ materiales, vt ignis, aut aers, sunt in qualibet parte. multo igitur magis anima.

¶ 3<sup>a</sup> Præt. In libro de Spiritu & anima dicitur, quod anima præsentia sua corpore viuificat: sed qualibet pars corporis viuificabitur ab anima, ergo anima est cuilibet parti corporis præsentis.

R E S P O N D. Dicendum, quod veritas huius questionis ex præcedentibus dependet. ostensum est enim prius, quod anima vnita corpori non solum vt motor, sed vt forma. Posterius vero ostensum est, quod anima non præsupponit alias formas substantiales in materia, quæ dent esse substantiale corpori, aut partibus eius, sed & totum corpus, & omnes eius partes

habent esse substantiale, & specificum per animã, qua recedente, sicut non manet homo, aut animal, aut viuum, ita non manet manus, aut oculus, aut caro, aut os, nisi æquiuoce, sicut depicta, aut lapidea. Sic igitur cum omnis actus sit in eo cuius est actus, oportet animam que est actus totius corporis & omnium partium esse in toto corpore, & in qualibet eius parte: sed tamen aliter se habet totum corpus ad animam, & aliter ad partes eius. Anima enim totius quidem corporis actus est primo, & per se, partium vero in ordine ad totum. Ad cuius euidentiam considerandum, quod cum materia sit propter formam, talem oportet esse materiam vt competit formæ. In istis rebus corruptibilibus formæ imperfectiores, quæ sunt debilioris virtutis, habent paucas operationes, ad quas non requiruntur partium dissimilitudo, sicut patet in omnibus inanimatis corporibus. Anima vero, cum sit forma altioris & maioris virtutis, potest esse principium diuersarum operationum, ad quarum executionem requiruntur dissimiles partes corporis. Et ideo omnis anima requirit diuersitatem organorum in partibus corporis, cuius est actus: & tanto maiorem diuersitatem, quanto anima fuerit perfectior. Sic igitur formæ infimæ vni formiter perficiunt suam materiam, sed anima difformiter, vt ex dissimilibus partibus constituitur integritas corporis, cuius primo & per se anima est actus: sed restat inquirendum quod dicitur totam animam esse in toto, & totã in lingulis partibus. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod triplex totalitas inuenitur. Prima quidem est manifestior secundum quantitatem, prout totum quantum dicitur, quod natum est diuidi in partes quantitatis, & hæc totalitas, non potest attribui formis nisi per accidens, in quantum scilicet per accidens diuiduntur diuisione quantitatis, sicut albedo diuisione superficiei: sed hoc est illarum tantum formarum, quæ coextenduntur quantitati, quod ex hoc competit aliquibus formis, quia habent materiam similem, & in toto & in parte: vnde formæ quæ requirunt magnam dissimilitudinem in partibus, non habent huiusmodi extensionem, & totalitatem, sicut in animæ præcipue animalium perfectorum. Secunda autem totalitas attenditur secundum perfectionem essentię: cui totalitati etiam respondent partes essentię: Physice quidem in compositis, materia & forma, Logice vero genus, & differentia: quæ quidem perfectio in formis accidentibus recipit magis & minus, non autem in substantialibus. Tertia autem totalitas est secundum virtutem. Si ergo loqueremur de aliqua forma habente extensionem in materia, puta de albedine, possemus dicere quod est tota in qualibet parte totalitate essentię & virtutis, non autem totalitate prima, quæ est ei per accidens, sicut tota ratio speciei albedinis inuenitur in qualibet parte superficiei, non autem tota quantitas quam habet per accidens, sed pars in parte. Anima autem & præcipue humana non habet extensionem in materia, vnde in ea prima totalitas locum non habet. Relinquitur ergo quod secundum totalitatem essentię, simpliciter enuntiarı possit esse tota in qualibet corporis parte, non autem secundum totalitatem virtutis, quia partes difformiter perficiuntur ab ipsa ad diuersas operationes, & aliqua operatio est eius, scilicet intelligere, quàm per nullã partem corporis exequitur. vnde sic accepta totalitate animæ secundum virtutem, non solum non est tota in qualibet parte, sed nec est tota in toto, quia virtus animæ capacitatẽ corporis excedit, vt supra dictum est.



AD PRIMVM Ergo dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de anima quantum ad potentiam motiuam, quae primo fundatur in corde.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod anima non est in qualibet parte corporis primo, & per se: sed in ordine ad totum ut dictum est; & ideo non quilibet pars animalis est animal.

AD 3<sup>m</sup> Dicendum, quod secundum Philosophum in libro de Somno & vigilia, cuius est potentia eius est actio, unde potentia illa quarum operationes non sunt solius animae sed coniuncti, sunt in organo sicut in subiecto, in anima autem sicut in radice. Solum autem illa potentia sunt in anima sicut in subiecto, quarum operationes anima non per organum corporis exequitur, quae tamen sunt animae secundum quod excedit corpus, unde non sequitur, quod in qualibet parte corporis sunt omnes potentiae animae.

AD 4<sup>m</sup> Dicendum, quod forma domus cum sit accidentalis, non dat esse specificum singulis partibus domus, sicut dat anima singulis partibus corporis: & ideo non est simile.

AD 5<sup>m</sup> Dicendum, quod auctoritas illa non sic intelligitur, quod anima humana extendatur secundum extensionem corporis: sed quod virtualis animae quantitas non porrigitur in maiorem quantitatem, quam corporis.

AD 6<sup>m</sup> Dicendum, quod omnis operatio aliquo modo accipitur, ut media inter operantem, & obiectum operationis, vel realiter sicut in illis actionibus quae procedunt ab agente in aliquod extrinsecum transmutandum, vel secundum modum intelligendi, sicut intelligere, & velle & huiusmodi, quae licet sint actiones in agente manentes, ut dicitur in 9. Metaphy. tamen significantur per modum aliarum actionum, ut ab vno tendentes in aliud. Sic ergo cum dicitur aliquis operari hic vel ibi, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quod per huiusmodi aduerbium determinetur verbum, ex quo operatio exit ab agente, & sic verum est quod anima vbi cumque operatur ibi est. Alio modo ex ea parte, qua operatio intelligitur terminari ad alterum: & sic non vbi cumque operatur, ibi est. sic enim sentit & videt in caelo, in quantum caelum sentitur & videtur ab ea.

AD 7<sup>m</sup> Dicendum, quod anima motu corpore mouetur per accidens, & non per se. Non est autem inconueniens quod aliquid simul moueatur, & quiescat per accidens secundum diuersa: esset autem inconueniens, si per se simul quiesceret, & moueretur.

AD 8<sup>m</sup> Dicendum, quod licet anima sit actus cuiuslibet partis corporis: non tamen uniformiter omnes partes corporis perficiuntur ab ea, ut dictum est, sed vna altera principalius, & perfectius.

AD 9<sup>m</sup> Dicendum, quod anima per determinatam figuram dicitur esse in corpore, non quod figura sit causa quare sit in corpore: sed potius figura corporis est ex anima, unde vbi non est figura conueniens huic animae, non potest esse. haec anima: sed alia figura requirit anima in toto corpore cuius prius est actus, & alia in parte cuius est actus in ordine ad totum, sicut dictum est. unde in animalibus in quibus figura partis fere est conformis figurae totius, pars recipit animam ut quoddam totum, quare decisa viuunt. In animalibus tamen perfectis, in quibus figura partis multum differt a figura totius, pars non recipit animam sicut totum & primum perfectibile, ut decisa viuunt: recipit tamen animam in ordine ad totum, ut coniuncta viuunt.

AD 10<sup>m</sup> Dicendum, quod Angelus comparatur

ad corpus caeleste quod mouetur, non sicut forma: sed sicut motor, unde non est simile de ipso, & de anima, quae est forma totius & cuiuslibet partis.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod si esset oculus in pede, esset ibi potentia visiva, quia haec potentia est actus talis organum animati. Remoto autem organo, remanet ibi anima: non tamen potentia visiva.

AD 12<sup>m</sup> Dicendum, quod augmentum non fit sine motu locali, ut dicit Philo. 4. Physico. unde augmentato puero, sicut aliqua pars corporis incipit esse per se vbi prius non erat: ita anima per accidens & per transmutationem suam, in quantum per accidens mouetur motu corpore.

AD 13<sup>m</sup> Dicendum, quod corpus organicum est perfectibile ab anima primo, & per se: singula autem organa, & organorum partes in ordine ad totum, sicut dictum est.

AD 14<sup>m</sup> Dicendum, quod caro mea cum carne tua magis conuenit secundum rationem speciei, quam caro mea cum osse meo: sed secundum analogiam ad totum est econuerso. Nam caro mea, & os meum possunt ordinari ad vnum totum constituendum, non autem caro mea, & caro tua.

AD 15<sup>m</sup> Dicendum, quod praecisa parte non sequitur quod auferatur anima, vel quod ad aliam partem transmutetur, nisi poneretur quod in illa sola parte anima esset: sed sequitur quod illa pars desinat perfici ab anima totius.

AD 16<sup>m</sup> Dicendum, quod anima non est indiuisibilis, ut punctum habens situm in continuo, contra cuius rationem esset, in loco diuisibilis esse: sed anima est indiuisibilis per abstractionem a toto genere continui, unde non est contra eius rationem, si sit in aliquo diuisibili toto.

AD 17<sup>m</sup> Dicendum, quod anima ex hoc quod est indiuisibilis sequitur, quod non habeat totalitatem quantitatis: nec propter hoc relinquitur, quod sit in ea sola totalitas potentiarum. Est enim in ea totalitas secundum essentiam rationem, ut dictum est.

AD 18<sup>m</sup> Dicendum, quod Philosophus in libro illo intendit inquirere de principiis omnium entium, non solum materialibus, sed etiam formalibus, efficiētibus, & finalibus. Et ideo redarguuntur ab ipso antiqui naturales, qui posuerunt tantum causam materialem, quae non habet locum in rebus incorporalibus, & sic non poterant ponere principia omnium entium. Non ergo intendit dicere, quod sit aliquod elementum materiale rerum incorporalium: sed quod illi sunt reprehendendi, qui principia rerum incorporalium neglexerunt, ponentes causam materialem tantum.

AD 19<sup>m</sup> Dicendum, quod in illis animalibus quae decisa viuunt, est vna anima in actu, & multae in potentia: per decisionem autem reducuntur in actum multitudinis, sicut contingit in omnibus formis, quae habent extensionem in materia.

AD 20<sup>m</sup> Dicendum, quod cum dicitur anima esse tota in qualibet parte, accipitur totum & perfectum secundum rationem essentiae, & non secundum rationem potentiae seu virtutis, ut ex supradictis patet.

ARTICVLVS. V.

Vtrum aliqua substantia spiritualis creata sit, non vnita corpori.

QVI N T O Queritur, vtrum aliqua substantia spiritualis creata sit, non vnita corpori. Et videtur non. Dicitur. Origenes in 1. Periarcon. Solius Dei. i. patris

patris, & filij & Spiritus sancti proprium est, ut absque illa corpore societatis adiectione intelligatur existeret. Nulla ergo substantia spiritualis creata potest esse corpori non vnita.

¶ 1<sup>a</sup> Praet. Pascalius Papa dicit, quod spiritualia sine corporalibus subsistere non possunt. Non est ergo possibile spirituales substantias, non vnitas corporibus esse.

¶ 2<sup>a</sup> Praet. Ber. super Can. inquit. Liquet omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio. Manifestum est autem quod cum natura non deficiat in necessariis, multo minus deficit Deus. Non ergo spiritus creatus sine corpore inuenitur.

¶ 3<sup>a</sup> Praet. Si aliqua substantia spiritualis creata non est omnino corpori non vnita, necesse est quod sit supra tempus, tempus. n. corporalia non excedit: sed substantiae spirituales creatae non omnino sunt supra tempus. Cum enim ex nihilo creatae sint, & per consequens a non esse incipiunt, necesse est eas veritabiliter esse, ut possint deficere in non esse nisi ab alio contingerentur: quod autem potest in non esse deficere, non omnino est supra tempus. potest. n. nunc esse & in alio nunc non esse, non est ergo possibile aliquas creatas substantias absque corporibus esse.

¶ 4<sup>a</sup> Praet. Angelus quaedam corpora assumunt. Corpus autem assumptum ab Angelo mouetur ab eo. Cum igitur moueri sine loco praesupponat sentire, & viuere, ut patet in 2. de Anima. v. q. corpora assumpta ab Angelis sentiunt, & viuunt, & ita sint corporibus naturaliter vniti: de quibus tamen maxime v. q. sint a corporibus absoluti. Nulla ergo spiritualis substantia creata est corpori non vnita.

¶ 5<sup>a</sup> Praet. Angelus naturaliter est perfectior quam anima: perfectus autem est quod viuunt, & dat vitam quod illud quod viuunt. Cum igitur anima viuatur, & det vitam corpori per hoc quod est forma eius, videtur quod multo fortius Angelus non solum viuatur, sed etiam viuatur alicui corpori cui det vitam, & sic idem quod prius.

¶ 6<sup>a</sup> Praet. Manifestum est quod angeli singularia cognoscunt, alioquin frustra hominibus in custodiam deputarentur: non possunt autem singularia cognoscere per formas vniuersales, quia sic aequaliter se haberet eorum cognitio ad praeteritum & futurum, cum tamen futura cognoscere solius Dei sit. Cognoscunt igitur Angelis singularia per formas particulares, quae requirunt organa corporalia sibi vnita in quibus recipiantur. ergo angeli habent organa corporalia sibi vnita. Et sic, nullus spiritus creatus v. q. esse omnino a corpore absolutus.

¶ 7<sup>a</sup> Praet. Principium indiuiduationis est materia. Angeli autem sunt quaedam indiuidua, alioquin non haberent proprias actiones. Agere enim per materiam est. Cum igitur non habeant materiam ex qua sint, ut supra dictum est, videtur quod habeant materiam in qua, scilicet corpora quibus vniuntur.

¶ 8<sup>a</sup> Praet. Cum spiritus creati sint substantiae finitae, necesse est quod sint in determinato genere, & specie. Est igitur in eis inuenire naturam vniuersalem speciei. Ex ipsa autem natura vniuersali non habent quod indiuiduentur. ergo oportet esse aliquid additum per quod indiuiduentur. hoc autem non potest esse aliquid materiale quod intrat compositionem angeli cum angeli sint immateriales substantiae, ut supra dictum est. Necesse est ergo quod addatur eis aliqua materia corporalis per quam indiuiduantur, & sic idem quod prius.

¶ 9<sup>a</sup> Praet. Substantiae spirituales creatae non sunt materia tantum, quia sic essent in potentia solum, & non haberent aliquam actionem, nec iterum sunt compositae ex materia, & forma, ut supra ostensum est. Relinquitur igitur quod sint materiae tantum: de ratione autem formae est quod sit actus materiae cui vniuntur. Videtur ergo quod

spirituales substantiae vniantur materiae corporali. ¶ 1<sup>a</sup> Praet. De similibus simile est iudicium: sed aliqua spirituales substantiae creatae sunt vnita corporibus. ergo oes.

SEDCONTRA est, quod Dionysius dicit 4. cap. de Diu. no. q. Angeli sunt incorporeales, & immateriales. ¶ 2<sup>a</sup> Praet. In Philo. in 7. Physico. si aliqua duo inueniuntur coniuncta, quorum vnum sine altero inueniri potest, oportet & alterum sine alio inueniri. Inuenitur. n. aliquid mouens motum, unde si aliquid est motum non mouens, inuenitur et aliquid mouens non motum: sed inuenitur aliquid compositum ex substantia corporali & spirituali. Cum igitur inueniatur aliquod corpus sine spiritu, videtur quod aliquis spiritus inueniri possit corpori non vnitus.

¶ 3<sup>a</sup> Praet. Ricardus de S. Victore sic argumentatur. In diuinis plures inueniuntur personae in vna natura. In rebus autem humanis vna persona in duabus naturis, scilicet anima & corpore. ergo & inuenitur medium scilicet quod sit vna natura, quod non esset si natura spiritualis, corpori vniatur.

¶ 4<sup>a</sup> Praet. Angelus est in corpore assumpto. Si ergo corpus aliud sibi naturaliter vniatur, sequeretur quod duo corpora simul essent in eodem, quod est impossibile. Sunt ergo aliqua spirituales substantiae creatae non habentes corpora naturaliter sibi vnita.

RESPON. Dicendum, quod quia nostra cognitio a sensu incipit, sensus autem corporalium est, a principio homines de veritate inquiringentes solam naturam corpoream capere potuerunt, in tantum quod primi materiales Philosophi nihil esse nisi corpora existimabant. Unde & ipsam animam corpus esse dicebant. Quos etiam secuti videntur Manichaei haeretici, qui Deum lucem quandam incorpoream per infinita distinctam spacia esse existimabant. Sic etiam & Antropomorphitae, qui Deum lineamentis humani corporis figuratum esse asseruebant, nihil ultra corpora esse suspicabantur. Sed posteriores Philosophi rationabiliter per intellectum corporalia transcendentem ad cognitionem in corpore substantiae peruenerunt. Quorum Anaxagoras primus quia ponebat a principio omnia corporalia inuenire esse immista, coactus fuit ponere supra corporalia distinguendum & mouentem omnia, quem nos dicimus Deum. Plato vero est alia via usus ad ponendum substantias incorporeas. Existimauit enim, quod ante omne esse participans, necesse est ponere aliquid abstractum non participatum, unde, cum omnia corpora sensibilia participent ea, quae de ipsis praedicantur, scilicet naturas generum, & specierum, & aliorum vniuersaliter de ipsis dictorum, posuit huiusmodi naturas abstractas a sensibilibus per se subsistentes, quas substantias separatas nominabat. Arist. vero processit ad ponendum substantias incorporeas separatas ex perpetuitate caelestis motus. Oportet enim caelestis motus aliquem finem ponere: si autem finis alicuius motus non semper eodem modo se habeat, sed moueatur per se, vel per accidens, necesse est illum motum non semper vniuersaliter se habere, unde motus naturalis grauium & leuium magis intenditur, cum appropinquat ad hoc, quod est esse in loco proprio, videmus autem in motibus caelestium corporum semper vniuersaliter feruari, ex quo existimauit huius vniuersalis motus perpetuitatem. Oportebat igitur ut poneret finem huius motus non moueri nec per se, nec per accidens. Omne autem corpus, vel quod est in corpore, mobile est per se, vel per accidens. Sic ergo necessarium fuit quod

Ca. 4. paulo a principio.

Lib. 3. de tr. cap. 9.

Anaxagoras. li. 1. Physico. com. 23. & 8. Physico. com. 37. 3. de anim. com. 4. to. 1.

Plato. in lib. 3. in dialogo. 1. de republica.

Aristot. 1. 2. me. 2. 1. 4. & 3. & 3.

In corp. ar.

Cap. 1. ante mediū to. 2.

In corp.

Dem. fer. i. Cantic. p. rum a m. d. m.

Lib. 3. com. 31. 18. 29. tom. 4.

In corp.

Lib. 9. c. 16. tom. 3.

In corp. ar.

In corp. ar.

In solutio. ne ad 17. m.

Li. 1. per. c. 6. in. fa. patris

quod poneret aliquam substantiam omnino a corpore separata, quae esset finis motus caelestis. In hoc autem videtur tres praedictae positiones differre, quae Anaxagorae non habuit necesse ponere secundum principia ab eo supposita, nisi unam substantiam incorpoream, Plato autem necesse habuit ponere multas, & ad invicem ordinatas secundum multitudinem & ordinem generum & specierum & aliorum, quae abstracta ponebat, posuit, n. primum abstractum, quod essentialiter esset bonum, & unum, & consequenter diversos ordines intelligibilibus, & intellectuum, Aristoteles autem posuit plures substantias separatas. Cum enim in caelo appareat multi motus, quorum quilibet ponebat esse uniformem & perpetuum: cuiuslibet autem motus oportet esse aliquem proprium finem, ex quo finis talis motus debet esse substantia incorporea, consequens fuit, ut poneret multas substantias incorporeas ad invicem ordinatas (secundum naturam & ordinem caelestium motuum: nec ultra in eis ponendis processit, quia proprium eius Philosophiae fuit a manifestis non discedere. Sed istae viae non sunt nobis multum accommodatae, quia neque ponimus missionem sensibilibus cum Anaxagorae neque abstractionem universaliu cum Platone neque perpetuitatem motus cum Aristotele: unde oportet nos aliis viis procedere ad manifestationem propositi. Primo igitur apparet esse aliquas substantias omnino a corpore absolutas ex perfectione universi. Talis, n. videtur esse universi perfectio, ut non desit ei aliqua natura, quam possibile sit esse, per quod Gen. 1. simula dicuntur bona, omnia autem simul valde bona. Manifestum est autem, quod si aliqua duo sunt, quorum unum ex altero non dependeat secundum suam rationem, possibile est illud sine alio inueniri, sicut animal secundum suam rationem non dependet a rationali, unde possibile est inueniri animalia non rationalia. Est autem de ratione substantiae, quod se subsistat, quod nullo modo dependet a corporis ratione, cum ratio corporis quaedam accidentia, s. dimensiones aliquo modo respiciat, a quibus non causatur subsistere. Relinquitur igitur quod post Deum, qui non continetur in aliquo genere, inueniantur in genere substantiae aliqua substantiae a corporibus absolutae. Secundo potest idem considerari ex ordine rerum, qui talis esse inuenitur, ut ab uno extremo ad alterum non perveniantur nisi per media. Sicut sub corpore caelesti inuenitur immediate ignis, sub quo aer, sub quo aqua, sub quo terra, secundum convenientiam nobilitatis & subtilitatis horum corporum. Est autem in summo rerum vertice id, quod est omnibus modis simplex, & unum, s. Deus. Non igitur possibile est quod immediate sub Deo collocetur corporalis substantia, quae est omnino composita, & divisibilis: sed oportet ponere multa media per quae deveniantur a summa simplicitate divina ad corpoream multiplicitatem, quorum mediatorum, aliqua sunt substantiae incorporeae corporibus non unitae, aliqua vero substantiae incorporeae corporibus unitae. Tertio apparet idem ex proprietate intellectus, manifestum est enim quod intelligere est operatio, quae per corpus fieri non potest, ut probatur in 3. de Anima, unde oportet quod substantia, cuius est haec operatio, habeat esse non dependens a corpore, sed supra corpus elevatum, sicut enim est unumquodque ita operatur. Si ergo aliqua substantia intelligens corpori unita, hoc non erit in quantum est intelligens, sed secundum aliquid aliud, sicut supra dictum est, quod necessarium est animam humanam uniti corpori, in quantum indiget operationibus per corpus exercitis ad complementum intellectualis operationis, prout intelligit aphantasmatibus abstrahendo: quod quidem

In loco iam dicto.

In loco ante citato.

Lib. 3. com. 6. tom. 2.

An. 2. & 3.

accidit intellectuali operationi, & pertinet ad imperfectionem ipsius, ut ex his, quae sunt intelligibilia solum in potentia, scientiam capiat: sicut est de imperfectione visus vespertilionis, quod necesse habeat videre in obscuro, quod autem per accidens adiungitur alicui, non in omnibus cum eo inuenitur, oportet etiam quod ante esse imperfectum in aliquo genere inueniatur id quod est perfectum in genere illo: quia perfectum est naturaliter prius imperfecto, sicut actus potentiae. Relinquitur igitur, quod oportet ponere aliquas substantias incorporeas corpori non unitas, utpote non indigentes aliquo corpore ad intellectuales operationes. Ad primum Ergo dicendum, quod in hoc non est autoritas Origenis recipienda: quia multa illo lib. erronea loquitur, sequens opiniones antiquorum Philosophorum. Ad 2. dicendum, quod Pascalius loquitur de spiritualibus quibus sunt annexa temporalia, cum quorum venditione vel emptione ipsa spiritualia emi vel vendi intelliguntur, iura enim spiritualia, vel consecrationes non per se seorsum subsistunt a corporalibus vel temporalibus, quae eis annectuntur. Ad 3. dicendum, quod omnis spiritus creatus indiget solatio corporeo: quidam propter se, ut anima rationalis: quidam propter nos, ut Angeli qui in corporibus assumptis nobis apparent. Ad 4. dicendum, quod substantiae spirituales creatae, quantum ad suum esse ponuntur mensurari quo: licet eorum motus tempore mensurentur, secundum illud Aug. 4. super Genes. ad literam, quod Deus movet creaturam spirituales per tempus. Quod autem dicitur quod possit verti in non esse non perinet ad aliquam potentiam in eis existentem: sed ad potentiam agentis. Sicut enim antequam essent poterant esse per solam potentiam agentis: ita possunt non esse per solam potentiam Dei, qui potest subtrahere manum conservantem. In eis vero nulla est potentia ad non esse: ut sic tempore mensurentur, sicut quae possunt moveri: licet autem non moveantur, tamen tempore mensurantur. Ad 5. dicendum, quod moveri secundum locum a mouente intrinseco, & coniuncto praesupponit sentire & vivere. Sic autem non moventur corpora ab Angelis assumpta, unde ratio non sequitur. Ad 6. dicendum, quod vivere & dare vitam effectivae, nobilior est quam vivere tantum: sed dare vitam formaliter, hoc est ignobilioris substantiae, quam ea quae vivit per se subsistendo sine corpore. Esse enim illius intellectualis substantiae quae est forma corporis, est magis infimum & affine corporeae naturae in tantum, ut possit ei communicari. Ad 7. dicendum, quod angeli cognoscunt particularia per formas universales, quae sunt similitudines rationum idealium, quibus Deus & universalia, & singularia cognoscit. Nec tamen oportet quod cognoscat singularia futura, quae nondum participaverunt materiam, & formam, quae representatur per species intellectus angelici. Secus est autem de intellectu divino, qui in nunc aeternitatis constitutus, totum tempus uno intuitu circumspicit. Ad 8. dicendum, quod materia est individuationis principium, in quantum non est nata in alio recipi. Formae vero quae natae sunt recipi aliquo subiecto, de se individuae esse non possunt: quia quantum est de sui ratione indifferens est eis quod recipiantur in uno vel pluribus. Sed si aliqua forma sit quae non sit in aliquo receptibilis, ex hoc ipso individuationem habet

Lib. 2. com. 4. & per quas sequitur textus tom. 2.

habet, quia non potest in pluribus esse, sed ipsa sola manet in se ipsa, unde Arist. in 7. Metaph. contra Platonem arguit quod si formae rerum sunt abstractae, oportet quod sint singulares. Ad 9. dicendum, quod in compositis ex materia & forma, individuum addit supra naturam speciei designationem materiae, & accidentia individualia: sed in formis abstractis non addit individuum supra naturam speciei aliquid secundum rem, quia in talibus essentia eius est ipsummet individuum subsistens, ut patet per Philosophum in 7. Metaph. Addit tamen aliquid secundum rationem, scilicet hoc quod est non posse existere in pluribus. Ad 10. dicendum, quod substantiae quae sunt a corporibus separatae sunt formae tantum, non tamen sunt actus alicuius materiae: licet enim materia non possit esse sine forma, tamen forma potest esse sine materia, quia materia habet esse per formam, & non econverso. Ad 11. dicendum, quod anima quae est infima inter substantias spirituales, maiorem habet affinitatem cum natura corporea: ut possit esse eius forma, quam superiores substantiae. ARTICVLVS VI. Vtrum substantia spiritualis caelesti corpori unita. Sexto quaeritur, vtrum substantia spiritualis caelesti corpori unita. Et videtur quod sic. Dicit enim Dionysius 7. capite de Divinis nominibus, quod divina sapientia coniungit fines primorum principii secundum. Ex quo potest accipi quod natura inferior in sui summo attingat superiorem in sui infimo. Supremum autem in natura corporea est corpus caeleste, infimum autem in natura spirituali est anima ergo corpus caeleste est animatum. 2. Praet. Nobilioris corporis nobilior est forma. Corpus autem caeleste est nobilissimum corporum, & anima est nobilissima formarum. Si ergo aliqua inferiora corpora sunt animata, multo magis corpus caeleste animatum erit. Sed dicendum, quod licet corpus caeleste non sit animatum, tamen forma qua illud corpus est corpus, est nobilior quam forma qua corpus hominis est corpus. 3. Sed contra. Aut in corpore humano est alia forma substantialis praeter animam rationalem quae dat esse corpori, aut non. Si non, sed ipsa anima dat esse substantiale corpori, cum anima sit nobilissima formarum, sequetur quod forma per quam corpus humanum est corpus, sit nobilior quam forma per quam corpus caeleste est corpus. Si autem sit alia forma substantialis in homine dans esse corpori praeter animam rationalem, manifestum est quod per illam formam corpus humanum sit susceptivum animae rationalis: quod autem est susceptivum perfectae bonitatis est melius eo, quod non est susceptivum: ut dicitur 2. de Caelo, & mundo. Si ergo corpus caeleste non est susceptivum animae rationalis, adhuc sequetur quod forma per quam corpus humanum est corpus, sit nobilior quam forma per quam corpus caeleste est corpus, quod videtur inconueniens. 4. Praet. Perfectio universi requirit ut nulli corpori denegeret id ad quod naturaliter inclinatur: omne autem corpus habet naturalem inclinationem ad id quo indiget ad suam operationem. Operatio autem propria corporis caelestis est motus circularis, ad quem indiget substantia spirituali. Non enim hic motus potest consequi aliquam formam corporalem, sicut motus grauium & leuium, quia oporteret quod motus

cessaret cum perveniretur ad aliquod ubi determinatum, sicut accidit in grauibus & leuibus, quod pater esse falsum. Relinquitur ergo quod corpora caelestia habent substantias spirituales sibi unitas. 5. Praet. Omne quod in aliqua dispositione existens movetur naturaliter, in eadem dispositione existens non potest quiescere nisi violenter, sicut corpus graue aut leue extra suum ubi existens. Sed si motus caeli sit a forma naturali, oportet quod in quolibet ubi existens naturaliter moveatur, ergo in quocumque ubi ponatur quiescere, non quiescet nisi per violentiam. Nullum autem violentum potest esse perpetuum. Non ergo in perpetuum quiescet caelum post diem iudicii, ut secundum fidem ponimus. Cum ergo hoc sit inconueniens, necesse videtur dicere quod caelum moveatur motu voluntario. Et sic sequitur quod caelum sic animatum. 6. Praet. In quolibet genere, quod est per se, prius est eo quod est per aliud: sed caelum est primum in genere mobilium, ergo est per se motu tanquam mouens seipsum. omne autem mouens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est mouens per appetitum, ut anima, & alia mota, ut corpus. Corpus igitur caeleste est animatum. 7. Praet. Nihil quod movetur a motore totaliter extrinseco, habet motum naturalem. Cum ergo motus caeli sit a substantia spirituali, quia secundum August. 3. de Tri. Deus administrat corporalem substantiam per spirituales, si illa substantia non unita ei, sed esset totaliter extrinseca, motus caeli non esset naturalis, quod est contra Philosophum in 1. de Caelo. 8. Praet. Substantia illa spiritualis mouens caelum si esset extrinseca tantum, non posset dici quod moueret caelum solum volendo, quia sic eius velle esset eius agere, quod est solius Dei. Oporteret igitur quod aliquid immitteret ad mouendum. Et sic cum eius virtus sit finita, sequeretur quod accideret ei fatigatio in mouendo per diurnitatem temporis, quod est inconueniens, & maxime secundum ponentes aeternitatem motus. ergo substantia spiritualis quae movet caelum, est ei unita. 9. Praet. Sicut habetur in 4. Physic. Motores inferiorum orbium moventur per accidens, non autem motor superioris orbis: sed motor superioris orbis unitur suo ubi est motor, ergo motores inferiorum orbium unitur eis, non solum ut motores, sed ut formae. Et sic ad minus inferiores orbis sunt animati. 10. Praet. Ut in 11. Metaph. Comment. dicit, substantiae separatae sunt in optima dispositione, in qua esse possunt. Et hoc est, ut vnaquaeque earum moueat corpus caeleste, & ut agens, & ut finis. Non autem hoc esset nisi aliquo modo eis unirentur. ergo corporibus caelestibus sunt unitae substantiae incorporeae, & sic corpora caelestia videntur esse animata. 11. Praet. Comment. in eodem libro expresse dicit, corpora caelestia animata esse. 12. Praet. Nihil agit extra suam speciem. Effectus enim non potest esse potior sua causa. Substantia autem vivens est melior non vivente: ut dicit Aug. de Ver. relig. Cum ergo corpora caelestia causent vitam maxime in animalibus ex putrefactione generatis, videtur quod corpora caelestia vivunt, & sunt animata. 13. Praet. Comment. dicit in lib. de Substantia orbis, quod motus circularis proprius est animae: maxime ergo videntur illa corpora esse animata, quibus est naturale circulariter moveri. Talia autem sunt corpora caelestia, ergo corpora caelestia sunt animata. 14. Praet. Laudare, narrare, & exultare, non conveniunt nisi animatae & cognoscenti: sed praemissa attribuntur

Li. 3. cap. 3. & 4. to. 3.

Li. 1. c. 6. 78. & sequent. tom. 2.

Li. 11. super metaph. c. 6. 48.

In lib. suo. 11. metaph. qui est super lib. 12. Ari. c. 27. August. de vera religio. c. 55. to. 1.

In cap. 2. quod incipit, Perferendum.



tur celis i sacra scriptura, fm illud Psa. 148. Laudate eu celi calorum. Celi enarrant gloriam Dei. & Apof. 18. Exulta super eam celum. ergo celi sunt animati.

Li. 2. c. 94. ad finem.

SED CONTRA est, quod Damascenus dicit 2. lib. Nullus animatos celos vel luminaria existimet: inanimati enim & insensibiles sunt.

¶ 2 Præt. Anima vnita corpori non separatur ab eo nisi per mortem: sed corpora celestia non possunt esse mortalia, cum sint incorruptibilia. ergo si aliqua substantia spiritalis vnitur eis vt animæ, perpetuo erunt eis alligata. Et hoc videtur inconueniens, quod aliqui angeli perpetuo aliquibus corporibus deputentur.

¶ 3 Præt. Celestis societas beatorum ex Angelis & animabus constat: sed caelotum animæ si sunt celi animati, sub neutra parte continentur. ergo aliqua creature rationales essent quæ non possent esse participes beatitudinis; quod videtur inconueniens.

¶ 4 Præt. Omnis creatura rationalis fm suam naturam considerata potest peccare. Si igitur aliqua creature rationales creatura sunt corporibus celestibus vnite, nihil prohibuit aliquam earum peccasse. Et sic sequeretur quod aliquod celestium corporum moueretur a malo spiritu, quod videtur absurdum.

¶ 5 Præt. Bono rum spirituum suffragia implorare debemus. Si igitur spiritus aliqui corporibus celestibus sunt vniti: cum non sit conueniens ponere eos malos, sed oporteat eos bonos ponere, vt pote in administratione naturæ corporeæ Deo seruientes, sequeretur quod eorum suffragia essent imploranda. videretur autem absurdum, si quis diceret, Sol & Luna ora pro me. Non est ergo ponendum spiritus aliquos corporibus celestibus esse vnitos.

¶ 6 Præt. Anima continet corpus cui vnitur fm Philosophum in 1. de Anima. Si igitur corpora celestia sunt animata, sequeretur quod aliqua substantia spiritalis creata contineat totum celum, quod est absurdum: cum hoc solius sapientie increate sit, ex cuius persona dicitur Ecclesiast. 2. 4. Gyrum celi circiuiti sola.

Li. 1. c. 90. tom. 2.

R E S P O N. Dicendum, quod circa hanc quaestio nem fuerunt diuersæ opiniones, tam inter antiquos Philosophos, quam etiam inter doctores Ecclesiasticos.

Id refert augu. 18. de ciuit. Dei. c. 41 ante mediu tom. 5. Origenes, iperia, ca. 7. Hiero. sup huc locum Ecclesi. Dam. li. 2. c. 6 circa finem

Anaxagoras aut estimauit corpora celestia esse inanimata. unde ab Atheniensibus occisus est. dixit. n. Sol esse lapidem accensum. Plato vero & Aristoteles & eorum sequaces posuerunt corpora celestia esse animata. Similiter inter doctores Ecclesiæ Origenes posuit corpora celestia animata, quem secutus est Hieronymus, vt patet in quadam glossa super illud Ecclesiastes 1. Lustrans vniuersa in circuitu pergit spiritus. Damascenus vero asserit corpora celestia inanimata esse, vt patet in auctoritate inducta. Augustinus vero relinquit sub dubio in 2. super Genesim ad litteram, & in Enchirid. vtraque autem opinio rationem probabilitatis habet. Consideratio enim nobilitatis corporum celestium inducit ad ponendum ea esse animata, cum in rerum genere vniuersa omnibus non vniuersis præferantur: sed consideratio nobilitatis substantiarum spiritalium ad contrarium nos inducit. Non. n. superiores spirituales substantie habere possunt de operibus animæ, nisi quæ pertinent ad intellectum: quia aliæ operationes vite sunt actus animæ in quantum est forma corporis corruptibilis & transmutabilis. Cum quadam. n. transmutatione & alteratione corporali sunt, nec intellectus superiorum substantiarum indigere videtur, vt a sensibilibus cognitionem accipiat, sicut intellectus noster. Si ergo nulla est in eis de operationibus vi

Li. 2. ca. 15. Enchirid. c. 58 circa finem tom. 3.

ta, nisi intelligere & velle, quod non indigent organo corporali, earum dignitas vnione ad corpus excedere videtur. Harum autem duarum considerationum secunda efficacior est quam prima. vnio. n. corporis & animæ non est propter corpus, vt corpus. s. nobilitetur, sed propter animam quæ indiget corpore ad sui perfectionem, sicut supra dictum est. Si quis autem magis intime consideret, forte inueniet in his duabus opinionibus aut nullam, aut modicam dissonantiam esse, quod sic intelligendum est. Non. n. potest dici quod motus corporis celestis consequatur aliquam formam corpoream, sicut motus sursum consequitur formam ignis. Manifestum est. n. quod vna forma naturalis non inclinatur nisi ad vnum.

Ratio autem motus repugnat vnitati, quia de ratione motus est quod aliquid aliter se habeat nunc & prius. vnde non inclinatur forma naturalis ad motum propter ipsum motum, sed propter esse in aliquo vbi, quo adeptus quiescit motus. & sic accideret in motu celi, si consequeretur aliquam formam naturalem. Oportet igitur dicere, quod motus celi sit ab aliqua substantia intelligente. Nam finis huius motus non potest esse, nisi quoddam bonum intelligibile abstractum, propter quod mouet substantia intellectuales, quæ mouet celum, vt. s. assequatur eius similitudinem in operando, & vt explicet in actu id quod virtute continetur in illo intelligibili bono, & præcipue completio numeri electorum, propter quod omnia alia esse videntur. Sic igitur erit duplex ordo substantiarum spiritalium, quarum quedam erunt motores celestium corporum, & vniuntur eis sicut motores mobilibus. Sicut & August. dicit in 3. de Trinitate, quod omnia corpora reguntur a Deo per spiritum vite rationalem, & idem a Greg. habetur in 4. dialogorum. Quedam vero erunt fines horum motuum, quæ sunt omnino abstractæ & corporibus non vnite. Aliæ vero vniuntur corporibus celestibus per modum quo motor vnitur mobili. Et hoc videtur sufficere ad saluandum intentionem Platonis & Aristoteli. De Platone quidem manifestum est: Plato enim, sicut supra dictum est, et corpus humanum non dixit aliter animatum, nisi in quantum anima vnitur corpori vt motor. Ex dictis vero Aristotelis manifestum est, quod non posuit in corporibus celestibus de virtutibus animæ nisi intellectum. Intellectus vero fm ipsum nullius corporis actus est. Dicere autem vltius quod corpora celestia hoc modo sint animata sicut inferiora corpora, quæ per animam vegetantur & sensificantur, repugnat incorruptibilitati celestium corporum. Sic igitur negandum est corpora celestia esse animata, eo modo quo ista inferiora corpora animantur: non est tamen negandum corpora celestia esse animata, si per animationem nihil aliud intelligatur quam vnio motoris ad mobile. Et istos duos modos videtur Aug. tangere in 2. super Genesim ad litteram. Dicit. n. Solet quaeri, vtrum celi luminaria ista conspicua corpora sola sint, an habeant rectores quosdam spiritus suos, & si habent, vtrum ab eis etiam vitaliter inspicientur: sicut animantur carnes per animas animalium. Sed licet ipse sub dubio vtrique relinquat, vt per sequentia patet, secundum præmissa dicendum est, quod habent rectores spiritus, a quibus tamen non sic animantur, sicut inferiora animalia a suis animabus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod corpus celeste attingit substantias spirituales, in quantum inferior ordo substantiarum spiritalium corporibus celestibus vnitur per modum motoris.

AD 2m dicendum, quod secundum opinionem Auerrois

ta, nisi intelligere & velle, quod non indigent organo corporali, earum dignitas vnione ad corpus excedere videtur. Harum autem duarum considerationum secunda efficacior est quam prima. vnio. n. corporis & animæ non est propter corpus, vt corpus. s. nobilitetur, sed propter animam quæ indiget corpore ad sui perfectionem, sicut supra dictum est. Si quis autem magis intime consideret, forte inueniet in his duabus opinionibus aut nullam, aut modicam dissonantiam esse, quod sic intelligendum est. Non. n. potest dici quod motus corporis celestis consequatur aliquam formam corpoream, sicut motus sursum consequitur formam ignis. Manifestum est. n. quod vna forma naturalis non inclinatur nisi ad vnum.

Ratio autem motus repugnat vnitati, quia de ratione motus est quod aliquid aliter se habeat nunc & prius. vnde non inclinatur forma naturalis ad motum propter ipsum motum, sed propter esse in aliquo vbi, quo adeptus quiescit motus. & sic accideret in motu celi, si consequeretur aliquam formam naturalem. Oportet igitur dicere, quod motus celi sit ab aliqua substantia intelligente. Nam finis huius motus non potest esse, nisi quoddam bonum intelligibile abstractum, propter quod mouet substantia intellectuales, quæ mouet celum, vt. s. assequatur eius similitudinem in operando, & vt explicet in actu id quod virtute continetur in illo intelligibili bono, & præcipue completio numeri electorum, propter quod omnia alia esse videntur. Sic igitur erit duplex ordo substantiarum spiritalium, quarum quedam erunt motores celestium corporum, & vniuntur eis sicut motores mobilibus. Sicut & August. dicit in 3. de Trinitate, quod omnia corpora reguntur a Deo per spiritum vite rationalem, & idem a Greg. habetur in 4. dialogorum. Quedam vero erunt fines horum motuum, quæ sunt omnino abstractæ & corporibus non vnite. Aliæ vero vniuntur corporibus celestibus per modum quo motor vnitur mobili. Et hoc videtur sufficere ad saluandum intentionem Platonis & Aristoteli. De Platone quidem manifestum est: Plato enim, sicut supra dictum est, et corpus humanum non dixit aliter animatum, nisi in quantum anima vnitur corpori vt motor. Ex dictis vero Aristotelis manifestum est, quod non posuit in corporibus celestibus de virtutibus animæ nisi intellectum. Intellectus vero fm ipsum nullius corporis actus est. Dicere autem vltius quod corpora celestia hoc modo sint animata sicut inferiora corpora, quæ per animam vegetantur & sensificantur, repugnat incorruptibilitati celestium corporum. Sic igitur negandum est corpora celestia esse animata, eo modo quo ista inferiora corpora animantur: non est tamen negandum corpora celestia esse animata, si per animationem nihil aliud intelligatur quam vnio motoris ad mobile. Et istos duos modos videtur Aug. tangere in 2. super Genesim ad litteram. Dicit. n. Solet quaeri, vtrum celi luminaria ista conspicua corpora sola sint, an habeant rectores quosdam spiritus suos, & si habent, vtrum ab eis etiam vitaliter inspicientur: sicut animantur carnes per animas animalium. Sed licet ipse sub dubio vtrique relinquat, vt per sequentia patet, secundum præmissa dicendum est, quod habent rectores spiritus, a quibus tamen non sic animantur, sicut inferiora animalia a suis animabus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod corpus celeste attingit substantias spirituales, in quantum inferior ordo substantiarum spiritalium corporibus celestibus vnitur per modum motoris.

AD 2m dicendum, quod secundum opinionem Auerrois

rois celum est compositum ex materia & forma, sicut animal in inferioribus. Sed tamen materia vtrouque æquiuoce dicitur. Nam in superioribus non est potentia ad omne sicut in inferioribus, sed ad vbi tantum. Vnde ipsum corpus actu existens est materia, nec indiget forma quæ det ei esse, cum sit ens actu, sed quæ det ei motum solum. Et sic corpus celeste habet nobiliorem formam quam corpus humanum, sed alio modo: si autem dicatur si corpus humanum, sed alio modo: si autem dicatur si corpus celeste, quod ipsum corpus celeste est compositum ex materia & forma corporali, tunc adhuc dici poterit, quod illa forma corporalis erit nobilissima in quantum est forma & actus, quæ implet totam potentialitatem materiae: vt non remaneat in ea potentialitas ad aliam formam. Et per hoc etiam patet solutio ad 3m.

AD 4m dicendum, quod corpus celeste ex hoc quod mouetur a spiritali substantia, sequitur quod habeat inclinationem ad ipsam, sicut ad motorem, & non aliter. ¶ Et similiter dicendum ad 5m & 6m.

AD 7m dicendum, quod substantia spiritalis quæ mouet celum habet virtutem naturalem determinatam ad talis corporis motum. Et similiter corpus celi habet naturalem aptitudinem vt tali motu moueatur. Et per hoc motus celi est naturalis, licet sit a substantia intelligente.

AD 8m dicendum, quod probabiliter dicitur quod imperio voluntatis substantia spiritalis mouet corpus celeste, quamuis. n. materia corporalis fm formalem transmutationem non obediatur ad nutum spiritui creato, sed soli Deo, vt August. dicit 3. de Trinitate, tamé quod ei obedire ad nutum possit fm transmutationem localem, etiam in nobis apparet, in quibus statim ad imperium voluntatis sequitur motus corporalium membrorum. Si tamen supra imperium voluntatis addatur etiam influxus virtutis, non propter hoc sequitur fatigatio ex finitate virtutis. Quælibet. n. virtus superioris virtutis ordinis, licet sit finita in se & respectu sui superioris, est tamen infinita respectu suorum inferiorum, sicut etiam virtus Solis est infinita respectu generabilium & corruptibilium, per quorum productionem etiam si in infinitum esset, non minora retur. Et similiter virtus intellectus est infinita respectu formarum sensibilium. Et sic etiam virtus substantie spiritalis quæ mouet celum est infinita respectu motus corporalis: vnde non sequitur in ea fatigatio.

AD 9m dicendum, quod anima quæ mouet animalia corruptibilia, vnitur eis fm esse. Sed substantia spiritalis quæ mouet celestia corpora, vnitur eis fm moueri tantum: vnde moueri per accidens attribuitur animæ corruptibilis animalis ratione sui ipsius. Oportet enim quod moto corpore cum quo est vnum secundum esse, ipsamet per accidens moueatur. Sed moueri per accidens attribuitur motori inferioris orbis, non ratione sui ipsius, sed ratione mobilis, in quantum scilicet inferior orbis mouetur per accidens, vt delectus motu superioris: motor vero superioris orbis neutro modo per accidens mouetur, quia orbis eius non deseritur, sed alios deserit.

AD 10m dicendum, quod super hoc inuenitur Auerrois varie locutus. In libro enim de substantia orbis dixit, quod idem est quod mouet corpora celestia vt agens & finis, quod quidem est valde erroneum. præsertim secundum eius opinionem, quia ponit quod prima causa est supra substantiam mouentes primum celum. Sic enim sequitur quod Deus sit anima primi celi, secundum quod substantia quæ mouet primum celum vt agens dicitur anima eius. Et ratio qua hoc dixit est valde insufficientis: quia enim in substantiis

separatis a materia est idem intellectus & intellectum, existimauit quod sit idem desiderans & desideratum, quod non est simile. Nam cognitio cuiuslibet rei fit secundum quod cognitum est in cognoscente. Desiderium autem fit secundum conuersionem desiderantis ad rem desideratam. Si autem bonum desideratum inesset desideranti ex seipso, non competeret ei quod moueret ad consequendum bonum desideratum. vnde oportet dicere quod bonum desideratum quod mouet vt finis, est aliud a desiderante quod mouet vt agens. Et hoc etiam idem dicit in Comment. 11. Metaphy. ponit enim ibi duos motores. vnum coniunctum quæ vocat animam, & aliud separatam, qui mouet vt finis. Tamen ex toto hoc non habetur amplius quam substantia spiritalis vnitur corpori celesti, vt motor.

AD 11m dicendum, quod corpora celestia dicit esse animata, quia substantie spirituales vniuntur ei vt motores, & non vt formæ. vnde super 7. Metaphy. dicit quod virtus formatiua feminis non agit nisi per calorem qui est in semine, non ita quod sit forma in eo sicut anima in calore naturali, sed ita quod sit ibi inclusa sicut anima est inclusa in corporibus celestibus.

AD 12m dicendum, quod corpus celeste in quantum mouetur a substantia spiritali est instrumentum eius: & ita mouetur in virtute substantie spiritalis ad causandum vitam in istis inferioribus, sicut terra agit in virtute artis ad causandam arcam.

AD 13m dicendum, quod ex illa ratione amplius haberi non potest, quam quod corpora celestia a substantiis spiritalibus moueantur.

AD 14m dicendum, quod secundum Damascenum celi dicuntur enarrare gloriam Dei, laudare & exultare materialiter, in quantum sunt hominibus materia laudandi, vel enarrandi, vel exultandi. Similia enim inueniuntur in scripturis de montibus & collibus, & aliis inanimatis creaturis.

AD PRIMVM vero eorum quæ in contrarium obiciuntur dicendum, quod Damascenus remouet corpora celestia esse animata, ita quod substantie spirituales vniuntur eis vt formæ, sicut corruptibilibus animalibus.

AD 2m dicendum, quod vnus Angelus deputatur ad custodiam vnus hominis quamdiu viuunt. Vnde non est inconueniens si deputatur ad mouendum celeste corpus quamdiu mouetur.

AD 3m dicendum, quod si corpora celestia sunt animata spiritus eis presidentes in societate Angelorum computantur. vnde August. dicit in Enchirid. Nec illud certum habeo, vtrum ad societatem Angelorum pertinet Sol & Luna & cuncta sidera, quauis nonnullis lucida esse corpora, non tamen sensitiua, vel intellectiua videantur.

AD 4m dicendum, quod in hoc nulla est dubitatio si se quamur opinionem Damasceni. ponentis Angelos qui peccauerunt de numero eorum fuisse, qui corporibus corruptibilibus præferuntur. Si vero fm sententiam Grego. etiam de superioribus aliqui peccauerunt, dicendum quod Deus eos quos ad hoc ministerium deputauit, custodiuit a casu, sicut & plurimos aliorum.

AD 5m dicendum, quod non dicimus, ora pro me Sol: quia substantia spiritalis non vnitur corpori celi vt forma, sed vt motor tantum: vt auferatur idolatrie occasio.

AD 6m dicendum, quod secundum Philosophum in 4. Physicorum, motor celi est in aliqua parte eius, & non in toto. Et sic non circuit gyrum celi, Secus autem est de anima, quæ dat esse corpori secundum totum & partes.

AD 7m dicendum, quod ex illa ratione amplius haberi non potest, quam quod corpora celestia a substantiis spiritalibus moueantur.

AD 8m dicendum, quod secundum Damascenum celi dicuntur enarrare gloriam Dei, laudare & exultare materialiter, in quantum sunt hominibus materia laudandi, vel enarrandi, vel exultandi. Similia enim inueniuntur in scripturis de montibus & collibus, & aliis inanimatis creaturis.

AD 9m dicendum, quod vnus Angelus deputatur ad custodiam vnus hominis quamdiu viuunt. Vnde non est inconueniens si deputatur ad mouendum celeste corpus quamdiu mouetur.

AD 10m dicendum, quod si corpora celestia sunt animata spiritus eis presidentes in societate Angelorum computantur. vnde August. dicit in Enchirid. Nec illud certum habeo, vtrum ad societatem Angelorum pertinet Sol & Luna & cuncta sidera, quauis nonnullis lucida esse corpora, non tamen sensitiua, vel intellectiua videantur.

AD 11m dicendum, quod in hoc nulla est dubitatio si se quamur opinionem Damasceni. ponentis Angelos qui peccauerunt de numero eorum fuisse, qui corporibus corruptibilibus præferuntur. Si vero fm sententiam Grego. etiam de superioribus aliqui peccauerunt, dicendum quod Deus eos quos ad hoc ministerium deputauit, custodiuit a casu, sicut & plurimos aliorum.

Li. 1. com. 41. & 37. si mul.

Li. 7. c. 31.

Li. 2. ca. 6. in fine.

Ca. 58. in fine tom. 3.

Li. 2. ca. 4. in principio Homil. 34. i euagelia.

Vtrum substantia spiritalis corpori aereo uniatur.

Li. 3. ca. 20. in principio tom. 3.

Ca. 7. in principio tom. 3.

Li. 7. ca. 15. in principio tom. 3.

SEPTIMO queritur vtrum substantia spiritalis corporis aereo uniatur. Et videtur qd sic. Dicit enim Aug. 3. super Genes. ad literam & 4. de Ciui. Dei. qd demones habent corpora aerea: sed demones sunt substantia spiritalis. ergo substantia spiritalis corpori aereo uniatur.

¶ 2 Præt. Aug. in lib. de Diuinatione demonum, dicit quod demones subtilitate aerei corporis sensum humanum transcendunt: hoc autem non esset nisi aereo corpori naturaliter unirentur. ergo substantia spiritalis aereo corpori uniantur.

¶ 3 Præt. Medium non discrepat ab extremis: sed in regione caelestium corporum inuenitur vita fm ponentes corpora caelestia animata. In regione autem terræ inuenitur vita in animalibus & plantis. ergo & in regione media quæ est aeris inuenitur vita: nec hoc potest referri ad vitam auium, quia aues ad modicum spatium aeris supra terram eleuantur, nec videretur conueniens quod totum aliud spatium aeris vacuum vita remaneret. Oportet ergo ponere vt videtur, ibi esse aliqua aerea animalia. Ex quo sequitur quod aliqua substantia spiritalis aereo corpori uniantur.

¶ 4 Præt. Nobilioris corporis nobilior est forma: sed aer est nobilior corpus quam terra, cum sit formalis & subtilius. Si ergo corpori terrestri, scilicet humano unitur substantia spiritalis, quæ est anima, multo fortius corpori aereo uniretur.

¶ 5 Præt. Eorum quæ magis conueniunt facilior est unio: sed aer magis videtur conuenire cum anima qd corpus compositum quale est corpus hominis, quia vt Aug. dicit super Gen. ad literam, anima per aerem administrat corpus. ergo magis nata est vniri anima corpori aereo quam etiam corpori commisto.

¶ 6 Præt. Dicitur in lib. de Substantia orbis. Motus circularis proprius est animæ, & hoc ideo: quia anima quantum est de se indifferens est vt moueat in omnem partem. Sed hoc etiam videtur aeri conuenire, quia est cum leuibus leuis, & cum grauibz grauis. ergo anima maxime videtur aeri vniri.

SED CONTRA. Anima est actus corporis organici: sed corpus aereum non potest esse organicum, quia cum non sit terminabilis termino proprio, sed solum alieno, non est figurabilis. ergo substantia spiritalis quæ est anima, non potest corpori aereo vniri.

RESPON. Dicendum, quod impossibile est substantiam spirituales corpori aereo vniri. quod potest manifestari tripliciter. Primo quidem, quia inter omnia alia corpora, corpora simplicia elementorum sunt imperfectiora, cum sint materialia respectu omnium aliorum corporum: vnde non est conueniens fm ratione ordinis rerum, quod alicui corpori simplici elementari spiritalis substantia uniatur vt forma. Secunda ratio est, quia aer est corpus simile in toto & in omnibus suis partibus. vnde, si alicui parti aeris vnitur aliqua spiritalis substantia: eadẽ rone & toti aeri vniet, & similiter cuilibet alteri elemento, quod videtur absurdum. Tertia ratio est, quia substantia spiritalis dupliciter alicui corpori inuenitur vniri. Vno modo ad exhibendum corpori motum, sicut dicitur est qd corporibus caelestibus spiritalis substantia vnietur. Alio modo vt substantia spiritalis qd corpus vnietur ad propria sua operatione, qd est intelligere, sicut anima humana vnietur corpo-

ri, vt p sensus corporeos scientias acquirat. Aer aut substantia spiritalis non pot vniri, neq; rone motus, quia aer est conaturalis motus quidam, qui consequitur formam eius naturalem, nec inuenitur aliquis motus aut in toto aere, aut in aliqua eius parte, qui non possit reduci in aliquam causam corporalem. vnde ex motu eius non apparet quod aliqua substantia spiritalis ei vniet. Neq; et vnitur spiritalis substantia corpori aereo propter perfectionem intellectualis operationis. Corpus, n. simplex non potest esse instrumentum sensus, vt probatur in lib. de Anima. vnde relinquitur quod spiritalis substantia nullo modo corpori vnietur.

AD PRIMUM ergo dicendum, qd vbi cumque Augustinus dicit demones habere aerea corpora non loquitur asserendo quasi ex sententia propria, sed fm opinionem aliorum, vnde dicit in 2. de Ciui. Dei. Sunt quedam sua etiam demonibus corpora, sicut doctis hominibus visum est, ex isto aere crasso atque humido. Si autem nulla quisquam habere corpora demones asserat, non est de hac re aut laborandum operosa inquisitione, aut contentiosa disputacione certandum.

¶ 2 Et per hoc, patet solutio ad 2. AD 3. dicendum, quod in inferiori regione, scilicet circa terram est locus mixtionis elementorum. Corpora autem mixta quanto magis ad æqualitatem mixtionis perueniunt, tanto magis recedunt ab extremis contrariorum, & sic quandam similitudinem consequuntur celsiorem corporum, quæ sunt sine contrarietate. Et sic patet quod vita magis potest esse in suprema & infima regione quam in media, præsertim cum in istis inferioribus, tanto aptius est corpus ad vitam, quanto propinquius fuerit æqualitati complexionis.

AD 4. dicendum, quod corpus aëris est nobilius qd terræ, sed corpus æqualis complexionis est nobilius vtroque, quasi magis elongatum a contrarietate. Et hoc solum inuenitur substantia spiritali vniri, in quo tamen inferiora elementa plus necesse est abudare materialiter ad æqualitatem constituendam, propter excessum actiue virtutis in aliis elementis.

AD 5. dicendum, quod anima dicitur administrare corpus suum per aerem quantum ad motum, quia est susceptibilior motus aliis corporibus spissis.

AD 6. dicendum, quod aer non est indifferens ad omnem motum, sed respectu quorundam est leuis, respectu aliorum grauis. vnde ex hoc non habetur quod sit perfectibile per animam.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum omnes angeli differant specie ab inuicem.

OCTAVO queritur, vtrum omnes angeli differant specie ab inuicem. Et videtur quod non. Dicit enim August. in Enchi. Creatura rationalis quæ in hominibus erat, quoniam peccatis atque suppliciis tota perierat ex parte reparari meruit. Ex quo sic arguitur. Si omnes angeli ab inuicem differunt secundum naturam speciei, pluribus angelis irreparabiliter eadẽ tibus, plures naturæ irreparabiliter perissent: sed hoc non patitur diuina prouidentia, vt aliqua natura rationalis ex toto pereat, vt patet ex autoritate induta. ergo non omnes angeli differunt ab inuicem secundum naturam speciei.

¶ 2 Præt. Quæ sit aliqua propinquiora Deo in quo nulla est diuersitas, rãto minus sunt diuersa. Angeli autem fm ordinem naturæ propinquiores sunt Deo qd hoies. Magis vero diuersa sunt ab inuicem qd differunt numero & spe-

& specie. qd quæ differunt numero, & conueniunt in specie. Cum ergo homines non differant specie, sed numero solum, videtur quod nec angeli specie differant. ¶ 1 Præt. Conuenientia aliquorum in formali principio facit aliqua idem esse specie, differentia vero in principio materiali facit differre numero solum: in angelis aut ipsi esse se habet vt formale ad essentiam angelicam, vt supra dictum est. Cum ergo omnes angeli conueniant in esse, differant vero secundum essentiam, videtur quod angeli non differant specie: sed numero solo.

¶ 2 Præt. Omnis substantia subsistens creata est indiuiduum cõtenum sub aliqua natura communi speciei, ita quod si indiuiduum sit compositum, natura speciei prædicabitur de eo secundum rationem compositi, si vero indiuiduum fuerit simplex, natura speciei prædicabitur de eo secundum simplices rationes: Angelus autem est substantia creata subsistens. Siue ergo sit compositus ex materia & forma, siue simplex, oportet qd contineatur sub aliqua natura speciei: sed natura speciei non derogat quod possit habere plura supposita: similiter etiam nec indiuiduum sub ea existenti derogat si habeat aliquod secum compar in eadem specie. ergo videtur quod possibile sit esse plures angelos vnus speciei. In perpetuis autem non differunt esse & posse, vt dicitur in 3. Physico. ergo in angelis sunt plura indiuidua vnus speciei.

¶ 3 Præt. In angelis est perfecta dilectio. Nihil ergo eis subtrahendum est, quod ad perfectionem dilectionis pertinet: sed quod sunt plures vnus speciei, pertinet ad perfectionem dilectionis, quia omnia animalia vnus speciei naturaliter se inuicem diligunt, secundum illud Eccle. 13. Omne animal diligit simile sibi. ergo in angelis non sunt plures vnus speciei.

¶ 4 Præt. Cum sola species definiatur secundum Boet. quæcumque in definitione conueniunt, videntur in specie conuenire: sed omnes angeli conueniunt in illa definitione, quæ Dam. ponit in 3. lib. Angelus est substantia intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, incorporea, Deo ministras, fm gratiã non natura immortalitatem suscipiens. ergo oes angeli sunt vnus speciei.

¶ 5 Præt. Angeli secundum ordinem naturæ sunt propinquiores Deo qd homines: sed in Deo sunt tres personæ vnus naturæ secundum numerum. Cum ergo in hominibus sint plures personæ vnus naturæ secundum speciem, videtur qd multo fortius in angelis sint plures personæ in una natura speciei conuenientes.

¶ 6 Præt. Greg. dicit, qd in illa caelesti patria, vbi plenitudo boni est, licet quedam data sint excellenter: nihil tamen possidetur singulariter. Omnia enim in omnibus sunt, non quidem æqualiter, quia aliqui alijs sublimius possident, quæ tamen omnes habent. Non est ergo differentia in angelis, nisi secundum magis & minus: sed magis & minus non diuersificant speciem. ergo angeli non differunt specie.

¶ 7 Præt. Quæcũq; conueniunt in nobilissimo, conueniunt in specie, quia nobilissimum est quod ponitur sub specie, qd quod ponitur sub genere, est enim differentia specifica formalis respectu generis: sed omnes angeli conueniunt in nobilissimo qd in eis est. scilicet in natura intellectuali. ergo omnes angeli conueniunt in specie.

¶ 8 Præt. Si aliquod genus diuidatur per duas differentias, quarum vna altera sit imperfectior, differentia imperfectior magis est multiplicabilis qd perfectior, sicut irrationale per plures species multiplicatur qd rationale. Substantia autem spiritalis diuiditur per vnibile & non vnibile: vnibile aut corpori est imperfectius in-

spiritualibus substantijs. Cum ergo substantia spiritalis vnibilis corpori. scilicet anima humana non distinguatur in multas species, multo fortius substantia spiritalis non vnibilis. scilicet angelus, non multiplicatur in multas species. ¶ 1 Præt. Bonifacius Papa dicit, quod ministraciones in Ecclesia militanti sunt ad exemplum caelestis militiae, in qua angeli differunt in ordine & potestate: sed in Ecclesia militanti differentia ordinis & potestatis non facit homines differre secundum speciem. ergo nec in caelesti militia angelorum angeli specie differunt, qui sunt diuersorum ordinum vel Hierarchiarum.

¶ 2 Præt. Sicut in inferiora elementa sunt ornata plantis & animalibus, & celum sidereum stellis & Sole & Luna, ita etiam celum Empyreum ornatum est angelis: sed in plantis & animalibus inueniuntur multa eiusdem speciei. Similiter etiam videtur quod omnes stelle sint vnus speciei, quia communicant in vna forma nobilissima, quæ est lux. ergo videtur pari ratione quod vel omnes angeli, vel aliqui conueniant in vna specie.

¶ 3 Præt. Si plures angeli non ponantur conuenire in vna specie, hoc non est nisi quia in eis non est materia: sed remotio materiae non solum tollit pluralitatem in diuiduorum, sed etiam vnitatem, quia indiuiduum non ponitur sub specie nisi per materiam: quia materia est indiuiduationis principium. Si ergo necesse est poni angelos esse indiuidua quedam, pari etiam ratione poni poterit, quod sint plures in vna specie.

¶ 4 Præt. In his quæ sunt separata a materia, idem est intellectum & intelligens, secundum Philo. Si igitur angeli essent sine materia, idem esset angelus intellectus, & angelus intelligens: sed quilibet angelus intelligit angelum quemlibet. ergo sequeretur quod non esset nisi vnus angelus, quod est falsum. Non est ergo ponendum, quod angeli sint sine materia: & ita neq; ponendum est quod omnes angeli differant specie.

¶ 5 Præt. Numerus est species quantitatis, quæ non est sine materia. Si ergo in angelis non esset materia, non esset in eis numerus, quod est falsum. ergo idẽ qd prius. ¶ 6 Præt. In his quæ sunt sine materia non est multiplicatio, nisi secundum causam & causatum, vt Rabbi Moyses dicit. Si igitur angeli sunt sine materia, aut non est in eis multitudo, aut vnum est causa alterius, quorum vtrumque est falsum. ergo idem quod prius.

¶ 7 Præt. Creaturæ a Deo sunt condite, vt in eis diuina bonitas representetur: sed in vna specie angeli representatur diuina bonitas perfectius, quam in vna specie hominis. Non ergo oportet ponere plures species angelorum.

¶ 8 Præt. Diuersæ species secundum differentias específicas differunt, quæ ex opposito diuiduntur. Non possunt autem designari tot differentie specificæ oppositæ, quanta ponitur multitudo angelorum. Non ergo omnes angeli differunt specie.

SED CONTRA, si aliqui angeli in specie conueniant, maxime hoc videtur de illis, qui sunt vnus ordinis: sed illi qui sunt vnus ordinis non conueniunt in specie, cum in eodem ordine sint primi, medij, & vltimi, vt Diony. dicit 10. ca. angelicæ Hierar. Species autem non prædicatur de suis indiuiduis secundum prius & posterius, vt dicitur in 3. Metaphys. Non ergo sunt plures angeli vnus speciei.

¶ 2 Præt. Illa sola videntur multiplicari secundum numerum in vna specie, quæ sunt corruptibilia, vt natura speciei quæ non potest conseruari in vno, conseruetur in pluribus: sed angeli sunt incorruptibiles, ergo non sunt plures angeli vnus speciei.

Arabinus quæst.

Li. 3. ca. 33. tom. 1.

In lib. de diuinitate a medio illius li. 2. ca. 3.

Homil. 34. in euangelio a medio.

Li. 3. de angelis ma. tex. 15. tom. 2.

Ca. 10. circa medium & c. 4. a medio illius. Li. 3. ca. 11. tom. 3.



Lib. 12. c. 7. in fine. to. 1

Præter. Multiplicatio indiuiduorum in vna specie est per diuisionem materiae: sed angeli sunt immateriales, quia vt Aug. dicit 13. Confessio. materia est prope nihil angeli: autē prope Deum. ergo in angelis non est multiplicatio indiuiduorum in eadem specie.

Art. 1. huius quæst.

RESPON. Dicendum, q̄ circa hanc quaestionem diuersimode aliqui sunt locuti. Quidam. n. dixerūt q̄ omnes spirituales substantiæ sunt vnus specie: alij vero quod omnes angeli vnus Hierarchiæ, aut etiam vnus ordinis: alij autem quod omnes angeli ab inuicem specie differunt. quod & mihi videtur propter tres rationes. Prima sumitur ex conditione substantiæ eorum. Necesse est enim dicere, q̄ vel sint formæ simplices subsistentes absque materia, vt supra habitum est, vel quod sint formæ compositæ ex materia & forma. si autem angelus est forma simplex abstracta a materia, impossibile est euiā fingere quod sint plures angeli vnus speciei, quia quæcūque forma, quantumcūq; materialis & infima, si ponatur abstracta vel secundū esse, vel secundum intellectum, non remanet nisi vna in specie vna. Si enim intelligatur albedo absq; omni subiecto subsistens, non erit possibile ponere plures albedines, cum videamus quod hæc albedo nō differt ab alia nisi per hoc quod est in hoc vel illo subiecto, & similiter si esset humanitas abstracta, non esset nisi vna tantum. Si vero angelus sit substantia ex materia & forma composita, necesse est dicere quod materiæ diuersorum angelorum sint aliquo modo distinctæ. Distinctio autem materiæ a materia non inuenitur nisi duplex, vna secundum propriam rationem materiæ, & hæc est secundum habitudinem ad diuersos actus, cum enim materia secundum propriam rationem sit in potentia, potentia autem ad actum dicatur, necesse est quod secundum ordinem actuum attendatur distinctio in potentijs & materijs. & hoc modo materia inferiorum corporum, quæ est potentia ad esse, differt a materia celestium corporum, quæ est potentia ad vbi. Secunda distinctio materiæ est secundum diuisionem quantitatis, prout materia existens sub his dimensionibus distinguitur ab ea, quæ est sub alijs dimensionibus. & prima quidem materiæ distinctio facit diuersitatem secundum genus, quia secundum Philo. in 5. Meta. genere differunt secundum materiā diuersam, Secunda autem distinctio materiæ facit diuersitatem indiuiduorum in eadem specie. hæc autem secūda distinctio materiæ non potest esse in diuersis angelis, cū angeli sint incorporei, & omnino absque dimensionibus quantitatis. Relinquitur ergo, quod si sint plures angeli compositi ex materia & forma, quod sit in eis distinctio materierum secundum primum modū: & ita sequitur quod non solum specie, sed & genere differunt. Secunda ratio sumitur ex ordine vniuersi. Manifestum est enim q̄ duplex est bonum vniuersi, quoddam separatum, s. Deus qui est sicut dux in exercitu, & quoddam in ipsis rebus, & hoc est ordo partiu vniuersi, sicut ordo partium exercitus est bonum exercitus. Vnde Apost. dicit Rom. 13. Quæ a Deo sunt, ordinata sunt. Oportet autem quod superiores vniuersi partes magis de bono vniuersi participent, quod est ordo, perfectius autem participant ordinem ea in quibus est ordo per se, q̄ ea in quibus est ordo per accidens tantum. Manifestum est autem quod in omnibus indiuiduis vnus speciei, non est ordo nisi fm accidens: conueniunt. n. in natura & differunt fm principia indiuiduantia, & diuersa accidentia, quæ per accidens se habent ad naturā speciei. Quæ autē specie dif-

Lib. 1. c. 33. tom. 3.

ferunt ordinē habent per se, & fm essentialia principia. Inuenitur. n. in speciebus rerum vna abundare super aliam, sicut & in speciebus numerorū, vt dicitur in 8. Meta. In istis autem inferioribus, quæ sunt generabilia & corruptibilia, & infima pars vniuersi, & minus participant de ordine, inueniuntur non omnia diuersa habere ordinem per se: sed quædam habent ordinem per accidens tantum, sicut indiuidua vnus speciei. In superiori autē parte vniuersi. s. in corporibus celestibus non inuenitur ordo per accidens: sed solū per se, cum omnia corpora celestia ab inuicem specie differant, nec sint in eis plura indiuidua vnus speciei: sed vnus tantum Sol, & vna Luna, & sic de alijs. Multo ergo magis in suprema parte vniuersi, non inueniuntur aliqua ordinata per accidens, & non per se. & sic relinquitur quod omnes angeli ab inuicē specie differunt, secundum maiorem & minorem perfectionē formarum simplicium, ex maiori vel minori propinquitate ad Deum, qui est actus purus & infinitæ perfectionis. Tertia vero ratio sumitur ex perfectione naturæ angelicæ. perfectum. n. dicitur vnumquodque quādo nihil deest ei eorum, quæ ad ipsum pertinent. & huius quidem perfectionis gradus ex extremis rerū perpendi potest. Deo. n. qui est in supremo perfectionis, nihil deest eorum quæ pertinent ad rationem totius esse. præhabet enim in se omnes rerum perfectiones simpliciter & excellenter, vt Dionysius dicit. Indiuiduum autem aliquod in infima parte rerum quæ continent generabilia & corruptibilia, perfectum inuenitur ex eo quod habet quicquid ad se pertinet secundum rationē indiuiduationis suæ, nō autem quicquid pertinet ad naturam suā speciei, cum natura suā speciei etiam in alijs indiuiduis inueniatur. Quod manifeste ad imperfectionem pertinere apparet, non solum in animalibus generabilibus, in quibus vnum indiget alio suæ speciei ad conuictum, sed etiam in omnibus animalibus ex femine qualicūq; generatis, quibus mas indiget femina suæ speciei ad generandum: & ulterius in omnibus generabilibus & corruptibilibus, in quibus necessaria est multitudo indiuiduorum vnus speciei, vt natura speciei, quæ non potest perpetuo conseruari in vno indiuiduo propter eius corruptibilitatem conseruetur in pluribus. In parte autem superiori vniuersi inuenitur altior gradus perfectionis. vbi vnum indiuiduum vt Sol sic est perfectum, vt nihil ei deest eorum, quæ ad propriam speciem pertinent. vnde & tota natura speciei concluditur sub vno indiuiduo: & similiter est de alijs corporib⁹ celestibus. Multo ergo magis in suprema parte rerum creatarū, quæ est Deo propinquissima. s. in angelis, hæc perfectio inuenitur, vt vni indiuiduo nihil deest eorum, quæ ad totam speciem pertinent, & sic non sint plura indiuidua in vna specie. Deus vero qui est in summo perfectionis, cum nullo alio conuenit nō solum in specie, sed nec in genere, nec in alio prædicato vniuoce.

Ad PRIMVM ergo dicēdū, q̄ Aug. loquitur ibi de natura angelica & humana, nō fm q̄ considerantur in esse naturali: sed fm q̄ ordinantur ad beatitudinem. Sic enim aliqui in natura angelica, & humana perierūt. Quantum autē ad ordinē beatitudinis natura humana diuiditur contra totā naturā angelicā, quia tota natura angelica vno modo nata est peruenire ad beatitudinē, vel ab ea deficere irreparabiliter, s. statim ad primā electionē. Natura vero humana p̄ decursū temporis, & ideo loquitur ibi Aug. de oibus angelis, sicut de vna natura, pp̄ vnum modum ordinis ad beatitudinē licet differant secundum speciem naturæ.

Ad 2<sup>m</sup> dicēdū, q̄ cū inquiritur de differentiā, vel conueniētiā speciei, ē consideratio de rebus fm naturas ipsarū. Et fm hoc nō est loquēdū de omnibus angelis, sicut de natura vna Deo propinquissima: sed solum prius angelus erat fm hoc natura Deo propinquissima. In qua quidem natura est minima diuersitas, quia nec secundum speciem, nec secundum numerum.

Lib. 12. c. 7. tom. 4.

In corp. ar.

Ca. 1. c. 1. c. 2. c. 3. c. 4. c. 5. c. 6. c. 7. c. 8. c. 9. c. 10. c. 11. c. 12. c. 13. c. 14. c. 15. c. 16. c. 17. c. 18. c. 19. c. 20. c. 21. c. 22. c. 23. c. 24. c. 25. c. 26. c. 27. c. 28. c. 29. c. 30. c. 31. c. 32. c. 33. c. 34. c. 35. c. 36. c. 37. c. 38. c. 39. c. 40. c. 41. c. 42. c. 43. c. 44. c. 45. c. 46. c. 47. c. 48. c. 49. c. 50. c. 51. c. 52. c. 53. c. 54. c. 55. c. 56. c. 57. c. 58. c. 59. c. 60. c. 61. c. 62. c. 63. c. 64. c. 65. c. 66. c. 67. c. 68. c. 69. c. 70. c. 71. c. 72. c. 73. c. 74. c. 75. c. 76. c. 77. c. 78. c. 79. c. 80. c. 81. c. 82. c. 83. c. 84. c. 85. c. 86. c. 87. c. 88. c. 89. c. 90. c. 91. c. 92. c. 93. c. 94. c. 95. c. 96. c. 97. c. 98. c. 99. c. 100.

Ad 3<sup>m</sup> dicēdū, quod ipsum esse se habet vt actus, tam ad naturas compositas, quā ad naturas simplices. Sicut ergo in naturis compositis species nō sumitur ab ipso esse, sed a forma, quia species prædicatur in quid est, esse autē pertinere videtur ad quaestionem an est: sic nec in substantijs angelicis species sumitur fm ipsum esse, sed fm formas simplices subsistentes, quarū differentiā est fm ordinē perfectionis, vt dictū est.

Ad 4<sup>m</sup> dicēdū, q̄ sicut forma quæ est in subiecto, vel materia indiuiduatur per hoc quod est esse i hoc: ita forma separata indiuiduatur per hoc, quod nō est nata in aliquo esse. Sicut enim esse in hoc excludit comunitatem vniuersalis, quod prædicatur de multis: ita nō posse esse in aliquo. Sicut ergo hæc albedo nō prohibetur habere sub se multa indiuidua ex hoc q̄ est albedo, quod pertinet ad rōnē speciei, sed ex hoc q̄ est in hoc, quod pertinet ad rōnē indiuidui: ita natura huius angeli non prohibetur esse in multis ex hoc qd est natura in tali ordine rerū, quod pertinet ad rationē speciei: sed ex hoc quod non est nata recipi in aliquo subiecto, quod pertinet ad rationem indiuidui.

Ad 5<sup>m</sup> dicēdū, q̄ cum affectio sequatur cognitionem, quanto cognitio est vniuersalior, tanto affectio eam sequens magis respicit commune bonum: & quāto cognitio est magis particularis, tāto affectio ipsam sequens magis respicit priuatum bonum. vnde & in nobis priuata dilectio ex cognitione sensitiua exoritur, dilectio vero communis & absoluti boni ex cognitione intellectiua. Quia ergo angeli quāto sunt altiores, tāto habent scientiam magis vniuersalem, vt Dionysius dicit 12. ca. angelicæ Hierar. ideo eorum dilectio maxime respicit cōmune bonum. Magis ergo diligunt se inuicem si specie differunt, quod magis prinat ad perfectionē vniuersi, vt ostēsum est, q̄ si in specie conueniūt, qd pertinet ad bonū priuātū vnus speciei.

Ad 6<sup>m</sup> dicēdū, quod substantias separatas nō potest anima nostra corpori vnita fm essentialia earū intelligere, vt sciat de eis quid sunt, quia earum essentia excedunt genus sensibilibum naturarū, & earū proportionē, ex quibus intellectus noster cognitionem capit. & ideo substantiæ separatae non possunt definiri a nobis proprie: sed solū per remotionē vel aliquā operationē ipsarū. & hoc modo Dama. definit angelū nō definitione pertinente ad speciē specialissimā: sed ad genus subalternū, qd ē genus & spēs. vnde definiri pot.

Ad 7<sup>m</sup> dicēdū, q̄ modus distinctionis personarum diuinarum est absque essentia diuersitate, quod non patitur natura creata. & ideo non est hoc ad cōsequentiā trahendum in creaturis.

Ad 8<sup>m</sup> dicēdū, q̄ magis & minus dupliciter accipiuntur. vno modo secundum diuersum modum participationis, & vnus, & eiusdem formæ, sicut magis album dicitur magis clarum q̄ minus album, & sic magis & minus non distinguunt speciem. Alio modo dicitur magis & minus secundum gradum diuersarum formarum: sicut album dicitur magis clarum, quā rubrum, aut viride. & sic magis & minus diuersificant speciem, & hoc modo angeli differunt in donis natura-

ralibus secundum magis & minus.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, q̄ illud quod constituit in specie est nobilius eo, quod constituit in genere, sicut determinatum indeterminato. habet enim se determinatū ad indeterminatum vt actus ad potentiam. non autē ita quod semper illud quod constituit in specie ad nobiliorem naturam pertineat, vt patet in speciebus animalium irrationalium. Non enim constituuntur huiusmodi species per additionem alterius naturæ nobilioris supra naturam sensitiuam, quæ est nobilissima in eis: sed per determinationem ad diuersos gradus in illa natura. & similiter dicendum est de intellectu naturali, quod est commune in angelis.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, q̄ hoc non videtur esse vniuersaliter verum, quod imperfectior differentiā generis in plures species multiplicetur. Corpus enim diuiditur per animatum & inanimatum, plures tamen videtur esse species animalium corporum q̄ inanimatorum, præcipue si corpora celestia sint animata, & omnes stellæ ad inuicem specie differant: sed & in plantis & in animalibus est maxima diuersitas specierum, vt tamen huius rei veritas inuestigetur considerandum est, quod Dionysius Platonici contrariam sententiā profere videtur. Dicunt. n. Platonici quod substantiæ quæ sunt primo vni propinquiores, eo sunt minoris numeri. Dionysius vero dicit in 14. c. angelicæ hierarchiæ, q̄ angeli omnem materialem multitudinem transcēdūt. vtrumque autem verum esse aliquis potest ex rebus corporalibus percipere, in quibus quanto corpus aliquod inuenitur superius, tanto minus habet de materia: sed in maiorem quantitatem extenditur. vnde cū numerus quodammodo sit causa quantitatis cōtinuæ, secundum quod punctum constituit vnitas, & punctus lineam, vt more Platoniorum loquamur: ita est etiam in tota rerum vniuersitate, quod quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto plus habent de formali multitudine quæ attenditur secundū distinctionē specierū: & in hoc saluat dictū Dionysij: min⁹ autē de multitudine materiali quæ attenditur fm distinctionem indiuiduorum in eadē specie, in quo saluat dictum Platoniorum. Quod autem est vna sola species animalis rationalis multis existentibus speciebus irrationalium, ex hoc prouenit, quia animal rationale cōstituitur ex hoc, quod natura corporea attingit in sui supremo naturam substantiarum spiritualium in sui infimo. Supremus autem gradus alicuius naturæ, vel etiam infimus est vnus tantum. quāuis possit dici plures esse species rationalium animalium, si aliquis poneret corpora celestia animata.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod homines continentur inter creaturas corruptibiles, quæ sunt infima pars vniuersi, in qua inueniuntur aliqua ordinata non solum per se: sed etiā per accidens. & ideo in ecclesia militanti diuersitas secundum potentiam & ordinem non diuersificat speciē: secus autē est in angelis, qui sunt supra pars vniuersi, vt dictū ē. Est autē in hoib⁹ angelorū similitudo nō perfecta: sed qualē esse cōiugit, vt dictū ē.

Ad 12<sup>m</sup> dicēdū, q̄ ornamenta terræ & aquæ, quia corruptibilia sunt requirunt multitudinem in eadem specie, vt dictum est. Corpora autem celestia etiā sunt diuersarum specierum, vt dictum est. lux enim non est forma substantialis eorum, cum sit qualitas per se sensibilibis, quod de nulla forma substantiali dici potest. & præterea non est eiusdem rationis lux in omnibus, qd patet ex hoc quod diuersorum corporum superiorū radij, diuersos habent effectus.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, qd indiuiduatio in angelis no est per materiam: sed per hoc quod sunt formae perse subsistentes, quae non sunt natae esse in subiecto vel materia, vt dictum est.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, qd antiqui Philosophi posuerunt quod cognoscens debet esse de natura rei cognita. Vnde Empedocles dixit quod terram terra cognoscimus & aquam aqua: sed ad hoc excludendum Arist. posuit quod virtus cognoscitiua in nobis prout est in potentia, est denudata a natura cognoscibilium, sicut pupilla a colore: sed tamen sensus in actu est sensatum in actu, in quantum sit sensus in actu per hoc quod informatur specie sensibilis. & eadem ratione intellectus in actu est intellectum in actu, in quantum informatur per speciem intelligibilem. Non enim lapis est in anima: sed species lapidis, vt ipse dicit. Ex hoc autem est aliquid intelligibile in actu, quod est a materia separatum: & ideo dicit quod in his quae sunt sine materia idem est intellectus & quod intelligitur. Non ergo oportet quod angelus intelligens sit idem in substantia quod angelus intellectus, si sunt immateriales: sed oportet quod intellectus vnus formetur per similitudinem alterius.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, qd numerus qui causatur ex diuisione continui est species quantitatis, & est tantum in substantijs materialibus: sed in substantijs immaterialibus est multitudo, quae est de transcendentibus, secundum quod vnum & multa diuidunt ens. & haec multitudo consequitur distinctionem formalem.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, qd differentia secundum causam & causatum ponitur a quibusdam multiplicare substantias separatas, in quantum per hoc ponunt prouenire diuersos gradus in eis, prout causatum est infra suam causam. Vnde si ponimus diuersos gradus in substantijs immaterialibus ex ordine diuinae sapientiae causantis, remanebit eadem distinctionis ratio, etiam si vna earum non sit causa alterius.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, qd qualibet natura creata cum sit finita, non ita perfecte representat diuinam bonitatem, sicut multitudo naturarum: quia quod in multis naturis multipliciter continetur comprehenditur in Deo vnite. & ideo oportuit esse plures naturas in vniuerso, & etiam in substantijs angelicis.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, qd oppositio differentiarum constituentium angelicas species, accipitur secundum perfectum & imperfectum, vel excedens & excessum, sicut est etiam in numeris, & sicut se habent animatum, & inanimatum, & alia huiusmodi.

ARTICVLVS IX.

Vtrum intellectus possibilis sit vnus in omnibus hominibus.

Non queritur, vtrum intellectus possibilis sit vnus in omnibus hominibus. & videtur quod sic. Dicitur enim Aug. in lib. de quantitate animae. Si dixerit multas esse animas ipse me ridebo. Derisibile ergo videtur dicere multas animas intellectiuas esse. 2<sup>a</sup> Praet. In his quae sunt sine materia est vnum tantum indiuiduum in vna specie, vt ostensum est: sed intellectus possibilis siue anima intellectiua, cum sit substantia spiritalis, non est compositus ex materia & forma, vt prius ostensum est. ergo est vna tantum anima intellectiua, siue intellectus possibilis in tota specie humana. Sed dicebatur qd & si anima intellectiua non habeat materiam ex qua sit, habet tamen materiam in qua

Li. 1. de anima apud Arist. co. 25. 3. de anima ex. 14. co. 2

3. de anima ex. 38. co. 2 3. de anima ex. com. 15. som. 2.

Ca. 32. circa finem to mo. 1.

In ar. praec.

Ar. 1. huius quae. 1.

est, scilicet corpus, secundum quorum multiplicationem multiplicatur anima intellectiua.

3<sup>a</sup> Sed contra, remota causa remouetur effectus. Si ergo multiplicatio corporum est causa multitudinis animarum, remotis corporibus non possunt multae animae remanere.

4<sup>a</sup> Praet. Indiuiduatio sit secundum determinationem principiorum essentialium. Sicut enim de ratione hominis est vt componatur ex anima & corpore: ita de ratione Sortis est vt componatur ex hac anima & hoc corpore, vt patet per Philo. 7. Meta. Sed corpus non est de essentia animae, ergo impossibile est quod anima indiuiduetur per corpus. & ita non multiplicabuntur animae secundum multiplicationem corporum.

5<sup>a</sup> Praet. Aug. dicit contra Felicianum, Si originem animantis potentiae requiramus, prior est anima matris, & ex hac rursus nata videtur esse cum sobole. & loquitur de anima per quam animata est mater, vt statim subdit. Ex quo videtur dicere, qd sit eadem anima in matre & filio, & eadem ratione in omnibus hominibus.

6<sup>a</sup> Praet. Si intellectus possibilis in me est alius, & in te, oporteret quod res intellecta esset alia in me, & alia in te, cum res intellecta sit in intellectu. & sic res intellecta numeraretur per numerationem indiuiduorum hominum: sed oia quae numerantur per numerationem indiuiduorum habent rem intellectam communem. & sic rei intellectae erit alia res intellecta in infinitum, quae est impossibile. ergo non est alius intellectus possibilis in me & in te.

7<sup>a</sup> Praet. Si non esset vnus intellectus possibilis in omnibus hominibus, cum contingit scientiam a Magistro in discipulo causari, oporteret quod vel eadem numero scientia quae est in Magistro deflueret ad discipulum, vel quod scientia Magistri causaret scientiam discipuli, sicut calor ignis causat calorem in lignis, vel qd addiscere non esset aliud quam reminisci. Si enim discipulus habeat antequam addisceret scientiam quam addiscit, addiscere est reminisci. Si vero non habeat eam prius, aut acquirit eam existentem prius in alio, sicut in Magistro, aut non existet prius in alio, & sic oportet qd in eo de nouo causetur ab alio: & haec autem tria sunt impossibilia.

Cum enim scientia sit accidens, non potest eadem numero transire de subiecto in subiectum, quia vt Boet. dicit accidentia corrumpi possunt, transmutari non possunt. Similiter etiam impossibile est quod scientia Magistri causet scientiam in discipulo, tum quia scientia non est qualitas actiua, tum quia verba quae Magister profert solum excitant discipulum ad intelligendum, vt Aug. dicit in lib. de Magistro. Quod autem addiscere sit reminisci est contra Philo. in 1. Poster. Non est ergo alius & alius intellectus possibilis in oibus hominibus.

8<sup>a</sup> Praet. Omnis virtus cognoscitiua quae est in materia corporali, cognoscit ea tantum quae habent affinitatem cum materia in qua est, sicut visus cognoscit tantum colores qui habent affinitatem cum pupilla, quae est susceptiua colorum propter suam diaphaneitatem: sed intellectus possibilis non est susceptiuius eorum tantum quae habent affinitatem, vel cum toto corpore, vel cum quacumque parte eius. Intellectus ergo possibilis non est virtus cognoscitiua in materia corporali, neque in toto corpore, neque in aliqua parte eius. ergo non multiplicatur secundum multiplicationem corporum.

9<sup>a</sup> Praet. Si anima intellectiua vel intellectus possibilis multiplicatur secundum multiplicationem corporum, hoc non est nisi quia est corporis forma: sed non potest esse corporis forma, cum sit composita ex materia & forma, vt a multis ponitur, compositum enim ex materia & forma non potest esse alicuius forma, ergo anima intellectiua

Li. 7. co. 1. & 31. co. 1.

Ca. 1. de ca. me. 1. tom. 6.

In dialo. de veritate ca. 14. in fine.

Ca. 11. in 14. tom. 1. Lib. 1. co. 1. & 4. tom. 1.

Intellectiua siue intellectus possibilis, non potest multiplicari secundum multiplicationem corporum.

10<sup>a</sup> Praet. Sicut Cyprianus dicit, dominus prohibuit discipulis, ne in ciuitatem Samaritanorum intraret propter peccatum schismatis, quia a regno David recesserunt decem tribus, in Samaria caput sibi regni postmodum statuentes. Idem autem populus erat tempore Christi qui prius fuerat. Sic autem se habet populus ad populum sicut homo ad hominem, & anima ad animam, ergo eadem ratione vna anima est in eo qui prius fuit, & in alio qui post sequitur. & sic per eandem rationem eadem anima erit in singulis hominibus.

11<sup>a</sup> Praet. Magis dependet accidens a subiecto quam forma a materia, cum forma det esse materiae simpliciter, accidens autem non dat esse simpliciter subiecto: sed vnus accidens potest esse in multis subiectis, sicut vnus tepus est in multis moribus, vt Ansel. dicit. ergo multo magis vna anima potest esse multorum corporum. & sic non oportet esse multos intellectus possibiles.

12<sup>a</sup> Praet. Anima intellectiua est potes vegetare aliquid extra corpus cuius est forma. Dicitur enim Aug. in 6. Musicae quod radij visuales vegetantur ab anima videtis, etiam longe pducuntur vsq; ad rem visam. ergo multo magis anima intellectiua potest percipere alia corpora praeter corpus in quo est.

13<sup>a</sup> Praet. Si intellectus possibilis multiplicatur secundum multiplicationem corporum, oportet quod species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili in me & in te secundum multiplicationem corporum multiplicentur: sed ab omnibus formis multiplicatis secundum multiplicationem materiae corporalis potest abstrahi aliqua intentio communis. ergo a formis intellectis per intellectum possibilem potest abstrahi aliqua intentio intellecta communis. & eadem ratione cum illa intentione intellecta multiplicetur secundum multiplicationem intellectus possibilis, erit abstrahere aliam intentionem intellectam in infinitum, hoc autem est impossibile. est ergo vnus intellectus possibilis in omnibus.

14<sup>a</sup> Praet. Omnes homines consentiunt in primis principijs: sed hoc non esset nisi id quo cognoscuntur prima principia esset vnum commune in omnibus hominibus. huiusmodi autem est intellectus possibilis. est ergo vnus intellectus possibilis in omnibus.

15<sup>a</sup> Praet. Nulla forma indiuiduata & multiplicata per materiam, est intellecta in actu: sed intellectus possibilis cum actu intelligit est intellectus in actu, & in intellectu in actu est intellectum in actu, vt dicitur 3. de anima, sicut sensus in actu est sensatum in actu. ergo intellectus possibilis non est indiuiduatus, neq; multiplicatus per materiam corporalem, & ita est vnus in oibus.

16<sup>a</sup> Praet. Receptum est in recipiente per modum recipientis: sed species intelligibilis recipitur in intellectu vt intellecta in actu, & non indiuiduata per materiam, ergo intellectus possibilis non est indiuiduatus per materiam, ergo neq; multiplicatur per multiplicationem materiae corporalis.

17<sup>a</sup> Praet. Intellectus possibilis Sortis vel Platonis intelligit essentiam suam, cum intellectus possibilis in seipsum reflectatur, ergo ipsa essentia intellectus possibilis est intellecta in actu. Sed nulla forma indiuiduata & multiplicata per materiam est intellecta in actu, ergo intellectus possibilis non indiuiduatur nec multiplicatur per materiam corporalem, & sic relinquuntur quod sit vnus intellectus possibilis in omnibus.

SED CONTRA est quod dicitur Apoc. 7. Post haec vidi turbam magnam quam dinumerare nemo poterat. Turba autem illa non erat hominum corporaliter viuentium: sed animarum a corpore absolutarum. ergo sunt multae animae intellectiuae: non solum nunc cum corpori vniuntur, sed etiam a corporibus absolutae.

2<sup>a</sup> Praet. Aug. dicit contra Felicianum Fingamus sicut plerique volunt esse in mundo animam generalem. Et postea subdit. Cum talia proponimus impugnanda praedicamus, est ergo in probabile quod sit vna anima oium.

3<sup>a</sup> Praet. Magis est alligata anima intellectiua corpori humano, quam corpori caelesti motor eius: sed Comment. dicit in 3. de anima, quod si essent plura corpora mobilia essent plures motores in orbibus caelestibus: ergo magis cum sint multa corpora humana, erunt multae animae intellectiuae, & non vnus tantum intellectus possibilis.

RESPON. Dicendum, qd ad euidentiam huius quaestio nis oportet praetelligere quid intelligatur nomine intellectus possibilis, & agentis. Sciendum est autem quod Arist. processit ad considerandum de intellectu per similitudinem sensus. Ex parte autem sensus, cum inueniamur quandoque sentientes in potentia, quadoque in actu, oportet ponere in nobis aliquam virtutem sensitiuam, per quam simus sentientes in potentia, quam oportet esse in potentia ad species sensibiliu, & nullam earum habere actu in sua essentia, alioquin si sensus haberet in actu sensibilia, sicut antiqui Philosophi posuerunt, sequeretur quod semper essemus sentientes in actu. Similiter cum inueniamur quandoque intelligentes in actu, quandoque in potentia, necesse est ponere aliquam virtutem, per quam simus intelligentes in potentia, quae quidem in sua essentia & natura, non habet aliquam de naturis rerum sensibiliu, quas intelligere possumus: sed sit in potentia ad omnia. Et propter hoc vocat possibilis intellectus: sicut & sensus secundum quod est in potentia posset vocari sensus possibilis. Sensus autem, qui est in potentia reducit in actum per sensibilia actu, quae sunt extra animam. vnde non est necesse ponere intellectum agentem, si vniuersalia quae sunt intelligibilia actu per se subsisterent extra animam, sicut posuit Plato: sed quia Arist. posuit ea non subsistere nisi in sensibilibus, quae non sunt intelligibilia actu, necesse habuit ponere aliquam uirtutem, quae faceret intelligibilia in potentia, esse intelligibilia actu, abstrahendo species reru a materia & conditionibus indiuiduatis, & haec virtus vocatur intellectus agens. De intellectu ergo possibili Auerrois in 3. de anima, posuit quod esset quaedam substantia separata secundum esse a corporibus hominum: sed quod continua retur nobis eum per phantasmas, & iterum quod esset vnus intellectus possibilis omnium. Quod autem haec positio sit contraria fidei facile est videre. tollit enim praemia & penas futurae vitae. Sed ostendendum est hanc positionem esse secundum se impossibilem per vera principia Philosophiae. Ostensum est autem supra cum de vnione substantiae spiritalis ad corpus ageretur, quod secundum hanc positionem sequeretur quod nullus homo particularis intelligeret aliquid, sed dato disputationis gratia quod aliquis homo particularis per intellectum sic separatum intelligere posset, sequuntur tria inconuenientia, si ponatur quod sit vnus intellectus possibilis omnium quo omnes intelligent. Primo quidem, quia non est possibile vnus virtutis simul & semel esse plures actiones respectu eiusdem obiecti: contingit autem duos homines simul & semel vnus & idem intelligibile intelligere, si igitur vterque intelligit per vnum intellectum possibilem, sequeretur quod vna & eadem numero esset intellectualis operatio.

Ca. 1. 2. partium a principio. tom. 6.

3. de anima tex. 29. & sequent. tom. 2.

Li. 1. meta. apud Arist. co. 6. to. 3.

Lib. 3. co. 5. & 36.

Ar. 2. huius quae. 1.



tio vtriusque, sicut si duo homines viderent vno oculo, sequeretur quod eadē esset visio vtriusque, quod patet esse omnino impossibile. Nec potest dici, quod intelligere meum sit aliud ab intelligere tuo propter diuersitatem phantasmatum: quia phantasma nō est intelligibile in actu, sed id quod est ab eo abstractum, quod ponitur esse verbum. Vnde diuersitas phantasmatum est, extrinseca ab intellectuali operatione: & sic non potest diuersificare ipsam. Secundo quia impossibile est esse vnum numero in indiuiduis eiusdē speciei illud, per quod speciem sortiuntur. si enim duo equi conuenirent in eodem secundum numerū, qui speciem equi haberent, sequeretur quod duo equi essent vnus equus, quod est impossibile. Et propter hoc in septimo Metaphy. dicitur, quod principia speciei secundū quod sunt determinata constituunt indiuiduū, vt si ratio hominis est, vt sit ex anima & corpore, de ratione huius hominis est quod sit ex hac anima & ex hoc corpore. vnde principia cuiuslibet speciei, oportet plurificari i pluribus indiuiduis eiusdem speciei. A quo autem aliquid speciem sortiatur, cognoscitur a propria operatione speciem consequente. Diuidicamus enim esse verum aurum quod habet propriam operationem auri. propria autem operatio humanæ speciei est intelligere. vnde secundum hanc operationem, ponit Philolophus vltimam hominis in 10. Ethicorum, felicitatem. Huius autem operationis principium non est intellectus passiuus, id est vis cogitativa, vel vis appetitiua sensitua, quæ participat aliquantulum rationem, cum hæ vires non habeat operationem, nisi per organum corporale. Intelligere autem non potest esse per organum corporale, vt 3. de Anima probatur, & sic relinquitur quod intellectus possibilis sit quo hic homo speciem humanam sortitur, non autem intellectus passiuus, vt Auerois fingit. Relinquitur ergo, quod impossibile sit vnū intellectum possibilem, i omnibus hominibus esse. Tertio, sequeretur quod intellectus possibilis non recipeat aliquas species a phantasmatibus nostris abstractas, si sit vnus intellectus possibilis omnium, qui sunt & qui fuerunt: quia iam cū multi homines præcesserint multa intelligētes, sequeretur quod intellectus respectu omnium illorum, quæ illi sciuerunt, sit in actu, & non sit in potentia ad recipiendum: quia nihil recipit quod iam habet. Ex quo vltius sequeretur, quod si nos sumus intelligentes & scientes per intellectū possibilem, quod scire in nobis nō sit nisi reminisci, quis & hoc ipsum secundum se inconueniens videatur, quod intellectus possibilis si sit substantia separata. fm esse efficiatur in actu per phantasmatia cū superiora in entibus nō indigeant inferioribus ad sui perfectionem. Sicut enim inconueniens esset dicere, quod corpora celestia perficiantur in actu, accipiendo a corporibus inferioribus, similiter & multo amplius est impossibile, quod aliqua substantia separata perficiatur in actu, accipiendo a phantasmatibus. Manifestum est etiam, quod hæc positio repugnat verbis Aristoteli. Cum enim incipit inquirere de intellectu possibili statim a principio, nominat eum partem animæ dicens. De parte autem animæ, qua cognoscit anima & sapit. volēs autem inquirere de natura possibili, præmittit quandam dubitationē. scilicet, vtrum pars intellectiua sit separabilis ab alijs partibus animæ subiecto, vt Plato posuit, vel ratione raturū. & hoc est quod dicitur. siue separabili existente, siue inseparabili fm magnitudine: sed fm ratione. Ex quo apparet quod si vtriuslibet horū ponatur, stabit sentē-

tia sua, quam intendit de intellectu possibili. Non autem staret quod esset separata fm rationem tantum, si prædicta positio esset vera. vnde prædicta opinio non est sententia Aristoteli. postmodū etiam subdit, quod intellectus possibilis est quo opinatur & intelligit anima, & multa alia huiusmodi. Ex quibus manifeste dat intelligere, quod intellectus possibilis sit aliquid animæ, & non sit substantia separata. Ad PRIMVM ergo dicendū, quod Aug. intelligit de-riabile esse, quod ponatur diuersorum hominū animæ multæ, ita tamen quod numero & specie differat & præcipue secundum opinionem Platoniorum, qui supra omnia, quæ sunt vnus speciei posuerūt vnum aliquod commune subsistens. Ad 2<sup>m</sup> dicendū, quod angeli sicut non habent materiam ex qua sunt, ita non habent materiam in qua sunt: anima vero habet materiam in qua est. & ideo angeli nō possunt esse multi in vna specie: sed animæ possunt esse multæ vnus speciei. Ad 3<sup>m</sup> dicendū, quod sicut corpus se habet ad esse animæ, ita ad eius indiuiduationem, quia vnūquodque fm idem est vnum & ens. Esse autem animæ acquiritur ei secundum quod vnitur corpori, cum quo simul constituit naturam unam, cuius vtrumque est pars. & tamen quia anima intellectiua est forma transcendens corporis capacitatem: habet esse suum eleuatū supra corpus. unde destructo corpore adhuc remanet esse animæ, & similiter fm corpora multiplicata: & tū remotis corporibus adhuc remanet multitudo aīarū. Ad 4<sup>m</sup> dicendū, quod licet corpus non sit de essentia animæ, tamen anima fm suam essentiam habet habitudinem ad corpus, in quantum hoc est ei essentiale quod sit corporis forma, & ideo in definitione animæ ponitur corpus. Sicut ergo de ratione animæ est quod sit forma corporis: ita de rōne huius aīe in quantum est hæc aīa, est quod habeat habitudinem ad hoc corpus. Ad 5<sup>m</sup> dicendū, quod Aug. ibi loquitur ex suppositione opinionis ponentium esse vnā animā vniuersalem, vt ex præcedentibus patet. Ad 6<sup>m</sup> dicendū, quod in hac ratione præcipuā vim uidetur Auerois constituere, quia uidelicet sequeretur (ut ipse dicit) si intellectus possibilis non esset vnus in oīb<sup>9</sup> hoībus, quod res in intellecta indiuiduaretur & numeraretur p indiuiduationē & numerationē singulariū hoīum, & sic esset intellecta in potētia & non in actu. Ostēdēdū est ergo primo, quod ista inconuenientia non minus sequitur ponētib<sup>9</sup> intellectū possibile esse vnū, quā ponētib<sup>9</sup> ipsum multiplicari in multis. & primo quidē quantum ad indiuiduationē manifestū est, quod forma existēs in aliquo indiuiduo eadem ratione indiuiduatur per ipsum, siue sit vnus tantū in vna specie, sicut Sol, siue multa in vna specie, sicut margaritæ. In utriusque enim est claritas indiuiduata. oportet enim dicere, quod intellectus possibilis sit quoddā indiuiduum singulare, actus enim singulariū sunt. Siue ergo sit vn<sup>9</sup> i vna specie, siue multi, eadē rōne indiuiduabitur res intellecta in ipso. Quantum vero ad multiplicationē, manifestū est quod si nō sunt multi intellectus possibile in specie humana, sunt tñ multi intellectus in vniuerso, quorū multi intelligunt vnū & idē. Remanebit ergo eadē dubitatio, vtrū res intellecta sit vna vel plures in diuersis. Nō ergo pot per hoc probare suā intentionē, quia sua positione posita adhuc eadē inconuenientia remanebit. & id ad huius solutionem cōsiderandum est, quod si de intellectu loqui oporteat secundum similitudinē sensus, ut patet ex processu Aristoteli in 3. de Aīa, oportet dicere, quod res

res intellecta non se habet ad intellectum possibile, A vt species intelligibilis quo intellectus possibilis sit actu: sed illa species se habet vt principium formale quo intellectus intelligit. Intellectum autē siue res intellecta se habet, vt constitutum, vel formatum per operationē intellectus, siue hoc sit quidditas simplex siue sit compositio & diuisio propositionis. has enim duas operationes intellectus Aristoteli assignat in 3. de anima. Vnam, scilicet quam vocat intelligentiam indiuisibilem, qua videlicet intellectus apprehēdit quod quid est alicuius rei, & hanc Arabes vocant formationem vel imaginationem per intellectum. Aliam vero ponit scilicet compositionem & diuisionem intellectuum, quam Arabes vocant credulitatem vel fidem. vtrique autem harum operationum præintelligitur species intelligibilis, qua fit in intellectu possibile in actu: quia intellectus possibilis non operatur nisi secundū quod est in actu. sicut nec visus videt nisi per hoc quod est factus in actu per speciem visibilem. vnde species visibilis nō se habet vt quod videtur: sed vt quod videtur, & simile est de intellectu possibili, nisi quod intellectus possibilis reflectitur supra seipsum, & supra speciem suam, nō autem visus. Res igitur intellecta a duobus intellectibus est quodammodo vna & eadem, & quodammodo multæ, quia ex parte rei quæ cognoscitur est vna & eadem: ex parte vero ipsius cognitionis est alia & alia. Sicut si duo uideant vnum parietem est eadem res visā ex parte rei, quæ videtur: alia tamē & alia secundum diuersas visiones. & omnino simile esset ex parte intellectus, si res quæ intelligitur subsisteret extra animam sicut res quæ videtur, vt Platonici posuerunt: sed secundum opinionem Aristoteli videtur habere maiorem difficultatem, licet sit eadem ratio si quis recte inspiciat. Non enim est differentia inter Aristotelem & Platonem, nisi in hoc quod Plato posuit quod res quæ intelligitur eodē modo esse habet extra animam, quo modo eam in intellectu intelligit. i. vt abstracta & communis. Aristoteli vero posuit rem quæ intelligitur esse extra animam: sed alio modo, quia intelligitur abstracta, & habet esse concrete. & sicut secundum Platonem ipsa res quæ intelligitur est extra ipsam animā, ita secundum Aristoteli, quod patet ex hoc quod neuter eorum posuit scientias esse de his quæ sunt in intellectu nostro, sicut de substantijs: sed Plato quidē dixit scientias esse de formis separatis, Aristoteli vero de quidditatibus rerum in eis existentibus: sed ratio vniuersalitatis quæ consistit in communitate & abstractione sequitur solum modum intelligendi, in quantum intelligimus abstracte & communiter. Secundum Platonem vero sequitur etiā modum existendi formarum abstractarum. & ideo Plato posuit vniuersalia subsistere, Aristoteli autem non. Sic ergo patet quomodo multitudo intellectuum non præiudicat neque vniuersitati, neque communitati, neque vnitati rei intellectæ. Ad 7<sup>m</sup> dicendū, quod scientia a Magistro causatur in discipulo, non sicut calor in lignis ab igne: sed sicut sanitas in infirmo a medico, qui causat sanitatē in quantum subministrat aliqua ad minicula, quibus natura vtitur ad sanitatem causandā. & ideo eodem ordine medicus procedit in sanando, sicut natura sanans. Sicut enim principaliter sanans est natura interior, sic principiu principaliter causans scientiā & in trinfecū, est lumen intellectus agētis: quo causat scientia in nobis dū deuenimus p applicationē vniuersaliū principiorū ad aliqua specialia quæ p experientia accepimus in intellectu. & similiter Magister deducit principia vniuers-

falia in conclusionēs speciales. vnde dicit Aristoteli in 1. Po-ster. quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Ad 8<sup>m</sup> dicendū, quod ex hac etiā ratione deceptus fuit Auerois. Putauit enim quia Aristoteli dixit intellectu possibile esse separatum, quod esset separatus fm esse, & per consequens quod non multiplicaretur secundū multiplicationem corporum: sed Aristoteli intendit quod intellectus possibilis est virtus animæ, quæ non est actus alicuius organi quāsi habeat operationem suā per organum corporale, sicut potētia visiva est virtus organi habens operationem per organū corporale. & quia non habet operationē intellectus possibilis per organum corporale, ideo non oportet quod cognoscat ea tantum quæ habent affinitatem, vel cum toto corpore, vel cum parte corporis. Ad 9<sup>m</sup> dicendū, quod opinio ponens animā esse compositam ex materia & forma, est omnino falsa & improbabilis. Non enim posset esse corporis forma si esset ex materia & forma composita. Si enim anima esset forma corporis secundum formam suam tantum, sequeretur quod vna & eadem forma perficeret diuersas materias diuersorum generum. scilicet materiam spirituale animæ & materiā corporalem, quod est impossibile, cum proprius actus sit propriæ potētiæ. & præterea illud compositum ex materia & forma non esset anima sed forma eius. Cum enim dicimus animam intelligim<sup>9</sup> id, quod est corporis forma. Si vero forma animæ esset forma corporis inmediate materia propria, sicut color est actus corporis mediante superficie, vt sic tota anima possit dici corporis forma, hoc est impossibile, quia per materiam intelligimus id, quod est i potētia tantum. Quod autem est potētia tantum non potest esse alicuius actus, quod est esse formam. Si vero aliquis nomine materiæ intelligat aliquem actum, non est curandum, quia nihil prohibet quod id, quod vocamus actum aliquis vocet materiam: sicut quod nos vocamus lapidem aliquis potest vocare alium. Ad 10<sup>m</sup> dicendū, quod sicut fluuius Sequana nō est hic fluuius propter hanc aquam fluentē: sed propter hanc originem & hanc aluē, vnde semper dicitur idē fluuius, licet sit alia aqua defluens. ita est idem populus nō propter identitatē animæ aut hominū, sed propter eandē habitatiōnē, vel magis propter eandem leges & eundem modum viuendi, vt Aristoteli dicit in 3. Politico. Ad 11<sup>m</sup> dicendū, quod tempus comparatur ad vnum tantū motum, sicut accidens ad subiectū. scilicet ad motum primi mobilis, quo mensurantur omnes alij motus. Ad alios autem motus comparatur sicut mensura ad mensuratum, sicut vna comparatur ad virgam ligneā: sicut ad subiectum, ad panem autem qui per eam mensuratur, sicut ad mensuratum tantum. & ideo non sequitur quod vnus accidens sit in multis subiectis. Ad 12<sup>m</sup> dicendū, quod visus non fit per radios extramissos secundum veritatem rei, sed Aug. hoc dicit secundum opinionem aliorum: hoc tamen positio animæ vegetaret radios quantumcumque extra missos, non quasi extranea corpora: sed in quantum cōtinuarentur cum corpore proprio. Ad 13<sup>m</sup> dicendū, quod sicut ex prædictis patet, res intellecta non indiuiduatur, nec multiplicatur nisi ex parte operationis intellectualis. non est autem inconueniens quod a re intellecta, in quantum est intellecta abstractatur res intellecta simpliciter, sicut ab hoc intellectu abstractatur intellectus simpliciter. Nec hoc præiudicat rationi vniuersalitatis. Accidit enim homini aut intentioni speciei quod intelligatur a me. Q. d. S. Tho. CC 4 vnde

Li. 10. ca. 7. & 8. to. 5.

Lib. 3. cō. 6. tom. 1. Li. 2. de anima. cō. 5. & 36.

Li. 3. de anima. in principio. tom. 2.

3. de anima. tom. 2.

Li. 10. ca. 7. tom. 1.

Li. 3. cō. 6. tom. 1.

Li. 3. cō. 6. tom. 1.

3. de anima. cō. 5. & 36.

Li. 3. cō. 6. tom. 1.

Li. 3. cō. 6. tom. 1.

Li. 1. cō. 31. tom. 1.

3. de anima. cō. 19. & 20. tom. 2.

Li. 3. cō. 20. tom. 1.

In corp. ar. & ad 6. ar. gu.

vnde non oportet quod de intellectu hominis, aut in tentione speciei sit, quod intelligatur a me vel ab illo.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, qd consensus in prima principia, non causatur ex unitate intellectus possibilis: sed ex similitudine naturae ex qua omnes in idem inclinamur. sicut omnes oues consentiunt in hoc, quod existimant lupum inimicum: nullus tamē diceret in eis vnam tantum animam esse.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod esse indiuiduale, non repugnat ei quod est esse intellectum in actu, quia substantiae separatae sunt intellectus in actu, cum tamē sint indiuiduae, alioquin non haberent actiones quae sunt singulariū: sed habere esse materiale, repugnat ei qd est esse intellectū in actu. & ideo formae indiuiduales quae indiuiduantur per materiam non sunt intellectus in actu: sed in potentia tantum. Anima autem intellectiua non sic indiuiduatur per materiam, vt fiat forma materialis, praecipue secundum intellectum, secundum quem transcendit materiae corporalis proportio nem: sed eo modo indiuiduatur secundum materiam corporalem, vt dictum est, in quantum. s. habet habitudinē, vt sit forma huius corporis. vnde per hoc nō tollitur, quin intellectus possibilis hoīs huius sit in intellectu in actu: & similiter ea quae recipiuntur in ipso. Et per hoc patet solutio ad duo sequentia.

ARTICVLVS X.

Vtrum intellectus agens sit vnus omnium hominum.

1. p. q. 79. art. 5.

DECI M. O. quæritur, Vtrum intellectus agens sit vnus omnium hominum. & videtur quod sic. Illuminare enim homines est proprium Dei secundū illud Ioan. 1. Erat lux vera quae illuminat &c. Sed hoc pertinet ad intellectum agentem, vt patet in 3. de Anima. ergo intellectus agens est Deus: Deus autē est vnus. ergo intellectus agens est vnus tantum.

Li. 3. cō. 18. tom. 2.

¶ 2. Præ. Nihil quod est a corpore separatum multiplicatur secundum multiplicationem corporum: sed intellectus agēs est a corpore separatus, vt dicitur 3. de anima. ergo intellectus agens non multiplicatur secundum multiplicationem corporum, & per consequens secundum multiplicationem hominum.

Li. 3. cō. 19. & 20. tom. 2.

¶ 3. Præ. Nihil est in anima nostra quod semper intelligat: sed hoc conuenit intellectui agenti. Dicitur. n. in 3. de anima, quod non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non. ergo intellectus agens, non est aliquid animae: & ita non multiplicatur secundū multiplicationem animarum & hominum.

Li. 3. cō. 20. tom. 2.

¶ 4. Præ. Nihil reducit se de potentia in actum: sed intellectus possibilis reducit in actum per intellectū agentem, vt patet 3. de anima. ergo intellectus agens non radicatur in essentia animae, in qua radicatur intellectus possibilis, & sic idem quod prius.

Li. 3. cō. 17. & 18. tom. 2.

¶ 5. Præ. Omnis multiplicatio consequitur aliquam distinctionem: sed intellectus agens nō potest distingui per materiam, cum sit separatus, neque per formam, quia sic differret specie, ergo intellectus agēs nō multiplicatur in hominibus.

¶ 6. Præ. Illud quod est causa separationis est maxime separatum: sed intellectus agēs est causa separationis. abstrahit. n. species a materia, ergo est separatus: & ita non multiplicatur secundum multiplicationem hominum.

¶ 7. Præ. Nulla virtus quae tanto magis potest operari quanto magis operatur, habet terminum suae operationis: sed intellectus agens est huiusmodi, quia cum intelligimus aliquid magnum intelligibile, nō minus

possum<sup>9</sup> intelligere sed magis, vt dicitur 3. de anima. ergo intellectus agens non habet aliquem terminum suae operationis. Est autem creatur habet terminum suae operationis, cū sit finita virtutis. ergo intellectus agens non est aliquid creatum, & sic est vnus tantum.

¶ 8. Præ. Aug. dicit lib. 83. Quæstionum, Omne quod corporeos sensus attingit sine vlla intermissione temporis commutatur. Apprehendi autem nō potest, qd sine vlla intermissione mutatur. non est expectanda ergo sinceritas veritatis a sensibus corporis. Et postmodum subdit, Nihil est sensibile quod non habeat simile falso, vt inter nosci non possit. nihil autem percipi potest, quod non a falso discernitur, non est ergo constitutum iudicium veritatis in sensibus. Sic ergo probat quod per sensibilia de veritate iudicare non possimus, tum propter hoc quod sunt mutabilia, tum propter hoc quod habeant aliquid simile falso: sed hoc conuenit cuilibet creaturæ, ergo secundum nihil creatum possumus iudicare de veritate: sed secundum intellectum agentem iudicamus de veritate. ergo intellectus agens nō est aliquid creatū, & sic idē qd prius.

¶ 9. Præ. Aug. dicit in 14. de Trinit. quod impij multum recte reprehendunt, recte q; laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis iudicant, nisi in quibus vidēt quemadmodum quisq; viuere debeat, etiā si nec ipsi eodem modo viuunt: Vbi eas vident neque enim in sua natura cum eorum mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles: nec in habitu suae mentis, cum illa regula sint iustitiae, mentes vero eorū esse constet iniustas. vbi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius, quae veritas dicitur? Ex quo videtur quod iudicare de iusto & iniusto, nobis competit secundum lucem, quae est supra mentes nostras. Iudicium autem, tam in rebus speculatiuis, quam practiciis nobis conuenit secundum intellectum agentem.

¶ 10. Præ. Aug. dicit in lib. de vera religione, quod de aliquibus duobus, quorum neutrum est optimum, non possumus iudicare quod eorū sit altero melius, nisi per aliquid quod sit melius vtroque. Iudicamus autem quod angelus est melior anima, cum tamē neutrum eorum sit optimum. ergo oportet quod hoc iudicium fiat per aliquid quod est melius vtroq; quod nihil aliud est quam Deus. Cum ergo iudicemus per intellectum agentem, videtur, quod intellectus agens sit Deus, & sic idem quod prius.

¶ 11. Præ. Philo. dicit in 3. de anima, qd intellectus agēs se habet ad possibilem, sicut ars ad materiā: sed in nullo genere artificij ars & materia in idem coincidunt: neque vniuersaliter agēs & materia incidunt in idē numero, vt dicitur in 2. Physi. ergo intellectus agens nō est aliquid in essentia animae, in qua est intellectus possibilis, & sic nō multiplicatur secundum multiplicationem animarum & hominum.

¶ 12. Præ. Aug. dicit 2. de libe. arbit. quod ratio & veritas numeri omnibus ratiocinantibus praesto est: sed ratio & veritas numeri est vna, ergo oportet esse aliquid vnum secundū quod praesto sit omnibus. hoc autem est intellectus agens: cuius virtute rationes vniuersales a rebus abstrahimus, ergo intellectus agēs est vnus in omnibus.

¶ 13. Præ. In eodem lib. dicitur, Si summum bonum omnibus vnū est, oportet etiā veritatem in qua cernitur & tenetur sapientia omnibus vnam esse communem: sed

sed summum bonum cernitur, & tenetur a nobis per intellectum, & praecipue per agētem. ergo intellectus agens est vnus in omnibus.

¶ 14. Præ. Idem nam est facere idem: sed vniuersale sit facere vniuersale, videtur quod etiam intellectus agens sit vnus in omnibus.

¶ 15. Præ. Si intellectus agens est aliquid animae, oportet quod vel sit creatus vestitus seu opulentus speciebus, & sic illas species ponit etiam in intellectu: possibilem, & non indigeat abstrahere species intelligibiles a phantasmatis: aut creatus est nudus & carens speciebus. & sic non erit efficax ad abstrahendum a phantasmatis, quia non cognosceret illam quam querit, postquam eam abstraxerit, qui prius aliquam rationem habuit. Sicut ille qui querit seruū fugitiuum non cognoscerit eum cum inuenit, nisi prius aliquam eius notitiam habuerit. Non est ergo aliquid animae intellectus agens: & sic non multiplicatur secundum animas, & homines.

¶ 16. Præ. Posita causa sufficienti, superfluum est aliam causam ponere ad eundem effectum: sed est aliqua causa extrinseca sufficienti ad illuminationem hominū. s. Deus. ergo non oportet ponere intellectum agentem, cuius officium est illuminare. Non est ergo aliquid in anima hominis: & sic non multiplicatur secundum animas & homines.

¶ 17. Præ. Si intellectus agens ponitur aliquid animae hominis, oportet quod aliquid homini cōferat, quia nihil est otiosum & frustra in rebus a Deo creatis: sed intellectus agens non confert homini ad cognoscendum, quantum ad hoc quod illuminat intellectū possibilem, quia intellectus possibilis cum fuerit factus in actu per speciem intelligibilem, per se sufficit ad operandum, sicut & quodlibet aliud habens formam. Similiter non confert quantum ad hoc, quod illustrat phantasmata abstrahens species intelligibiles ab eis, quia si cut species quae est recepta in sensu, imprimit sui similitudinē in imaginatione: ita videtur quod forma quae est in imaginatione cum sit spiritalior, ac per hoc virtuosior, possit imprimere suam similitudinē in vltiorem potentiam. s. in intellectum possibilem. Non ergo intellectus agens est aliquid animae, & sic non multiplicatur in hominibus.

Li. 3. cō. 17. & 18. tom. 2.

SED CONTRA est, quod Philoso. dicit 3. de Anima, quod intellectus agens est aliquid animae. ergo multiplicatur secundum multiplicationem animarum.

Li. 4. cap. 6. in fine illi<sup>9</sup> tom. 3.

¶ 18. Præ. August. dicit 4. de Trin. quod philosophi ceteris meliores, non sunt in illis summis aeternisq; rationibus intellectu contemplati ea, quae ab historia veritatis differunt: & ita videtur quod in aliqua luce eis connaturali sint ea contemplati. Lux autem in qua contemplamur veritatem est intellectus agens. ergo intellectus agēs est aliquid animae, & sic idem quod prius.

Li. 2. c. 87. tom. 1.

¶ 19. Præ. Aug. dicit 12. de Tri. Credēdū est lucis intellectualis ita cōditam esse naturam, vt substantia ista sic videat in quadā luce sui generis in corporea, quemadmodum oculus carnis videt, quae in hac corporea luce circumadiacent. Lux autem ista qua mens nostra intelligit, est intellectus agens. ergo intellectus agens est aliquid de genere aīae, & ita multiplicatur per multiplicationem animarum, & hominum.

Li. 2. de lib. arbit. c. 9. medio illi<sup>9</sup> tom. 1.

RESPON. Dicendū, qd sicut prius dictum fuit, necesse est ponere intellectum agentem Aristoteli, quia nō ponebat naturas rerum sensibilibus per se subsistere, abstrahendo a materia vt in rebus intelligibilibus in actu. & ideo oportet

tuit esse aliquam virtutem, quae faceret eas intelligibiles actu abstrahendo a materia indiuiduali. & haec virtus vocatur intellectus agens. Quam quidam posuerunt quandam substantiam separata, non multiplicatam secundum multitudinem hominum: quidam vero posuerunt ipsum esse quandam virtutem animae, & multiplicari in multis hominibus. quod quidem vtrumque aequaliter est verum. Oportet enim quod supra animam humanā sit aliquis intellectus, a quo dependeat suum intelligere. quod quidē ex tribus potest esse manifestum. Primo quidem, quia omne, quod conuenit alicui per participationem, prius est in aliquo substantialiter: sicut si ferrum est ignitum, oportet esse in rebus aliquid, quod sit ignis secundū suam substantiam & naturam. anima autem humana est intellectiua per participationem. non enim secundum quamlibet sui partem intelligit: sed secundum supremam tantum. oportet igitur esse aliquid superius animae, quod sit intellectus secundum totam suam naturam, a quo intellectualitas animae deriuetur, et a quo eius intelligere dependeat. Secundo, quia necesse est quod ante omne mobile inueniatur aliquid immobile secundum motum illum, sicut supra alterabilia est aliquid non alterabile, vt corpus caeleste. omnis enim motus causatur ab aliquo immobili. ipsum autē intelligere animae humanae est per modum motus. intelligit enim anima discurrendo de effectibus in causas, & de causis in effectus, & de similibus in similia, & de oppositis in opposita. Oportet ergo esse supra animā aliquem intellectum cuius intelligere sit fixū, & quietum absque huiusmodi discursu. Tertio, quia necesse est quod licet in vno & eodē potētia sit prior actus, tamen simpliciter actus praecedat potentiam in altero. & similiter ante omne imperfectum, necesse est esse aliquid perfectum. Anima autem humana inuenitur imperfecta in intelligēdo: quia numquam cōsequetur in hac vita omnem intelligibilem veritatem. Oportet ergo supra animam esse aliquem intellectum semper in actu existētem, & totaliter perfectum intelligentia veritatis. Non autem potest dici, quod iste intellectus superior faciat intelligibilia actu in nobis immediate, abtque aliqua virtute, quam ab eo anima nostra participet. hoc enim communiter inuenitur etiā in rebus corporalibus, quod in rebus inferioribus inueniuntur virtutes particulares actiuae ad determinatos effectus, praeter virtutes vniuersales agentes. sicut animalia perfecta non generantur ex sola vniuersali virtute solis: sed ex virtute particulari, quae est in semine, licet quaedam animalia imperfecta generentur abtque semine ex virtute solis: quāuis etiam in horū generatione non desit actio particularis virtutis alterantis, & disponētis materiā. Anima autem humana est perfectissimum eorum, quae sunt in rebus inferioribus. vnde oportet, quod praeter virtutem vniuersalē intellectus superioris participetur in ipsa, aliqua virtus quasi particularis ad hunc effectum determinatū, vt. s. hant intelligibilia actu. Et quod hoc verum sit experimento apparet. vnus enim homo particularis, vt Socrates vel plato facit cum vult intelligibilia in actu, abstrahendo. s. vniuersale a particularibus, dum discernit id, quod est commune omnibus indiuiduis hominū, ab his quae sunt propria singulis. Sic ergo actio intellectus agentis, quae est abstrahere vniuersale, est actio huius hominis, sicut & considerare vel iudicare de natura generali, quod est actio intellectus possibilis.



bilis. Omne autem agens quacumque actionem, habet formaliter in seipso virtutem, quae est talis actionis principium. Vnde sicut necessarium est, quod intellectus possibilis sit aliquid formaliter inherens homini, ut prius ostendimus; ita necessarium est quod intellectus agens sit aliquid formaliter inherens homini. Nec ad hoc sufficit continuatio per phantasmata, ut Auerois fingit, sicut etiam supra de intellectu possibile ostensum est. & hoc manifeste videtur Aristotelem sensisse cum dicit, quod necesse est in anima esse has differentias, scilicet intellectum possibilem & agentem. & iterum dicit, quod intellectus agens est sicut lumen, quod est lux participata. Plato vero, ut Themistius dicit in Commento de Anima, ad intellectum separatim attendens, & non ad virtutem animae participatam, comparat ipsum soli. Quis autem sit iste intellectus separatus, a quo intelligere animae humanae dependet, considerandum est. Quidam enim dixerunt hunc intellectum esse infimum substantiarum separatarum, quae suo lumine continuantur cum animabus nostris: sed hoc multipliciter repugnat veritati fidei. Primo quidem, quia cum istud lumen intellectuale ad naturam animae pertineat, ab illo solo est a quo animae natura creatur. Solus autem Deus est creator animae, non autem aliqua substantia separata, quam angelum dicimus. vnde significanter dicitur Genes. 1. quod ipse Deus in faciem hominis spiravit spiraculum vitae. vnde relinquitur, quod lumen intellectus agentis non causatur in anima ab aliqua alia substantia separata: sed immediate a Deo. Secundo, quia vltima perfectio vniuscuiusque agentis est quod possit perungere ad suum principium. Vltima autem perfectio siue beatitudo hominis est secundum intellectualem operationem, ut etiam Philoso. dicit 4. Ethic. si ergo principium & causa intellectualitatis hominum esset aliqua alia substantia separata, oporteret quod vltima hominis beatitudo esset constituta in illa substantia creata: & hoc manifeste ponunt ponentes hanc positionem. ponunt enim quod vltima hominis felicitas est continuari intellectui agenti. Fides autem recta ponit vltimam beatitudinem hominis esse in solo Deo, secundum illud Ioan. 17. Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum; & in huiusmodi beatitudinis participatione homines esse angelis aequales, ut habetur Luca 10. Tertio, quia si homo participaret lumen intelligibile ab angelo, sequeretur quod homo secundum mentem non esset ad imaginem ipsius Dei: sed ad imaginem angelorum, contra id, quod dicitur Genes. 1. Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram, id est ad communem trinitatis imaginem, non ad imaginem angelorum, vnde dicimus, quod lumen intellectus agentis, de quo Aristotele loquitur, est nobis immediate impressum a Deo, & secundum quod discernimus verum a falso, & bonum a malo, & de hoc dicitur in Psal. 4. Multi dicunt, quis ostendet nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui domine, per quod nobis bona ostenduntur. Sic igitur id, quod facit in nobis intelligibilia actu, per modum luminis participati, est aliquid animae, & multiplicatur secundum multitudinem animatum, & hominum illud vero, quod facit intelligibilia per modum solis illuminantis, est vnum separatum, quod est Deus. Vnde Augustinus dicit in 1. Soliloquio 1. Promittit ratio se demonstraturam Deum meae mentis, ut oculis sol demonstratur. Nam mentis quasi oculi sunt sensus animae. Disciplinam autem quaque cer-

tissima talia sunt qualia illa, quae Sole illustrantur, ut videri possint. Deus autem est ipse qui illustrat. Non autem potest hoc vnum separatim nostrae cognitionis principium intelligi, per intellectum agentem, de quo Philosopho loquitur, ut Themistius dicit: quia Deus non est in natura animae, sed intellectus agens ab Aristotele nominatur lumen receptum in anima nostra a Deo. & sic relinquitur simpliciter dicendum, quod intellectus agens non est vnus in omnibus. Ad primum ergo dicendum, quod proprium est Dei illuminare homines, imprimendo eis lumen naturale intellectus agentis, & super hoc lumen gratiae & gloriae: sed intellectus agens illustrat phantasmata, sicut lumen a Deo impressum. Ad 2. dicendum, quod intellectus agens dicitur ab Aristotele separatus, non quasi sit substantia habens esse extra corpus: sed quia non est actus alicuius partis corporis, ita quod eius operatio sit per aliquod organum corporale, sicut & de intellectu possibili dictum est. Ad 3. dicendum, quod istud verbum non dicit Aristoteles de intellectu agente: sed de intellectu in actu. Primo enim locutus est de intellectu possibili, & postea de intellectu agente, & tandem incipit loqui de intellectu in actu, vbi dicit. Idem est autem secundum actum scientia rei, & distinguit intellectum in actu ab intellectu in potentia tripliciter. Primo quidem, quia intellectus in potentia non est intellectus in potentia: sed intellectus in actu siue scientia in actu est res intellecta, vel scita in actu. Ita & circa sensum dixit, quod sensus in potentia, & sensibile in potentia sunt diuersa. Secundo, comparat intellectum in actu ad intellectum in potentia, quia intellectus in potentia est prior tempore in vno & eodem, quam intellectus in actu. Prius enim tempore aliquis est intellectus in potentia quam in actu: sed naturaliter est prius actus quam potentia, & simpliciter loquendo etiam prius tempore oportet ponere aliquem intellectum in actu, quam intellectum in potentia, qui reducitur in actum per aliquem intellectum in actu. & hoc est quod subdit. Quae vero secundum potentiam tempore prior in vno, omnino autem neque simpliciter neque in tempore. & ista comparatione videtur inter potentiam & actum, etiam in 9. Meta. & in pluribus alijs locis. Tertio ostendit differentiam quantum ad hoc, quod intellectus in potentia siue possibilis quandoque inuenitur intelligens, quandoque non intelligens: sed hoc non potest dici de intellectu in actu. Sicut & potentia visiva, quae quandoque videt, quandoque non videt: sed visus in actu est in ipso videre actu. & hoc est quod dicit. Sed non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non. & postmodum subdit. Separatum autem hoc solum quod vere est, quod non potest intelligi nec de intellectu agente, nec de intellectu possibili, cum vtrumque supra dixerit separatim: sed oportet quod intelligatur de omni eo quod requiritur ad intellectum in actu, id est de tota parte intellectiva. unde & subdit. & hoc solum immortale & perpetuum est. quod si exponatur de intellectu agente, sequetur quod intellectus possibilis sit corruptibilis, ut Alexander intellexit, sed hoc est contra ea quae Aristoteles superior dixerat de intellectu possibili. haec autem verba Aristotelis hic exponere necessarium fuit: ne esset alicui occasio errandi. Ad 4. dicendum, quod nihil prohibet aliqua duo ad invicem comparata sic se habere quod utrumque sit, & ut potentia, & ut actus respectu alterius secundum diuersa, sicut ignis est potentia frigidus & actu calidus.

In ar. praec.

3. de anima co. 5. & 36. ar. praeced. li. 3. de anima tex. 17. & 18. co. 2. Plato li. 3. in dialog. 6. de iust. non procul a fi.

D. 178.

li. x. c. 7. & 8. tom. 5.

li. 1. c. 5. in fine & 6. in princ. no. 1.

3. de anima co. 5. & 36. ar. praeced. li. 3. de anima tex. 17. & 18. co. 2.

Ar. praec.

3. de anima co. 5. & 36. ar. praeced. li. 3. de anima tex. 17. & 18. co. 2.

3. de anima co. 5. & 36. ar. praeced. li. 3. de anima tex. 17. & 18. co. 2.

li. 9. co. 1. & per alios co. 1.

3. de anima co. 5. & 36. ar. praeced. li. 3. de anima tex. 17. & 18. co. 2.

3. de anima co. 5. & 36. ar. praeced. li. 3. de anima tex. 17. & 18. co. 2.

li. 3. de anima co. 5. & 36. ar. praeced. li. 3. de anima tex. 17. & 18. co. 2.

li. 1. c. 5. in fine & 6. in princ. no. 1.

aqua

aqua vero econuerso, & propter hoc agentia naturalia simul patiuntur & agunt. Si ergo comparatur pars intellectiva ad phantasmata, quantum ad aliquid se habebit in potentia, & quantum ad aliquid in actu respectu eorum. Phantasma actu quidem est, quia habet similitudinem determinatam naturae: sed illa similitudo determinata speciei est in phantasmate in potentia abstrahibilis a materialibus conditionibus: in parte vero intellectiva est econuerso. Nam non habet actu similitudines distinctarum rerum: sed tamen actu habet lumen immateriale habens virtutem abstrahendi, quae sunt abstrahibilia in potentia. & sic nihil prohibet in eadem essentia animae inueniri intellectum possibilem, qui est in potentia respectu specierum quae abstrahuntur a phantasmatibus, & intellectum agentem qui abstrahit speciem a phantasmatibus, & esset simile si esset aliquod vnum & idem corpus, quod esset diaphanum existens in potentia ad omnes colores, & cum hoc haberet lucem, qua posset illuminare colores: sicut aliquo modo apparet in oculo cati. Ad 5. dicendum, quod lumen intellectus agentis multiplicatur immediate per multiplicationem animarum, quae participant ipsum lumen intellectus agentis. Animae autem multiplicantur secundum corpora, sicut supra dictum est. Ad 6. dicendum, quod hoc ipsum quod lumen intellectus agentis, non est actus alicuius organi corporis, per quod operetur, sufficit ad hoc quod possit separare species intelligibiles a phantasmatibus, cum separatio specierum intelligibilium quae recipiuntur in intellectu possibili non sit maior, quam separatio intellectus agentis. Ad 7. dicendum, quod ratio illa magis concluderet de intellectu possibili quam de intellectu agente. hoc. n. Philoso. inducit de intellectu possibili, quod cum intellexerit maximum intelligibile, non minus intellegit minimum. De quocumque tamen intelligatur, non sequitur ex hoc quod virtus intellectus, quo intelligimus sit infinita simpliciter, sed quod sit infinita respectu alicuius generis. Nihil enim prohibet aliquam virtutem, quae in se finita est non habere terminum in aliquo genere determinato: sed tamen habet terminum in quantum ad superius genus se extendere non potest, sicut visus non habet terminum in genere coloris, quia si in infinitum multiplicarentur, omnes possent a visu cognosci: non tamen potest cognoscere ea quae sunt superioris generis, sicut vniuersalia. Similiter intellectus noster non habet terminum respectu intelligibilium sibi connaturalium, quae a sensibilibus abstrahuntur: sed tamen terminum habet, quia circa superiora intelligibilia quae sunt substantiae separatae deficit, habet enim se ad manifestissima rerum, sicut oculus noctuae ad lucem solis, ut dicitur in 2. Metaph. Ad 8. dicendum, quod ratio illa non est ad propositum. Iudicare enim aliquo de veritate dicimus dupliciter, vno modo, sicut medio: sicut iudicamus de conclusionibus per principia, & de regulatis per regulam: & sic videntur rationes Augustini procedere. Non enim illud quod est mutabile, vel quod habet similitudinem illius, potest esse infallibilis regula veritatis. Alio modo dicimus aliquo iudicare de veritate aliqua, sicut virtute iudicativa. & hoc modo per intellectum agentem iudicamus de veritate. Sed tamen ut profundius intentionem Augustini scrutemur, & quomodo se habeat veritas circa hoc, sciendum est quod quidam antiqui philosophi non ponentes aliam vim cognosciti-

am praeter sensum, neque aliqua entia praeter sensibilia, dixerunt quod nulla certitudo de veritate a nobis haberi potest. & hoc propter duo. Primo quidem, quia ponebant sensibilia semper esse in fluxu, & nihil in rebus esse stabile. Secundo, quia inueniuntur circa idem aliqui diuersimode iudicantes, sicut aliter vigilans & aliter dormiens, & aliter infirmus, aliter sanus. Nec potest accipi aliquid, quo discernatur quis horum verius existimet, cum quilibet aliquam similitudinem veritatis habeat. & haec sunt duae rationes quas Augustinus tangit propter quas antiqui dixerunt veritatem non posse cognosci a nobis. vnde & Socrates desperas de veritate rerum capeffenda, totum se ad moralem Philosophiam contulit. Plato vero eius discipulus consentiens antiquis philosopho, quod sensibilia semper sunt in motu & in fluxu, & quod sensus circa sensibilia non habet certum iudicium de rebus, ad certitudinem scientiae stabiliendam, posuit quidem ex vna parte specierum separatas a sensibilibus & immobiles, de quibus dixit esse scientias. Ex alia parte posuit in homine virtutem cognoscitiuam supra sensum, scilicet mentem vel intellectum illustratum a quodam superiori sole intelligibili, sicut illustratur visus a sole visibili. Augustinus autem Platonem secutus quantum fides Catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes; sed loco earum posuit rationes rerum in mente diuina, & quod per eas secundum intellectum illustratum a luce diuina de omnibus iudicamus, non quidem sic quod ipsas rationes videamus, hoc enim esset impossibile nisi Dei essentiam videremus: sed secundum quod illae supremae rationes imprimunt in mentes nostras. Sic enim Plato posuit scientias de speciebus separatis esse, non quod ipsae viderentur: sed secundum quod eas mens nostra participat, de rebus scientiam habet. Vnde & in quadam glo. super illud. Diminuta sunt veritates & filijs hominum, dicitur quod sicut ab vna facie resplendent multae similitudines in speculis, ita ex vna prima veritate resultant multae veritates in mentibus nostris. Aristoteles autem per aliam viam procedit. Primo enim multipliciter ostendit in sensibilibus esse aliquid stabile. Secundo, quod iudicium sensus verum est de sensibilibus propriis: sed decipitur circa sensibilia communia. magis autem circa sensibilia per accidens. Tertio, quod supra sensum est virtus intellectiva quae iudicat de veritate, non per aliqua intelligibilia extra existentia: sed per lumen intellectus agentis quod facit intelligibilia. Non multum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen facies intelligibilia participetur. Ad 9. dicendum, quod regulae illae quas impij conspiciunt sunt prima principia in agentis, quae conspiciuntur per lumen intellectus agentis a Deo participati, sicut etiam prima principia scientiarum speculatiuarum. Ad 10. dicendum, quod illud quo iudicatur de duobus quod sit melius, oportet esse vtroque melius, si eo iudicetur ut regula & mensura. Sic enim album est regula & mensura omnium aliorum colorum & Deus omnium entium, quia vnum quodque tanto melius est, quanto magis optimo appropinquat. Illud autem quo iudicamus aliquid esse melius altero ut virtute cognoscitiua, non oportet esse vtroque melius. Sic autem per intellectum agentem, iudicamus angelum esse anima meliorem. Ad 11. patet solutio ex dictis. Sic enim intellectus agens comparatur ad possibile, ut ars mouens ad materiam, in quantum facit intelligibilia in actu ad quae est

In li. 32. de natura paulo ante medium, & in dialog. 6. de repub. inter medium & fi.

Locis partu ante citatis

Est Aug. super hunc locum Psal. 11. tom. 8.

2. De anima co. 161. to. 2.

In corp. & ar. praeced.

In corp. ar. est intellectus possibilis in potentia. Dicitur est aut quo modo hec duo in vna substantia anime fundari possint.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, qd sic est vna ratio numerorum in omnibus mentibus, sicut & vna ratio lapidis: quae quidem est vna ex parte rei intellectae, non autem ex parte actus intelligendi, quod non est de ratione rei intellectae. Non enim est de ratione lapidis, qd intelligatur, vnde talis vnitas rationis numerorum, vel lapidum vel cuiuscumque rei nihil facit ad vnitatem intellectus possibilis vel agentis, vt supra magis expositum est.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod veritas illa in qua tenetur summum bonum est communis omnibus mentibus, vel ratione vnitatis rei, vel ratione vnitatis primae lucis in omnes mentes influentis.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod vniuersale quod facit intellectus agens, est vnum in omnibus, a quibus ipsum abstrahitur, vnde intellectus agens non diuersificatur secundum eorum diuersitatem. Diuersificatur autem secundum diuersitatem intellectuum, quia & vniuersale non ex ea parte habet vnitatem qua est a me, & a te intellectum: intelligi enim a me & a te accidit vniuersali. vnde diuersitas intellectuum, non impedit vnitatem vniuersalis.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, qd inconuenienter dicitur intellectus agens nudus vel vestitus, plenus speciebus vel vacuus. Impleri enim speciebus est intellectus possibilis: sed facere eas est intellectus agentis. Non est autem dicendum, quod intellectus agens seorsum intelligatur ab intellectu possibili: sed homo intelligit per vtrumque. Qui quidem habet cognitionem in particulari per sensitivas potentias eorum, quae per intellectum agentem abstrahuntur.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod non est ex Dei insufficientia quod rebus creatis virtutes actiuas attribuit: sed ex eius perfectissima plenitudine quae sufficit ad omnibus communicandum.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod species quae est in imaginatione, est eiusdem generis cum specie, quae est in sensu, quia vtraque est individualis & materialis: sed species quae est in intellectu est alterius generis, quia est vniuersalis. & ideo species imaginaria non potest imprimere speciem intelligibilem, sicut species sensibilis imprimit speciem imaginariam: propter quod necessaria est virtus intellectiva actiua, non autem virtus sensitiva actiua.

ARTICVLVS XI.

Vtrum potentiae animae sint idem quod animae essentia.

VLTIMO queritur, vtrum potentiae animae sint idem quod animae essentia. & videtur quod sic. Dicit enim Aug. 9. de Trini. admonemur haec. scilicet mentem, notitiam, & amorem in anima existere substantialiter, siue essentialiter, non tamquam in subiecto, vt calor, aut figura in corpore, aut vlla alia quantitas, aut qualitas.

Li. 9. c. 4. ali quantulum a prin. 10. 3.

Ca. 13. circa finem 10. 3.

¶ 1<sup>a</sup> Præ. In lib. de Spiritu & anima dicitur, quod Deus est anima sua. Anima vero est quaedam sua. scilicet potentia, & quaedam sua non est, scilicet virtutes.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Differentiae substantiales non sumuntur ab aliquibus accidentibus: sed sensibile & rationale sunt differentiae substantiales, quae sumuntur a sensu & ratione. ergo sensus & ratio non sunt accidentia, & pari ratione neque aliae animae potentiae: & ita videntur esse de essentia animae. Sed dicendum, quod potentiae animae, neque sunt accidentia, neque sunt de essentia animae:

quia sunt proprietates naturales siue substantiales, & ita sunt medium inter subiectum & accidens.

¶ 4<sup>a</sup> Sed contra, inter affirmationem & negationem non est aliquid medium: sed substantia & accidens distinguuntur secundum affirmationem & negationem. Accidens enim est quod est in subiecto: substantia vero est quae non est in subiecto. ergo inter essentiam rei & accidens, nihil est medium.

¶ 5<sup>a</sup> Præ. Si potentiae animae dicuntur proprietates naturales vel substantiales, aut hoc est quia sunt partes essentiae, aut quia causantur a principijs essentiae. Si primo modo, tunc pertinent ad essentiam animae, quia partes essentiae sunt de essentia rei. Si secundo modo sic etiam accidentia possunt dici essentialia: quia ex principijs subiecti causantur. ergo oportet quod potentiae animae vel pertineant ad essentiam animae, vel sint accidentia. Sed dicendum, quod licet accidentia causentur ex principijs substantiae: non tamen omne quod causatur ex principijs substantiae est accidens.

¶ 6<sup>a</sup> Sed contra, omne medium oportet quod distinguatur ab vtroque extremorum. Si ergo potentiae animae sint mediae inter essentiam & accidens, oportet quod distinguantur tam ab essentia quam ab accidente: sed nihil potest distinguere ab aliquo per id quod est commune vtri que. Cum ergo fluere a principijs substantiae, propter quod potentiae dicuntur esse essentialia, conueniat et accidentibus, videtur quod potentiae animae non distinguantur ab accidentibus: & ita videtur quod sit medium inter substantiam & accidens. Sed dicendum quod distinguuntur ab accidentibus, per hoc quod anima potest intelligi sine accidentibus, non autem potest intelligi sine suis potentijs.

¶ 7<sup>a</sup> Sed contra, unumquodque intelligitur per suam essentiam: quia proprium obiectum intellectus est, quod quid est, vt dicitur 3. de anima. quicquid ergo est sine quo res intelligi non potest, est de essentia rei. Si ergo anima sine potentijs non potest intelligi, sequitur quod sint de essentia animae, & quod non sit medium inter essentiam & accidentia.

¶ 8<sup>a</sup> Præ. August. dicit 10. de Trinitate. quod memoria intelligentia & voluntas sunt vna vita, vna mens, vna substantia. & ita videtur quod potentiae animae sint ipsa eius essentia.

¶ 9<sup>a</sup> Præ. Sicut se habet tota anima ad totum corpus: ita se habet pars animae ad partem corporis: sed tota anima est forma substantialis corporis. ergo pars animae, ut visus est forma substantialis partis corporis. scilicet oculi: sed anima, secundum suam essentiam est forma substantialis totius corporis, & cuiuscumque partium eius. ergo potentia visiva est idem quod essentia animae, & eadem ratione omnes aliae potentiae.

¶ 10<sup>a</sup> Præ. Anima est dignior quam forma accidentalis: sed forma accidentalis actiua est sua uirtus. ergo multo magis anima est suae potentiae.

¶ 11<sup>a</sup> Præ. Ansel. dicit in Monologio, quod nihil potuit anima maius dari, quam reminisci intelligere & uelle: sed inter omnia quae conueniunt animae, praecipuum est sua essentia, quae a Deo est ei data. ergo potentiae animae sunt idem quod eius essentia.

¶ 12<sup>a</sup> Præ. Si potentiae animae sunt aliquid quod eius essentia, oportet quod fluat ab essentia animae sicut a principio: sed hoc est impossibile, quia sequeretur quod principium esset immaterialius suo principio. Intellectus enim qui est potentia quaedam, non est actus aliquis corporis. Anima autem secundum suam essentiam est actus corporis. ergo & primum est inconueniens: scilicet

Lib. 3. c. 1. 26. 10. 1. Li. 10. c. 1. 26. 10. 1. Li. 10. c. 1. 26. 10. 1.

scilicet quod potentiae animae non sunt essentia eius.

¶ 13<sup>a</sup> Præ. Maxime proprium substantiae est esse susceptiuum contrariorum: sed potentiae animae sunt susceptiuum contrariorum, sicut voluntas virtutis & vitij, & intellectus scientiae & erroris. ergo potentiae animae sunt substantia aliqua: sed non alia substantia quam substantia animae. ergo sunt idem quod animae substantia.

¶ 14<sup>a</sup> Præ. Anima immediate vnitur corpori, vt forma & non mediante aliqua potentia: sed in quantum est forma corporis dat aliquem actum corpori: non autem hunc actum quod est esse, quia hic actus inuenitur et in quibus non est anima, nec iterum hunc actum qui est viuere, quia hic actus inuenitur in quibus non est anima rationalis. ergo relinquitur quod det hunc actum qui est intelligere: sed hunc actum dat potentia intellectiua. ergo potentia intellectiua est idem quod essentia animae.

¶ 15<sup>a</sup> Præ. Anima est nobilior & perfectior quam materia prima: sed materia prima est idem quod sua potentia. non enim potest dici quod potentia materia sit accidens eius, quia hic accidens praexistet formae substantiali, cum potentia in vno & eodem sit prius tempore quam actus vt dicitur in 9. Meta. nec iterum est forma substantialis, quia forma est actus qui opponitur potentiae. & similiter nec substantia composita, quia sic substantia composita praecederet formam, quod est impossibile: & ita relinquitur quod potentia materiae sit ipsa essentia materiae. multo igitur magis potentiae animae sunt eius essentia.

¶ 16<sup>a</sup> Præ. Accidens non extenditur ultra suum subiectum, sed potentiae animae extenduntur ultra ipsam animam, quia anima non solum intelligit & vult se: sed etiam alia. ergo potentiae animae non sunt eius accidentia. relinquitur ergo quod sint ipsa essentia animae.

¶ 17<sup>a</sup> Præ. Omnis substantia ex hoc ipso est intellectualis, quod est immunitis a materia, vt Ansel. dicit: sed esse immateriale conuenit animae secundum suam essentiam. ergo & esse intellectuale. intellectus ergo est sua essentia, & pari ratione aliae eius potentiae.

¶ 18<sup>a</sup> Præ. In his quae sunt sine materia idem est intellectus & intellectum secundum Philosophum: sed ipsa essentia animae est quae intelligitur. ergo ipsa essentia animae est intellectus, & pari ratione anima est aliae suae potentiae.

¶ 19<sup>a</sup> Præ. Partes rei sunt de substantia eius: sed potentiae animae dicuntur partes eius. ergo pertinent ad substantiam animae.

¶ 20<sup>a</sup> Præ. Anima est substantia simplex, vt supra dictum est. potentiae autem animae plures sunt. Si igitur potentiae animae non sunt eius essentia, sed accidentia quaedam, sequitur quod in vno simplici sint plura & diuersa accidentia, quod videtur inconueniens. Non ergo potentiae animae sunt eius accidentia: sed ipsa eius essentia.

¶ 21<sup>a</sup> Præ. Sed contra est, quod Dionys. dicit 11. c. angelicae hierarchiae, quod superiores essentiae diuiduntur in substantiam, virtutem, & operationem. multo ergo magis in animabus aliud est earum essentia, & aliud virtus, siue potentia.

¶ 22<sup>a</sup> Præ. August. dicit 15. de Trinitate. quod anima dicitur imago Dei, sicut tabula, propter picturam quae in ea est: sed pictura non est ipsa essentia tabulae. ergo nec potentiae animae, secundum quas imago Dei assignatur in anima, sunt ipsa animae substantia.

¶ 23<sup>a</sup> Præ. Quaecumque essentialiter numerantur, non sunt vna essentia: sed illa tria secundum quae attenditur imago in anima numerantur essentialiter vel substantia liter. Non ergo sunt ipsa essentia animae, quae est vna.

Lib. 9. com. 14. 20. 3.

Li. 3. de an. 10. 1. 2.

Met. huius qua. 2. & 3.

Cap. 11. c. 1. Hierar. a me do illius.

Lib. 11. ca. 11. a. h. e.

¶ 24<sup>a</sup> Præ. Potentia est medium inter substantiam & operationem: sed operatio differt a substantia animae. ergo substantia differt ab vtroque, alioquin non esset medium, si esset idem cum extremo.

¶ 25<sup>a</sup> Præ. Agens principale & instrumentale non sunt vnum: sed potentia animae comparatur ad essentiam eius, vt agens instrumentale ad principale. Dicit. n. Ansel. in li. de concordia praescientiae & lib. Arb. quod post medium voluntas quae est potentia animae est sicut instrumentum, illius. ergo anima non est suae potentiae.

¶ 26<sup>a</sup> Præ. Philosopho. dicit in li. de Memoria & remi. quod memoria est passio aut habitus sensitui aut phantasti. passio autem & habitus est accidens. ergo memoria est accidens, & eadem ratione aliae potentiae animae.

RESPON. Dicendum, quod quidam posuerunt potentias animae non esse aliud quam ipsam eius essentiam, ita quod vna & eadem essentia animae secundum quod est principium sensitivae operationis dicitur sensus, secundum vero quod est intellectualis operationis principium, dicitur intellectus, & sic de alijs. & ad hoc praecipue videntur moti fuisse, vt Ansel. dicit, propter simpliciter animae, quasi non compareretur tantam diuersitatem quanta apparet in potentijs animae. sed haec positio est omnino impossibilis. Primo quidem, quia impossibile est quod alicuius substantiae creatae, sua essentia sit sua potentia operatiua. Manifestum est enim quod diuersi actus diuersorum sunt. semper enim actus proportionatur ei cuius est actus. Sicut autem ipsum esse est actualitas quaedam essentiae, ita operari est actualitas operatiuae potentiae, seu virtutis. Secundum enim hoc vtrumque eorum est in actu, essentia quidem secundum esse, potentia vero secundum operari. vnde, cum in nulla creatura suum operari sit suum esse: sed hoc sit proprium solius Dei, sequitur quod nullius creaturae operatiua potentia sit eius essentia: sed solius Dei proprium est vt sua essentia sit sua potentia. Secundo, impossibile apparet hoc speciali ratione in anima propter tria. Primo quidem, quia essentia vna est, in potentijs autem oportet ponere multitudinem, propter diuersitatem actuum & obiectorum. Oportet enim potentias secundum actus diuersificari, cum potentia ad actum dicatur. Secundo, idem apparet ex potentiarum differentia, quarum quaedam sunt quarundam partium corporis actus, vt intellectus & voluntas. Quod non posset esse, si potentiae animae non essent aliud quam eius essentia. Non enim potest dici, quod vnum & idem possit esse actus corporis, & separatum, nisi secundum diuersa. Tertio apparet idem ex ordine potentiarum animae, & habitu dine earum adinuicem. inuenitur enim quod vna aliam mouet, sicut ratio irascibilem, & concupiscibilem, & intellectus voluntatem, quod esse non posset, si omnes potentiae essent ipsa animae essentia: quia idem secundum idem non mouet seipsum, vt probat Philosopho. Relinquitur ergo quod potentiae animae non sunt ipsa eius essentia. quod quidam concedentes dicunt, quod nec etiam sunt animae accidens: sed sunt eius proprietates essentialia seu naturales. Quae quidem opinio vno modo intellecta potest sustineri, alio vero modo est impossibilis. Ad cuius euidetiam considerandum est quod accidens a Philosophis dupliciter accipitur, vno modo secundum quod condiuiditur substantiae, & continet sub se nouem rerum genera. Sic autem accipiendo accidens positum est impossibile. Non enim inter substantiam & accidens potest

Post mediū

C. 1. nō pro

cul a h. 10. 2.

D. 51.



rest esse aliquid medium, cum substantia & accidens diuidant ens per affirmationem & negationem, cum proprium substantiae sit non esse in subiecto, accidentis vero sit in subiecto esse. Vnde si potentia animae non sunt ipsa essentia animae, & manifestum est, quod non sunt aliae substantiae, sequitur, quod sint accidentia in aliquo nouem generum contenta. Sunt enim in secunda specie qualitatis, quae dicitur potentia vel impotentia naturalis. Alio modo accipitur accidens secundum quod ponitur ab Arist. vnum de quatuor praedicamentis in primo Topicorum, & secundum quod a Porphyrio ponitur vnum quinque vniuersalium. Sic enim accidens non significat id quod commune est nouem generibus, sed habitudinem accidentalem praedicati ad subiectum, vel communis ad ea, quae sub communi continentur. Si enim haec esset eadem acceptio cum prima, cum accidens sic acceptum diuidatur contra genus & speciem, sequeretur quod nihil quod sit in nouem generibus posset dici vel genus vel species, quod patet esse falsum, cum color sit genus albedinis, & numerus binarii. Sic igitur accipiendo accidens, est aliquid medium inter substantiam & accidens id est, inter substantiale praedicatum & accidentale, & hoc est proprium. Quod quidem conuenit cum substantiali praedicatione, inquam causatur ex principijs essentialibus speciei, & ideo per definitionem significante essentiam demonstratur proprietates de subiecto. Cum accidentali vero praedicatione conuenit in hoc, quod nec est essentia rei, nec pars essentiae, sed aliquid praeter ipsam. Differt autem ab accidentali praedicatione, quia accidentale praedicatum non causatur ex principijs essentialibus speciei, sed accidit individuo, sicut proprium speciei, quandoque tamen separabiliter, quandoque inseparabiliter. Sic igitur potentiae animae sunt medium inter essentiam animae & accidens, quasi proprietates naturales vel essentiales, id est, essentiam animae naturaliter consequentes.

Topicorum, tom. 1. Porphyrii in praedicabilibus cap. 6. to. 1. inter opera Arist.

D. 25. D. 1040.

Loco citato in argum.

L. 9. cap. 4. tom. 3.

dum totam essentiam, neque secundum totam suam virtutem, & ideo nullo modo praedicatur de parte, ut dicatur, paries est domus. Tertium est totum potentiale, quod est medium inter haec duo. Adest enim suae parti secundum totam suam essentiam: sed non secundum totam suam virtutem. vnde medio modo se habet in praedicando: praedicatur enim quandoque de partibus: sed non proprie, & hoc modo quandoque dicitur quod anima est suae potentiae, vel e conuerso.

Ar. 1. huius quaest. in corp. ar.

In corp.

L. 3. de anima.

In solut. ad 1. argum.

D. 1070.

D. 1070. & 1071.

Ar. 1. huius quaest.

AD

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod essentia est maius donum quodammodo quam potentia, sicut causa est potiores, effectus. potentiae etiam sunt quodammodo potiores, in quantum sunt propinquiores actibus, quibus anima suo fini inhaeret.

A est. & haec de spiritualibus creaturis dicta sufficiant.

S. THOMAE AQUINATIS

VNICA QVAESTIO

De anima.

In uiginti & unum articulos diuisa.

- ¶ Primo enim quaeritur, vtrum anima humana possit esse forma, & hoc aliquid.
¶ Secundo, Vtrum Anima humana sit separata secundum esse a corpore.
¶ Tertio, Vtrum intellectus possibilis, siue anima intellectiva sit vna in omnibus.
¶ Quarto, Vtrum necesse sit ponere intellectum agentem.
¶ Quinto, Vtrum intellectus agens sit vnus & separatus.
¶ Sexto, Vtrum anima sit composita ex materia, & forma.
¶ Septimo, Vtrum angelus & anima differant specie.
¶ Octauo, Vtrum anima rationalis tali corpori debeat vniri, quale est corpus humanum.
¶ Nono, Vtrum anima vniatur materiae corporali.
¶ Decimo, Vtrum anima sit tota in toto corpore & in qualibet parte eius.
¶ Undecimo, Vtrum in homine anima rationalis sensibilibus & vegetabilibus sit vna substantia.
¶ Duodecimo, Vtrum anima sit suae potentiae.
¶ Tertiodecimo, De distinctione potentiarum animae, vtrum videlicet distinguantur per obiecta.
¶ Quartodecimo, De immortalitate animae humanae, & vtrum sit immortalis.
¶ Quintodecimo, Vtrum anima separata a corpore possit intelligere.
¶ Sedecimo, Vtrum anima coniuncta corpori possit intelligere substantias separatas.
¶ Decimo septimo, Vtrum anima separata possit intelligere substantias separatas.
¶ Decimo octauo, Vtrum anima separata cognoscat omnia naturalia.
¶ Decimo nono, Vtrum potentiae sensitiuae remaneant in anima separata.
¶ Vigesimo, Vtrum anima separata singularia cognoscat.
¶ Vigesimo primo, Vtrum anima separata possit pati poenam ab igne corporeo.

Vtrum anima humana possit esse forma, & hoc aliquid.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vigesimo est de Anima: vtrum anima humana possit esse forma, & hoc aliquid, & vi- detur quod non. Si enim anima humana est hoc aliquid est subsistens, & habens per se esse completum. Quod autem aduenit alicui post esse completum, aduenit ei accidentaliter, vt albedo homini, & vestimentum. Corpus igitur vnitum animae aduenit ei accidentaliter. Si ergo anima est hoc aliquid, non est forma substantialis corporis.
¶ Præter. Si anima est hoc aliquid, oportet quod sit aliquid indiuiduatum: nullum enim vniuersalium est hoc aliquid. Aut igitur indiuiduatur ex aliquo alio, aut ex se: si ex alio, & est forma corporis, oportet quod indiuiduetur ex corpore (nam formae indiuiduantur ex propria materia) & sic sequitur, quod remota corpore tollitur indiuiduatio animae, & sic anima non poterit



terit esse per se subsistens, nec hoc aliquid. Si aut ex se indiuiduat, aut est forma simplex, aut est aliquid compositum ex materia & forma. Si est forma simplex, sequitur quod anima indiuiduat, ab alia differre non potest, nisi secundum formam: differentia autem secundum formam facit diuersitatem speciei. sequitur igitur, quod anime diuersorum hominum sint specie differentes. Vnde & homines specie differrent, si anima est forma corporis, cum vnumquodque a propria forma secedat. Si autem anima est composita ex materia & forma, impossibile est quod secundum se tota sit forma corporis, nam materia nullius est forma. Relinquitur igitur, quod impossibile sit animam simul esse hoc aliquid, & formam.

¶ 3 Præter. Si anima est hoc aliquid, sequitur quod sit indiuiduum quoddam: omne autem indiuiduum est in aliqua specie, & in aliquo genere. Relinquitur igitur, quod anima habeat propriam speciem, & proprium genus. Impossibile est autem, quod aliquid propriam speciem habens recipiat superadditionem alterius, ad speciem cuiusdam constitutionem: quia vt Philosoph. dicit 8. Metaphysicor. formæ vel species rerum sunt sicut numeri, quibus quicquid subtrahitur vel additur, speciem variat. Materia autem & forma vniuntur ad speciem constitutionem. Si igitur anima est hoc aliquid, non vnietur corpori, vt forma materię.

¶ 4 Præter. Cum Deus res propter sui bonitatem fecerit, quæ in diuersis rebus gradibus manifestatur, tot gradus entium instituit, quot potuit natura pati. Si igitur anima humana potest per se subsistere, quod oportet dicere si est hoc aliquid, sequitur quod anima per se existens sit vnus gradus entium. Formæ autem non sunt vnus gradus entium seorsum sine materijs. Igitur anima si est hoc aliquid, non erit forma alicuius materię.

¶ 5 Præter. Si anima est hoc aliquid & per se subsistens, oportet quod sit incorruptibilis, cum neque contrarium habeat, neque ex contrarijs composita sit. Si autem est incorruptibilis non potest esse proportionata corpori corruptibili, quale est corpus humanum. Omnis autem forma est proportionata suæ materiæ. Igitur si anima est hoc aliquid non erit forma corporis humani.

¶ 6 Præter. Nihil subsistens est actus purus, nisi Deus. Si igitur anima est hoc aliquid, vt potest per se subsistere, erit in ea aliqua compositio actus & potestatis, & sic non poterit esse forma: quia potestatis non est alicuius actus. Si igitur anima sit hoc aliquid, non erit forma.

¶ 7 Præter. Si anima est hoc aliquid potens per se subsistere, non oportet quod corpori vniatur, nisi propter aliquod bonum ipsius. Aut igitur propter aliquod bonum essentialē, aut propter bonum accidentalē: propter bonum essentialē non, quia sine corpore potest subsistere: neque etiam propter bonum accidentale, quod præcipue videtur esse cognitio veritatis, quæ anima humana per sensus accipit, qui sine organis corporis esse non possunt: sed animæ puerorum antequam nascantur morientium, dicuntur a quibusdam perfectam cognitionem rerum habere, quam tamen conitit quod per sensum non acquisierunt. Si igitur anima est hoc aliquid nulla ratio est, quare corpori vniatur vt forma.

¶ 8 Præter. Forma & hoc aliquid ex opposito diuiduntur, dicit enim Philosoph. in 2. de Anima, quod substantia diuiditur in tria, quorum vnum est forma, aliud materia, & tertium quod est hoc aliquid. Opposita autem non dicuntur de eodē, ergo anima humana non potest

esse forma, & hoc aliquid. ¶ 9 Præter. Id, quod est hoc aliquid per se subsistit: forma autem proprium est quod sit in alio, quæ dicuntur esse opposita. Si igitur anima est hoc aliquid, non videtur quod sit forma. Sed dicere, quod corrupto corpore anima remanet hoc aliquid, & per se subsistens: sed tunc perit in ea ratio formæ.

¶ 10 Sed contra, omne quod potest abscedere ab aliquo, manente substantia eius, inest ei accidentaliter. Si igitur anima remanente post corpus, perit in ea ratio formæ, sequitur quod ratio formæ conueniat ei accidentaliter: sed non vniatur corpori ad constitutionem hominis, nisi prout est forma, ergo vniatur corpori accidentaliter, & per consequens homo erit ens per accidens, quod est inconueniens.

¶ 11 Præter. Si anima humana est hoc aliquid & per se existens, oportet quod per se habeat aliquam propriam operationem, quia vniuersi cuiusque rei per se existens est aliqua propria operatio: sed anima humana non habet aliquam propriam operationem, quia ipsum intelligere quod maxime videtur esse eius proprium, non est anime: sed hominis per animam, vt dicitur in 1. de Anima, ergo anima humana non est hoc aliquid.

¶ 12 Præter. Si anima humana est forma corporis, oportet quod habeat aliquam dependentiam ad corpus, forma enim & materia a se inuicem dependent: sed quod dependet ex aliquo non est hoc aliquid. Si igitur anima est forma corporis, non erit hoc aliquid.

¶ 13 Præter. Si anima est forma corporis, oportet quod anima, & corporis sit vnum esse, nam ex materia & forma sit vnum secundum esse: sed anima & corporis non potest esse vnum esse, cum sint diuersorum generum, anima enim est in genere substantiæ incorporeæ, corpus vero in genere substantiæ corporeæ. Anima igitur non potest esse forma corporis.

¶ 14 Præter. Esse corporis est esse corruptibile & ex partibus quantitatis resultans: esse autem animæ est incorruptibile & simplex, ergo corporis & animæ non est vnum esse. Sed dicitur, quod corpus humanum, ipsum esse corporis habet per animam.

¶ 15 Sed contra, Philosoph. dicit in 2. de Anima, quod anima est actus corporis physici organici, hoc igitur quod comparatur ad animam, vt materia ad actum est iam corpus physicum organicum, quod non potest esse nisi per aliquam compositio formam, quæ constituitur in genere corporis. habet igitur corpus humanum suum esse præter esse animæ.

¶ 16 Præter. Principia essentialia quæ sunt materia & forma ordinantur ad esse: sed ad illud quod potest haberi in natura ab vno non requiruntur duo. Si igitur anima cum sit hoc aliquid habet in se proprium esse, non adiungitur ei secundum naturam corpus, nisi vt materia formæ.

¶ 17 Præter. Esse comparatur ad substantiam anime, vt actus eius: & sic oportet quod sit supremum in anima. Inferius autem non contingit id, quod est superius secundum supremum in eo: sed magis secundum infimum. Dicit enim Dion. 7. c. de diu. no. quod diuina sapientia coniungit fines primærum principijs secundorū. Corpus igitur quod est inferius anima, non pertingit ad esse, quod est supremum in ipsa.

¶ 18 Præter. Quorum est vnum esse, & vna operatio. Si igitur esse anime humane coniuncta corpori sit comune corpori, & operatio eius que est intelligere erit comis anime & corpori, quod est impossibile, vt probat in 3. de Anima. Non est igitur vnum esse anime humane & corporis, vt sequitur

sequitur quod anima non sit forma corporis, & hoc aliquid. A Sed contra, vnumquodque sortitur speciem per propriam formam: sed homo est homo in quantum est rationalis, ergo anima rationalis est propria forma hominis. Est autem hoc aliquid & per se subsistens, cum per se operetur. Non enim est intelligere per organum corporeum, vt probatur in 3. de anima. Anima igitur humana est hoc aliquid & forma.

¶ 2 Præter vltima perfectio anime humane consistit in cognitione veritatis, quæ est per intellectum. Ad hoc autem quod perficiatur anima in cognitione veritatis indiget vniri corpori, quia intelligit per phantasmatam quæ non sunt sine corpore, ergo necesse est vt anima corpori vniatur ut forma, & sit hoc aliquid.

RESPON. Dicendum, quod hoc aliquid proprie dicitur indiuiduum in genere substantiæ. Dicit enim Philosophus in prædicamentis, quod primæ substantiæ indubitanter hoc aliquid significant, secundæ vero substantiæ & si videantur hoc aliquid significare, magis tamen significant quale quid. Indiuiduum autem in genere substantiæ non solum habet quod per se possit subsistere, sed quod sit aliquid completum in aliqua specie & genere substantiæ, vnde Philosophus etiam in prædicamentis manum & pedem & huiusmodi nominat partes substantiarum; magis quæ substantiæ primas vel secundas: quia licet non sint in alio sicut in subiecto (quod proprie substantiæ est) non tamen participant complete naturam alicuius speciei, vnde non sunt in aliqua specie, neque in aliquo genere, nisi per reductionem. duobus igitur existentibus de ratione eius quod est hoc aliquid, quidam vtrumque anime humane abstulerunt dicentes animam esse Harmoniam, vt Empedocles: aut complexionem; vt Galenus, aut aliquid huiusmodi. Sic enim anima neque per se poterit subsistere, neque erit aliquid completum in aliqua specie vel genere substantiæ; sed erit forma tantum similis alijs materialibus formis, sed hæc positio stare non potest, nec quantum ad animam vegetabilem, cuius operationes oportet habere aliquod principium supergredientes qualitates actiuas & passiuas, quæ in nutriendo & in augendo se habent instrumentaliter tantum, vt probatur in 2. de Anima, complexio autem & Harmonia qualitates elementares non transcendunt. Similiter autem non potest stare quantum ad animam sensibilem, cuius operationes sunt in recipiendo species sine materia, vt probatur in 2. de Anima, cum tamen qualitates actiuæ & passiuæ vltra materiam se non extendant, vt potest materię dispositiones existentes. Multo autem minus potest stare quantum ad animam rationalem, cuius operationes sunt intelligere & abstrahere species non solum a materia, sed ab omnibus conditionibus materialibus indiuiduantibus, quod requiritur ad cognitionem vniuersalem. Sed adhuc aliquid amplius proprie in anima rationali considerari oportet, quia non solum absque materia & conditionibus materiæ species intelligibiles recipit, sed nec etiam in eius propria operatione possibile est communicare aliquod organum corporeale, vt sic aliquod corporeum sit organum intelligendi, sicut oculus est organum videndi, vt probatur in 3. de anima. Et sic oportet quod anima intellectiva per se agat, vt potest propria operationem habens absque corporis comunionem. Et quia vnumquodque agit per quod est actu, oportet quod anima intellectiva habeat esse per se absolutum, non dependens a corpore. Formæ enim, quæ habent esse

dependens a materia vel subiecto, non habent per se operationem. Non enim calor agit, sed calidum. Et propter hoc posteriores Philosophi iudicauerunt partem anime intellectiuam esse aliquid per se subsistens. Dicit enim Philosophus in 3. de Anima, quod intellectus est substantia quedam, & non corrumpitur. Et in idē redit dictum Platonis ponentis animam immortalē & per se subsistentem, ex eo quod mouet seipsam. Lar ge enim accepit motum pro omni operatione, vt sic intelligat quod intellectus mouet seipsam: quia seipso operat. Sed vltimus posuit Plato quod anima humana non solum per se subsisteret, sed quod etiam haberet in se completam naturam speciei. Ponebat. n. totā naturam speciei in anima esse, dicens hominem non esse aliquid compositum ex anima & corpore, sed animam corpori aduenientē, vt sit comparatio anime ad corp⁹, sicut nauis ad nauē, vel sicut induti ad vestē, sed hæc opinio stare non potest. Manifestū est. n. id quod viuuit corpus animam esse: viuere autem est esse viuētium. Anima igitur est quo corpus humanum habet esse actu: huiusmodi autem forma est. Est igitur anima humana corporis forma. Item si anima esset incorpore, sicut nauis in nauī, non daret speciem corpori, neque partibus eius, cuius contrarium apparet ex hoc quod recedente anima singulæ partes non retinent pristinum nomen nisi æquiuoce. Dicitur enim oculus mortui æquiuoce oculus, sicut pictus aut lapideus, & simile est de alijs partibus. Et præterea, si anima esset incorpore sicut nauis in nauī, sequeretur quod vnio anime & corporis esset accidentalis. Mors igitur quæ inducit eorum separationem, non esset corruptio substantialis, quod patet esse falsum. Relinquitur igitur quod anima est hoc aliquid, vt per se potens subsistere, non quasi habens in se completā speciem: sed quasi perficiens speciem humanā vt forma corporis, & sic similiter est forma, & hoc aliquid. Quod quidē ex ordine formarū naturalium considerari potest. Inuenitur. n. inter formas inferiorū corporū tanto aliqua altior, quāto superiorū principijs magis assimilatur & appropinquat. Quod quidē ex proprijs formarū operationibus perpendi potest. Formæ. n. elementorum, quæ sunt infimæ & materiæ propinquissimæ, non habent aliquā operationem excedentē qualitates actiuas & passiuas, vt rarū & densum, & alię huiusmodi, quæ videntur esse materię dispositiones. Super has autem sunt formæ mistorum corporum, quæ præter prædictas operationes, habent aliquam operationem consequentē spēm, quā sortiuntur ex corporibus celestibus: sicut quod Adamas attrahit ferrum non propter calorem aut frigus, aut aliquid huiusmodi, sed ex quadam participatione virtutis celestis. Super has autem formas sunt iterum anime plantarum, quæ habent similitudinem non solum ad ipsa corpora celestia, sed ad motores corporū celestium, in quantum sunt principia cuiusdam motus, quibusdam seipsa mouentibus. Super has autem vltimus sunt anime brutorū, quæ similitudinē iam habent ad substantiā mouentem celestia corpora, non solum in operatione qua mouent corpora, sed etiam in hoc quod in seipsis cognoscitiua sunt, licet brutorum cognitio sit materialium tantum & materialiter. vnde organis corporalibus indigent. Super has autem vltimo sunt anime humane, quæ similitudinē habent ad superiores substantias, etiam in genere cognitionis, quia immaterialia cognoscere possunt intelligendo. hæc tamen ab eis differunt, quod intellectus anime hu-

Lib. 2. com. 19. & 20. tom. 2. In dialo. de pulchro arte medium

In lib. 5. de natura hominis non multum remota a fine

Li. 8. c. 10. tom. 3.

Li. 1. de anima tom. 4.

In prædica. substantiæ tom. 1.

In prædica. substantiæ tom. 1.

D. 674.

Li. 1. de anima in Arist. lib. 6. c. 4. & 59. & in terminis tom. 2.

Lib. 2. com. 19. & 20. tom. 2.

Lib. 2. com. 19. & 20. tom. 2.

Lib. 2. com. 19. & 20. tom. 2.

Ca. 7. in medium sine illa

Lib. 1. com. 6. tom. 1.

Lib. 2. c. 2. tom. 2.



manæ habet naturam acquirendi cognitionem im-

materialem ex cognitione materialium, quæ est per-

se ipsum esse. Sic igitur ex operatione animæ humanæ, mo-

us esse ipsius cognoscere potest. In quantum enim ha-

bet operationem materialia transcendentem, esse

suum est supra corpus eleuatum, non dependens ex ip-

so, in quantum vero immaterialem cognitionem ex ma-

teriali est nata acquirere, manifestum est quod com-

enim modus intelligendi est naturalis homini. Nec

obstat si animæ separata puerorum, & aliorum, homi-

num alio modo intelligendi vtuntur, quia hoc magis

cõpetit ei ratione separationis quã rone spẽi humanæ.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, qd non est de ratione eius qd est hoc

aliquid quod sit ex materia, & forma cõpositum, sed

solum quod possit per se subsistere. vnde licet compo-

situm, sit hoc aliquid: non tamẽ remouetur quin alijs

possit competere quod sint hoc aliquid.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, qd in alio esse sicut accidens in

subiecto, tollit rationẽ eius quod est hoc aliquid. Esse

In soluc. ad 1. & in cor.

ARTICVLVS. II.

Vtrum anima humana sit separata secundum esse.

SECUNDO Queritur, Vtrum anima humana sit se-

parata secundum esse a corpore. Et videtur quod sic.

Dicit enim Philosophus in 3. de Anima, quod sensiti-

uum non sine corpore est, intellectus autem est separa-

tus. Intellectus autem est anima humana, ergo anima

humana est secundum esse a corpore separata.

¶ 2 Præt. Anima est actus corporis Physici organici,

in quantum corpus est organum eius. Si igitur intelle-

ctus vnitur secundum esse corpori vt forma, oportet

quod corpus sit organum eius, quod est impossibile,

vt probat Philof. in 3. de anima.

¶ 3 Præt. Maior est concretio formæ ad materiã quã

virtutis ad organum. Sed intellectus propter sui sim-

plicitatem non potest esse concretus corpori, sicut vir-

vero per intellectiuum. Non igitur sensitiuum, & in-

tellectiuum vniantur in vna substantia animæ, & sic

idem quod prius.

¶ 10 Præt. Forma est in eodem genere cum materia cui

vnitur. Sed intellectus nõ est genere corporaliũ. Intel-

lectus igitur non est forma vnita corpori sicut materia.

¶ 11 Præt. Ex duabus substantijs existentibus actu

non fit aliquid vnum. Sed tam corpus quã intelle-

ctus est substantia existens actu. Nõ igitur intellectus

potest vniri corpori, vt ex eis fiat aliquid vnum.

¶ 12 Præt. Omnis forma vnita materiæ reducitur in

actum per motum, & mutationem materiæ. Sed ani-

ma intellectiua non reducitur in actum de potentia

materiæ, sed est ab extrinseco, vt Philosophus dicit in

16. de Animalibus. ergo non est forma vnita materiæ.

¶ 13 Præt. Vnumquodque secundum quod est, sic ope-

Lib. 2. de ge- ner. anima- lium c. 3. pa- rã ante me- dium.

Lib. 3. com. 4. tom. 2.

Qd. dif. S. Tho. DD 2 intel-

Lib. 3. com. 3. tom. 2.

Lib. 3. com. 6. tom. 2.

Lib. 3. com. 6. tom. 2.

Lib. 3. com. 11. & 30. to. mo. 2.

Lib. 1. de ge- ner. anima- lium cap. 3.

intelligibilem, & ita intellectus qui est receptivus formarum intelligibilem non erit vnitus materiae corporali.

Li. 2. com. 7. tom. 2.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in 2. de Anima, quod non oportet querere, si anima & corpus sint vnū, sicut neque de cera & figura: sed figura nullo modo potest esse separata a cera sine esse, ergo nec anima est separata a corpore: sed intellectus est pars animae, ut Philosophus dicit in 3. de Anima, ergo intellectus non est separatus a corpore secundum esse.

Li. 3. in principio, & com. 17. & 18. tom. 2.

Præterea, nulla forma est separata a materia secundum esse: sed anima intellectiva est forma corporis, ergo non est forma separata a materia secundum esse.

Respondeo. Ad euentium huius questionis considerandum est, quod ubique inuenitur aliquid quandoque in potentia, quandoque in actu, oportet esse aliquod principium, per quod res illa sit in potentia. Sicut homo quandoque est sentiens actu, & quandoque in potentia, & propter hoc in homine oportet ponere principium sensitivum, quod sit in potentia ad sensibilia. si enim esset semper sentiens actu, formae sensibilem inessent semper actu principio sentiendi. Similiter cum homo inueniatur, quandoque intelligens actu, quandoque intelligens in potentia tantum, oportet in homine considerare aliquod intellectuum principium, quod in sit potentia ad intelligibilia. Et hoc principium nominat Philosophus in 3. de Anima, intellectum possibilem: hunc igitur intellectum possibilem necesse est esse in potentia ad omnia, quae sunt intelligibilia per hominem, & receptivum eorum, & per consequens denudatum ab his. Quia omne quod est receptivum aliorum & in potentia ad ea, quantum de se est, est denudatum ab eis, sicut pupilla, quae est receptiva omnium colorum, caret omni colore: homo autem natus est intelligere formas omnium sensibilibus rerum, oportet igitur intellectum possibilem esse denudatum, quantum in se est ab omnibus sensibilibus formis, & naturis, & ita oportet quod non habeat aliquod organum corporeum. Si igitur haberet aliquod organum corporeum determinaretur ad aliquam naturam sensibilem, sicut potentia visiva determinatur ad naturam colorum. Per hanc Philosophi demonstrationem excluditur positio Philosophorum antiquorum, qui ponebant intellectum non differre a potentiis sensitivis, vel quicumque alii posuerunt principium quo intelligit homo esse aliquam formam vel virtutem permixtam corpori, sicut alia forma, aut virtutes materiales. Sed hoc quidam fugientes in contrarium dilabuntur errorem. Existimant enim sic intellectum possibilem esse denudatum ab omni natura sensibili, & impermixtum corpori, quod sit quaedam substantia secundum esse a corpore separata quae sit in potentia ad omnes formas intelligibiles: sed haec positio stare non potest. Non enim inquirimus de intellectu possibili, nisi secundum quod per eum intelligit homo: sic enim Aristoteles in eius notitiam devenit: quod patet ex hoc quod dicit in 3. de Anima, incipiens tractare de intellectu possibili, De parte autem animae, quae cognoscit anima, & sapit, considerandum est &c. Et iterum, Dico autem intellectum possibilem, quo intelligit anima. Si autem intellectus possibilis esset substantia separata, impossibile esset quod eo, intelligeret, homo. Non enim est possibile quod si aliqua substantia operatur aliquam operationem, quod illa operatio sit alterius substantiae ab ea diversae, licet enim duarum substantiarum diversarum una possit alteri esse causa operandi ut principale agens instrumento,

Li. 3. ad 5. & 14. tom. 2.

3. De anima ad 150. & sequent. id referunt tom. 2.

Li. 3. in principio, illius tom. 2.

tamen actio principalis agentis non est actio instrumenti eadem secundum numerum, cum actio principalis agentis sit in movendo instrumentum, actio vero instrumenti in movendo a principali agente, & movere aliquid alterum. Sic igitur, si intellectus possibilis sit substantia separata secundum esse ab hoc homine siue ab illo homine, impossibile est quod intelligere intellectus possibilis sit huius hominis vel illius, unde cum ista operatio, quae est intelligere non attribuitur alii principio in homine, nisi intellectui possibili, sequitur quod nullus homo aliquid intelligat, unde idem modus disputandi est contra hanc positionem, & contra negantes principia, ut patet per disputationem Aristotelem, contra eos in 4. Metaphysic, hoc autem inconueniens euitare intendens Averrois huius positionis sectator, posuit intellectum possibilem, licet secundum esse a corpore separatum, tamen continuari cum homine medianibus phantasmatis. Phantasmata enim ut dicit Philosophus in tertio de Anima, se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, & colores ad visum. Sic igitur species intelligibilis habet duplex subiectum, vnum in quo est secundum esse intelligibile, & hoc est intellectus possibilis. Aliud in quo est secundum esse reale, & hoc subiectum sunt ipsa phantasmata. Est igitur quaedam continuatio intellectus possibilis cum phantasmatis, in quantum species intelligibilis est quodammodo vtrobique, & per hanc continuationem homo intelligit per intellectum possibilem, sed ista continuatio adhuc non sufficit. Non enim aliquid est cognoscitivum ex hoc quod ei adest species cognoscibilis, sed ex hoc quod ei adest potentia cognoscitiva. Patet autem secundum praedicta, quod homini non aderit nisi sola species intelligibilis, potentia autem intelligendi, quae est intellectus possibilis, est omnino separata. homo igitur ex continuatione praedicta non habebit quod sit intelligens, sed solum quod intelligatur intellectus vel species vel aliquid eius: quod per simile supra inductum manifeste apparet. Si enim sic se habent phantasmata ad intellectum, sicut colores ad visum, non erit secundum praedicta alia continuatio intellectus possibilis ad nos per phantasmata, quam quae est visus ad parietem per colores: paries autem non habet per hoc quod phantasmata sunt in eo, quod intelligat, sed solum quod intelligatur. Et praeterea phantasma non est subiectum speciei intelligibilis secundum quod est intellectum in actu, sed magis per abstractionem a phantasmatis sit intellectum in actu, & abstractum. Intellectus autem possibilis non est subiectum speciei intelligibilis, nisi secundum quod est a phantasmatis intellecta iam in actu, & abstracta a phantasmatis. Non igitur aliquid vnum est, quod sit in intellectu possibili, & phantasmatis, per quod intellectus possibilis continetur nobiscum. Et praeterea, si per species intelligibiles non est aliquis intelligens, nisi secundum quod sunt intellectae in actu, sequitur quod nos nullo modo sumus intelligentes secundum praedictam positionem, non enim aderunt nobis species intelligibiles nisi secundum quod sunt in phantasmatis, prout sunt intellectae in potentia tantum. Sic ergo apparet ex parte nostra praedicta positionem esse impossibilem. Quod etiam apparet ex natura substantiarum separatarum, quae cum sint perfectissimae, impossibile est quod in propriis operationibus indigeant ali-

Lib. 4. in 9. & 10. tom. 2. 3. de anima com. 17. & 18. tom. 2.

3. de anima in principio, & com. 17. & 18. tom. 2.

In corp. 2.

In libro 2. in principio, & com. 17. & 18. tom. 2.

In corp. 2. ad 1. argu.

quibus rebus materialibus, aut operationibus earum, aut quod sit in potentia ad alia, quae sunt huiusmodi. Quia hoc etiam manifestum est de corporibus caelestibus, quae sunt infra substantias praedictas. unde cum intellectus possibilis sit in potentia ad species rerum sensibilibus, & non compleatur eius operatio sine phantasmatis, quae ex nostra operatione dependent, impossibile, & inopinabile est quod intellectus possibilis sit vna de substantiis separatis. unde dicendum est quod est quaedam vis seu potentia animae humanae. Cuiusmodi anima humana sit quaedam forma vnita corpori, ita tamen quod non sit a corpore totaliter comprehensa quasi ei immerta, sicut aliae formae materiales, sed excedat capacitatem totius materiae corporalis, quantum ad hoc in quo excedit materiam corporalem inest ei potentia ad intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem, secundum vero quod vnitur corpori habet operationes, & vires, in quibus communi car ei corpus: sicut sunt vires partis nutritivae & sensitivae. Et sic saluatur natura intellectus possibilis, quam Aristoteles demonstrat, dum intellectus possibilis non est potentia fundata in aliquo organo corporali, & tamen eo intelligit homo formaliter in quantum fundatur in essentia animae humanae, quae est hominis forma.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus dicitur separatus non sensus, quia intellectus remanet corrupto corpore in anima separata, non autem potest sensus. Vel melius dicendum quod intellectus proprie dicitur separatus, quia non vnitur organo corporali in operatione sua sicut sensus.

Ad 2<sup>um</sup> dicendum, quod anima humana est actus corporis organici, eo quod corpus est organum eius. Non tamen oportet quod sit organum eius quantum ad qualitatem eius potentiam, & virtutem, cum anima humana excedat proportionem corporis, ut dictum est.

Ad 3<sup>um</sup> dicendum, quod organum alicuius potentiae est principium operationis illius potentiae. unde si intellectus possibilis vniretur alicui organo: operatio eius esset etiam operatio illius organi. Et sic non esset possibile, quod principium quo intelligimus esset denudatum ab omni natura sensibili. principium enim quo intelligimus esset intellectus possibilis simul cum suo organo: sicut principium quo videmus, scilicet visus simul est, cum pupilla. Sed si anima humana est forma corporis, & intellectus possibilis est quaedam virtus eius, non sequitur quod intellectus possibilis determinetur ad aliquam naturam sensibilem, quia anima humana excedit corporis proportionem, ut dictum est.

Ad 4<sup>um</sup> dicendum, quod intellectus possibilis consequitur animam humanam, in quantum supra materiam corporealem eleuatur. unde per hoc quod non est actus alicuius organi non excedit totaliter essentiam animae, sed est supremum in ipsa.

Ad 5<sup>um</sup> dicendum, quod anima humana est quaedam forma indiuidua, & similiter potentia eius quae dicitur intellectus possibilis, & formae intelligibiles in eo receptae. Sed hoc non prohibet eas esse intellectas in actu. Ex hoc enim aliquid est intellectum in actu quod est immateriale: non autem ex hoc quod est vniuersale, sed magis vniuersale habet quod sit intelligibile per hoc quod est abstractum a principiis materialibus indiuiduantibus. Manifestum est autem substantias separatas esse intelligibiles actu, & tamen indiuiduae sunt, sicut Aristoteles dicit in 7. Metaphysic. quod forma separata, quas Plato ponebat, indiuiduae quae-

dam erant. unde manifestum est quod si indiuiduatio repugnaret intelligibilitati, quod eadem difficultas remaneret ponentibus intellectum possibilem substantiam separatam. Sic enim & intellectus possibilis indiuiduus, esset indiuiduus species in se receptas. Sciendum igitur quod quamuis species receptae in intellectu possibili sint indiuiduae ex illa parte qua inhaerent intellectui possibili, tamen in eis in quantum sunt immateriales cognoscitur vniuersale quod concipitur per abstractionem a principiis indiuiduantibus. vniuersalia enim de quibus sunt scientiae sunt quae cognoscuntur per species intelligibiles, non ipsae species intelligibiles, de quibus planum est quod non sunt scientiae omnes, sed sola physica, & metaphysica. Species enim intelligibilis est, quo intellectus intelligit non id quod intelligit, nisi per reflexionem in quantum intelligit se intelligere id, quo intelligit.

Ad 6<sup>um</sup> dicendum, quod intellectus dat formis intellectis vniuersaliter in quantum abstrahit eas a principiis materialibus indiuiduantibus, unde non oportet quod intellectus sit vniuersalis, sed quod sit immaterialis.

Ad 7<sup>um</sup> dicendum, quod species operationis consequitur speciem formae, quae est operationis principium. licet inefficacia operationis sequatur formam secundum quod inhaeret subiecto. Ex eo enim quod calor est, calefacit: sed secundum modum quo perficit subiectum magis vel minus, efficacius, vel minus efficaciter calefacit. Intelligere autem vniuersalia pertinet ad speciem intellectus operationis. unde hoc sequitur speciem intellectualem secundum propriam operationem, sed ex eo, quod inhaeret intelligenti perfectius vel minus perfecte, sequitur quod aliquis perfectius vel minus perfecte intelligat.

Ad 8<sup>um</sup> dicendum, quod similitudo Philosophi de figuris ad partes animae attenditur, quantum ad hoc quod sicut tetragonum habet quicquid habet trigonum, & adhuc amplius, & pentagonum quicquid habet tetragonum, ita sensitiva anima habet quicquid habet nutritiva, & intellectiva quicquid habet sensitiva, & adhuc amplius. Non ergo per hoc ostenditur quod nutritivum, & sensitivum essentialiter differant ab intellectu, sed magis quod vnum illorum includat alterum.

Ad 9<sup>um</sup> dicendum, quod sicut non simul est quod concipitur animal, & homo, ita non simul est animal, & equus ut Philosophus ibidem dicit. Non igitur haec est ratio dicti, quod aliud principium sit in homine substantialiter anima sensitiva qua est animal, & aliud anima intellectiva qua est homo: cum non possit dici quod in equo sint plura principia diuersa, quorum vno sit animal, & alio sit equus. Sed hoc ea ratione dicitur, quia in animali concepto prius apparent operationes imperfectae, & postea apparent magis perfectae: sicut omnis generatio est transmutatio de imperfecto ad perfectum.

Ad 10<sup>um</sup> dicendum, quod forma non est in aliquo genere ut dictum est. unde cum anima intellectiva sit forma hominis, non est in alio genere quam corpus, sed vtrumque est in genere animalis & in specie hominis per reductionem.

Ad 11<sup>um</sup> dicendum, quod ex duabus substantiis actu existentibus & perfectis in sua specie & natura non fit aliquid vnum. Anima autem & corpus non sunt huiusmodi, cum sint partes humanae naturae. unde ex eis nihil prohibet fieri vnum.

D. 2046

Ar. preced. ad 13. argu.





strahuntur & sunt in intellectu possibili. Diuersitas igitur phantasmatum non potest esse causa unitatis vel multiplicationis perfectionis, quae est secundum scientiam intelligibilem. Nec habitus scientiarum sunt sicut in subiecto in aliqua parte pertinente ad animam sensitivam, ut dicunt. Sed adhuc aliquid difficultatis sequitur, ponentibus intellectum possibilem esse in omnibus vnum. Manifestum est enim, quod haec operatio, quae est intelligere, egreditur ab intellectu possibili, sicut a primo principio, per quod intelligimus: sicut haec operatio sentire egreditur a potentia sensitiva. Et licet supra ostensum sit, quod si intellectus possibilis est secundum esse ab homine separatus, non est possibile quod intelligere, quod est intellectus possibilis, sit operatio huius vel illius hominis. tamen hoc causa inquisitionis dato, sequitur quod hic homo vel ille intelligat per ipsum intelligere intellectus possibilis. Nulla autem operatio potest multiplicari nisi dupliciter: vel ex parte obiectorum, vel ex parte principii operantis. potest tamen addi & tertium ex parte temporis, sicut cum aliqua operatio recipit interpolationem temporum: Ipsum ergo intelligere, quod est operatio intellectus possibilis, potest quidem multiplicari secundum obiecta, ut aliud sit intelligere hominem, aliud intelligere equum, & est secundum tempus, ut aliud sit numero intelligere quod fuit heri, & quod est hodie, si tamen discontinuetur operatio. Non autem potest multiplicari ex parte principii operantis, si intellectus possibilis est vnus tantum. Si igitur ipsum intelligere intellectus possibilis est intelligere hominis huius & illius, poterit quidem aliud esse intelligere huius hominis & intelligere illius, si diuersa intelligent, cuius aliqua ratio esse potest diuersitas phantasmatum. Sed diuersorum hominum simul idem intelligentium, ut ipsi dicunt, similiter poterit multiplicari ipsum intelligere, si vnus hodie intelligat, & alius cras, quod etiam potest referri ad diuersum vnum phantasmatum: sed duorum hominum simul idem intelligentium, necesse est quod sit vnum & idem numero ipsum intelligere, quod manifeste est impossibile. Impossibile est igitur quod intellectus possibilis, quo intelligimus formaliter sit vnus in omnibus. Si autem per intellectum possibilem intelligeremus sicut per principium actiuum, quod faceret nos intelligentes per aliquod principium intelligendi in nobis, esset positio magis rationabilis. Nam vnum mouens mouet diuersa ad operandum, sed quod aliqua diuersa operentur per aliquod vnum formaliter, hoc est omnino impossibile. Iterum formae & species rerum naturalium per proprias operationes cognoscuntur, propria autem operatio hominis in eo quod est homo, est intelligere & ratione uti. vnde oportet quod principium huius operationis, scilicet intellectus, sit illud, quo homo speciem sortitur, & non per animam sensitivam, aut per aliam vim eius. Si igitur intellectus possibilis, est vnus in omnibus velut quaedam substantia separata, sequitur quod omnes homines sortiantur speciem per vniam substantiam separatam, quod est simile positioni idaeorum, & eandem difficultatem habens. vnde simpliciter dicendum est, quod intellectus possibilis non est vnus in omnibus: sed multiplicatur in diuersis. Et cum sit quaedam vis vel potentia animae humanae, multiplicatur secundum multiplicationem substantiae ipsius animae, cuius multiplicatio sic considerari potest, si enim aliquid consideratione alicuius communis materiae multiplicatione recipiat, necesse est

Ar. praeced. & q. praeced. 45. art. 2.

quod illud commune multiplicetur secundum numerum, eadem specie remanente. sicut de ratione animalis sunt carnes, & ossa: vnde distinctio animalium, quae est secundum has vel illas carnes, facit diuersitatem in numero, non in specie. Manifestum est autem ex his, quae supra dicta sunt, quod de ratione animae humanae est quod corpori humano sit vnibilis, cum non habeat in se speciem completam, sed speciei completae sit in ipso copposito. vnde quod sit vnibilis huic, aut illi corpori, multiplicat animam secundum numerum, non autem secundum speciem: sicut & haec albedo differt ab illa numero per hoc, quod est esse huius & illius subiecti. Sed in hoc differt anima humana ab aliis formis, quod esse suum non dependet a corpore. vnde nec esse indiuiduatum eius a corpore dependet. vnum quodque. in quantum est vnus, est in se indiuiduum, & ab aliis distinctum. Ad primum ergo dicendum, quod veritas est adaequatio intellectus ad rem. Sic igitur est vna veritas, quam diuersi intelligunt ex eo, quod eorum conceptiones eidem rei adaequantur. Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod Augustinus se derisibilem profiteretur, non si dicat multas animas, sed si dicat multas tantum: ita scilicet quod sint multae, & secundum numerum, & secundum speciem. Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod intellectus possibilis non multiplicatur in diuersis secundum differentiam alicuius formae: sed secundum multiplicationem substantiae animae cuius potentia est. Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod non est necessarium intellectum commune denudari ab eo quod intelligit, sed solum intellectum in potentia: sicut & omne recipiens denudatur a natura recepti. vnde si aliquis intellectus est, qui sit actus tantum (sicut intellectus diuinus) se intelligit per seipsum. Sed intellectus possibilis intelligibilis dicitur, sicut & alia intelligibilia: quia per speciem intelligibilem aliorum intelligibilium se intelligit. Ex obiecto enim cognoscit suam operationem, per quam deuenit ad cognitionem sui ipsius. Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod intellectus possibilis intelligendus est non habere commune cum aliqua naturarum sensibiliu, a quibus sua intelligibilia accipit: communicat tamen vnus intellectus possibilis cum alio in specie. Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod in his quae sunt secundum esse a materia separata, non potest esse distinctio nisi secundum speciem, diuersae autem species in diuersis gradibus constitutae sunt. vnde & assimilantur numeris a quibus species diuersificatur secundum additionem, & subtractionem unitatis. Et ideo secundum positionem quorundam dicentium ea, quae sunt inferiora in entibus causari a superioribus, sequitur quod in separatis a materia sit multiplicatio secundum causam & causatum. Sed haec positio secundum fidem non sustinetur. Intellectus ergo possibilis non est substantia separata a materia secundum esse. vnde ratio non est ad propositum. Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod licet species intelligibilis quae intellectus formaliter intelligit, sit in intellectu possibili istius & illius hominis, ex quo intellectus possibilis sunt plures: id tamen quod intelligitur per huiusmodi species est vnum, si consideremus habitum respectu ad rem intellectam: quia vniuersale quod intelligitur ab utroque, est idem in omnibus. Et quod per species multiplicatas in diuersis individuis, quod est vnum in omnibus possit intelligi, contingit ex immaterialitate specierum quae representant rem absque materialibus conditionibus indiuiduantibus, ex quibus vna natura secundum speciem multiplicatur numero in diuersis.

Ar. 1. & 2. huius q. & q. praeced. art. 3.

Ad

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod secundum Platonicos causa huius quod intelligitur vnum in multis, non est ex parte intellectus, sed ex parte rei. Cum enim intellectus non intelligat aliquod vnum in multis, nisi aliqua res esset vna participata multis, videret quod intellectus esset vnus, non habens aliquid respondens sibi in re, vnde coacti sunt ponere ideas per quarum participationem, & res naturales speciem sortitur, & intellectus nostri sunt vniuersalia intelligentes. Sed secundum sententiam Aristotelis hoc est ab intellectu. si quod intelligatur vnum in multis per abstractionem a principiis indiuiduantibus. Nec tamen intellectus est vnus, aut falsus, licet non sit aliquid abstractum in rerum natura: quia eorum quae sunt simul, vnum potest esse intelligi aut nominari, absque hoc quod intelligatur vel nominetur alterum: licet non possit vere intelligi vel dici, quod de eorum quae sunt simul, vnum sit sine altero. Sic igitur vere potest considerari & dici id quod est in aliquo indiuiduo de natura speciei, in quo simile est cum aliis absque eo, quod considerentur in eo principia indiuiduantia secundum quae distinguitur ab omnibus aliis. Sic ergo sua abstractio intellectus facit ista vnitatem vniuersalem, non eo quod sit vnus in omnibus: sed in quantum est immaterialis. Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod in intellectu est locus specierum, eo quod continet species. vnde non sequitur, quod intellectus possibilis sit vnus omnium hominum: sed vnus, & communis omnibus speciebus. Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod sensus non recipit species absque organo: & ideo non dicitur locus specierum sicut intellectus. Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod intellectus possibilis potest dici vbi que operari non quia operatio eius sit vbi que: sed quia operatio eius est circa ea, quae sunt vbi que. Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod intellectus possibilis licet materiam determinatam non habeat: tamen substantiam animae cuius est potentia, habet materiam determinatam, non ex qua sit, sed in qua sit. Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod principia indiuiduantia omnium formarum, non sunt de essentia earum: sed hoc solum verum est in compositis. Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod primus motor caeli est omnino separatus a materia etiam secundum esse. vnde nullo modo potest numero multiplicari: non est autem simile de anima humana. Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod anima separata non differunt specie, sed numero, ex eo quod sunt tali vel tali corpori vnibiles. Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod licet intellectus possibilis sit separatus a corpore, quantum ad operationem: est tamen potentia animae, quae est actus corporis. Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod aliquid est intellectum in potentia, non ex eo quod est indiuiduale: sed ex eo quod est materiale. vnde species intelligibiles quae immaterialiter recipiuntur in intellectu, & si sint indiuiduae, sunt intellectae in actu. Et praeterea idem sequitur apud ponentes intellectum possibilem esse vnum, quia si intellectus possibilis est vnus sicut quaedam substantia separata, oportet quod sit aliquid indiuiduum: sicut & de ideis Platonis Aristoteles argumentatur, & eadem ratione species intelligibiles in ipso essent indiuiduae, & essent diuersae in diuersis intellectibus separatis, cum omnis intelligentia sit plena formis intelligibilibus. Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod phantasma mouet intellectum prout est factum intelligibile actu, virtute intellectus agentis, ad quem comparatur intellectus possi-

bilis, sicut potentia ad agens: & ita cum eo communicatur. Ad 19<sup>m</sup> dicendum, quod licet esse anime intellectiue non dependeat a corpore: tamen habet habitudinem ad corpus naturaliter, per perfectionem suae speciei. Ad 20<sup>m</sup> dicendum, quod licet anima humana non habeat materiam partem sui: est tamen forma corporis. Et ideo quod quid erat esse suum, includit habitudinem ad corpus. Ad 21<sup>m</sup> dicendum, quod licet intellectus possibilis eleuetur supra corpus: non tamen eleuatur supra totam substantiam anime, quae multiplicatur secundum habitudinem ad diuersa corpora. Ad 22<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procederet, si corpus sic vniretur animae, quasi totam essentiam & virtutem comprehendens. Sic enim oporteret quicquid est in anima esse materiale: sed hoc non est ita, ut supra manifestatum est. vnde ratio non sequitur.

Quaest. praeced. art. 4.

ARTICVLVS IIII.

Utrum necesse sit ponere intellectum agentem.

Quarto quaeritur, Utrum necesse sit ponere intellectum agentem. Et videtur quod non. quod enim potest per vnum fieri in natura, non fit per plura. Sed homo potest sufficere intelligere per vnum intellectum scilicet possibilem. Non ergo necessarium est ponere intellectum agentem, probatio media. potentiae quae radicantur in vna essentia animae copatiuntur sibi inuicem. vnde ex motu facto in potentia sensitiva relinquitur aliquid in imaginatione. Nam phantasia est motus a sensu factus secundum actum, ut dicitur in 3. de anima. Si ergo intellectus possibilis est in anima nostra, & non est substantia separata, sicut superior dictum est, oportet quod sit in eadem essentia anime cum imaginatione. ergo motus imaginationis redundat in intellectum possibilem: & ita non est necessarium ponere intellectum agentem, qui faciat phantasmata intelligibilia a phantasmatibus abstracta. ¶ 2. Praet. Tactus & visus sunt diuersae potentiae, contingit autem in caeco quod ex motu relicto in imaginatione a sensu tactus, commouetur imaginatio ad imaginandum aliquid quod pertinet ad sensum visus: & hoc ideo quia visus & tactus radicantur in vna essentia anime. Si igitur intellectus possibilis est quaedam potentia anime, pari ratione ex motu imaginationis, resultabit aliquid in intellectu possibilem. Et ita non est necessarium ponere intellectum agentem. ¶ 3. Praet. Intellectus agens ad hoc ponitur, quod intelligibilia in potentia faciat intelligibilia actu. Fiunt autem aliqua intelligibilia actu, per hoc quod abstractuntur a materia & a materialibus conditionibus. Ad hoc ergo ponitur intellectus agens, ut species intelligibiles a materia abstrahantur: sed hoc potest fieri sine intellectu agente. Nam intellectus possibilis, cum sit immaterialis immaterialiter necesse est quod recipiat, cum omne receptum sit in recipiente per modum recipientis. Nulla igitur necessitas est ponendi intellectum agentem. ¶ 4. Praet. Aristoteles in 3. de anima assimilat intellectum agentem lumen: sed lumen non est necessarium ad videndum, nisi in quantum facit diaphanum esse actum lucidum. Est enim color secundum se visibilis & motus lucidi secundum actum, ut dicitur in 2. de anima. sed intellectus agens non est necessarius ad hoc, quod faciat intellectum possibilem aptum ad recipiendum: quia secundum id quod est, est in potentia ad intelli-

Li. 2. com. 1. 61. tom. 2. & locis ibi citatis. art. praeced.

Li. 2. com. 18. tom. 2. Li. 2. com. 75. tom. 2.



Intelligibilia. ergo non est necessarium ponere intellectu agentem.

¶ 5 Præter. Sicut se habet intellectus ad intelligibilia, ita sensus ad sensibilia: sed sensibilia ad hoc quod moueant sensum non indigent aliquo agente, licet secundum esse spirituale sint in sensu, qui est subsequentius rerum sensibilem sine materia, ut dicitur in 3. de anima, & in medio quod recipit spiritualiter species sensibilem: quod patet ex hoc quod in eadem parte medijs recipit species contrariorum: ut albi & nigri. ergo nec intelligibilia indigent aliquo alio intellectu agente.

¶ 6 Præter. Ad hoc quod aliquid quod est in potentia reducat in actum in rebus naturalibus, sufficit id quod est in actu eiusdem generis: sicut ex materia quæ est potentia ignis, fit actu ignis per ignem, qui est in actu. Ad hoc igitur quod intellectus qui in nobis est in potentia fiat in actu, non requiritur nisi intellectus in actu, vel in ipsamet intellectualitas: sicut quando ex cognitione principiorum venimus in cognitionem conclusionum vel alterius: sicut cum aliquis addiscit a magistro. Non est igitur necessarium ponere intellectum agentem: ut videtur.

¶ 7 Præter. Intellectus agens ad hoc ponitur ut illuminet nostra phantasmata. sicut lux solis illuminat colores: sed ad nostram illuminationem sufficit diuina lux. Quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, ut dicitur Ioannis. 1. Non igitur est necessarium ponere intellectum agentem.

¶ 8 Præter. Actus intellectus est intelligere. Si igitur est duplex intellectus scilicet agens & possibilis, erit vnus hominis duplex intelligere: quod videtur inconueniens.

¶ 9 Præter. Species intelligibilis vbi esse perfectio intellectus. Si igitur est duplex intellectus, scilicet possibilis & agens, est duplex intelligere: quod videtur superfluum.

SED CONTRA est, ratio Aristoteli. in 3. de anima, quod cum in omni natura sit agens & id quod est in potentia, oportet hæc duo in anima esse: quorum alterum est intellectus agens, alterum intellectus possibilis.

RESPOND. Dicendum, quod necesse est ponere intellectum agentem. Ad cuius euidenciam considerandum est, quod cum intellectus possibilis sit in potentia ad intelligibilia, necesse est quod intelligibilia moueant intellectum possibilem: quod autem non est, non potest aliquid mouere. Intelligibile autem per intellectum possibilem non est aliquid in rerum natura existens, nec intelligibile est. Intelligit enim intellectus possibilis noster aliquid quasi vnum in multis & de multis. Tale autem non inuenitur in rerum natura subsistens, ut Aristoteli probat in 7. Meta. oportet igitur, si intellectus possibilis debet moueri ab intelligibili, quod huiusmodi intelligibile per intellectum fiat. Et cum non possit esse id quod est in potentia ut aliquid factum ipsius, oportet ponere præter intellectum possibilem intellectum agentem, qui faciat intelligibilia in actu, quæ moueant intellectum possibilem. Facit autem ea per abstractionem a materia, & a materialibus conditionibus, quæ sunt principia indiuiduationis. Cum enim natura speciei quantum ad id quod per se ad speciem pertinet non habeat unde multiplicetur in diuersis, sed indiuidua principia sint præter rationem ipsius, poterit intellectus accipere eam præter omnes conditiones indiuiduanas. & sic accipietur ut aliquid vnum. Et eadem ratione intellectus accipit naturam generis abstrahendo a differentiis specificis, ut vnum in multis & de multis speciebus. Si autem vniuersalia per se subsisterent in

Lib. 3. com. 18. tom. 2.

Lib. 3. com. 17. & 18. tom. 2.

rerum natura, sicut Platonic posuerunt, necessitas nulla esset ponere intellectum agentem: quia ipse res intelligibiles per se intellectum possibilem moueret. unde videtur Aristoteli. hac necessitate inductus ad ponendum intellectum agentem, quia non consentiret opinioni Plato. de positione dæarum. Sunt tamen & alia quæ per se intelligibilia à actu subsistentia in rerum natura, sicut sunt substantiæ immateriales: sed tamen ad ea cognoscenda intellectus possibilis pertingere non potest, sed aliquo modo in eorum cognitionem deuenit per ea, quæ abstrahit a rebus materialibus & sensibilibus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod intelligere nostrum non potest compleri per intellectum possibilem tantum. Non enim intellectus possibilis potest intelligere nisi moueatur ab intelligibili: quod cum non præexistat in rerum natura, oportet quod fiat per intellectum agentem. verum est autem, quod duæ potentie quæ sunt in una substantia animæ radicate, cooperantur sibi ad inueniendum: sed ista cooperatio quantum ad duo potest intelligi, scilicet quantum ad hoc quod vna potentia impeditur, vel totaliter abstrahitur a suo actu, quando alia potentia intense operatur: sed hoc non est ad propositum. Vel etiam quantum ad hoc quod vna potentia ab alia mouetur, sicut imaginatio a sensu. Et hoc quidem possibile est, quia forma imaginationis & sensus sunt eiusdem generis. vtræque enim sunt indiuiduales. Et ideo formæ, quæ sunt in sensu, possunt imprimere formas, quæ sunt in imaginatione mouendo imaginationem quasi sibi similes. Formæ autem imaginationis in quantum sunt indiuiduales, non possunt causare formas intelligibiles, cum sint vniuersales.

AD 2<sup>um</sup> dicendum, quod ex speciebus receptis in imaginatione a sensu tactus, imaginatio non sufficeret formare formas ad visum pertinentes nisi præexistenter formæ per visum receptæ in thesauro memoria, vel imaginationis reseruatæ. Non enim cæcus natus colorem imaginari potest per quascunque alias species sensibiles.

AD 3<sup>um</sup> dicendum, quod conditio recipientis non potest transferre speciem receptam de vno genere in aliud, potest tamen eodem genere manente variare speciem receptam secundum aliquem modum essendi. Et inde est quod cum species vniuersalis & particularis differant secundum genus, sola cognitio intellectus possibilis non sufficit ad hoc quod species quæ sunt in imaginatione particulares, in eo fiant vniuersales, sed requiritur intellectus agens qui hoc faciat.

AD 4<sup>um</sup> dicendum quod de lumine ut Commen. dicit in 2. de anima est duplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod lumen necessarium est ad videndum, quantum ad hoc quod dat virtutem coloribus ut possint mouere visum quasi color non ex seipso sit visibilis, sed per lumen: sed hoc videretur Aristoteli. remouere cum dicit in 2. de Anima quod color est per se visibilis, quod non esset, si solum ex lumine haberet visibilitatem. Et ideo alii aliter dicunt & melius: quod lumen necessarium est ad videndum in quantum perficit diaphanum faciens illud esse lucidum actu. unde Philosophus dicit in 3. de Anima, quod color est motiuus lucidi secundum actum. nec obstat quod ab eo qui est in tenebris videntur ea quæ sunt in luce, & non e converso. hoc enim accidit ex eo quod oportet illuminari diaphanum: quod circumstat rem visibilem, ut recipiat visibilem speciem, quæ usque ad hoc visibilis est, quousque porrigitur actus luminis illuminantis

D. 197.

D. 197.

Lib. 1. com. 11. circa medio.

com. 67.

Lib. 1. com. 66. & sequenti.

Lib. 1. com. 75. tom. 1. D. 361.

nantis diaphanum: licet de propinquo perfectius illuminet, & a longinquo magis debilitet. Comparatio ergo luminis ad intellectum agentem, non est quantum ad omnia, cum intellectus agens ad hoc sit necessarius, ut faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu. Et hoc significauit Aristoteli. in 3. de anima, cum dixit, quod intellectus agens est quasi lumen quoquo modo.

AD 5<sup>um</sup> dicendum, quod sensibile cum sit quoddam particulare, non imprimit nec in sensum nec in medium specie alterius generis: cum species in medio & in sensu non sit nisi particularis. Intellectus autem possibilis recipit species alterius generis, quam sint in imaginatione, cum intellectus possibilis recipiat species vniuersales, & imaginatio non contineat nisi particulares. Et ideo in intelligibilibus indigemus intellectu agente, non autem in sensibilibus alia potentia actiua: sed omnes potentie sensitiuæ sunt potentie passiuæ.

AD 6<sup>um</sup> dicendum, quod intellectus possibilis factus in actu, non sufficit ad causandam scientiam in nobis: nisi præsupposito intellectu agente. Si enim loquamur de intellectu in actu qui est in ipso addiscite, contingit quod intellectus possibilis alicuius sit in potentia quantum ad aliquid: & quantum ad aliquid in actu, & per quod est in actu potest reduci etiam quantum ad id quod est in potentia in actum: sicut per id quod est actu cognoscens principia sit in actu cognoscens conclusiones, quas prius cognoscebat in potentia: sed tamen actualement cognitionem principiorum habere non potest intellectus possibilis, nisi per intellectum agentem. Cognitio enim principiorum a sensibilibus accipitur, ut dicitur in fine libri posteriorum.

A sensibilibus autem non possunt intelligibilia accipi: nisi per abstractionem intellectus agentis. Et ita patet quod intellectus in actu principiorum non sufficit ad reducendum intellectum possibilem de potentia in actum sine intellectu agente: sed in hac reductio intellectus agens se habet, sicut artifex, & principia demonstrationis sicut instrumenta. Si autem loquamur de intellectu in actu docentis, manifestum est quod docens non causat scientiam in addiscite tamquam interius agens, sed sicut exterius administrans: sicut etiam medicus sanat, sicut exterius administrans: natura autem tamquam interius agens.

AD 7<sup>um</sup> dicendum, quod sicut in rebus naturalibus sunt propria principia actiua in vnoquoque genere, licet Deus sit causa agens prima & communis: ita et requiritur proprium lumen intellectuale in homine: quæuis Deus sit prima lux omnes cõiter illuminans.

AD 8<sup>um</sup> dicendum, quod duorum intellectuum scilicet possibilis & agentis sunt duæ actiones. Nam actus intellectus possibilis, est recipere intelligibilia: actio autem intellectus agentis est abstrahere intelligibilia. Nec tamen sequitur, quod sit duplex intelligere in homine: quia ad vnum intelligere oportet quod utraque istarum actionum concurrat.

AD 9<sup>um</sup> dicendum, quod species intelligibilis eadem comparatur ad intellectum agentem & possibilem: sed ad intellectum possibilem sicut ad recipientem, ad intellectum autem agentem sicut ad facientem huiusmodi species per abstractionem.

ARTICVLVS V.

Utrum intellectus agens sit vnus & separatus.

¶ Vinto queritur, Vtrum intellectus agens si vnus & separatus. Et videtur quod sic: quia Philosophus

phus dicit in 3. de Anima, quod intellectus agens non quædoque intelligit, & quandoque non, nihil autem est tale in nobis. ergo intellectus agens est separatus, & per consequens in omnibus vnus.

¶ 2 Præter. Impossibile est quod aliquid sit simul in potentia & in actu respectu eiusdem: sed intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia, intellectus autem agens est in actu respectu eorum, cum sit intelligibilium specierum actus. Impossibile igitur videtur, quod in eadem substantia animæ radiceretur intellectus possibilis & agens. Et ita cum intellectus possibilis sit in essentia animæ, ut ex prædictis patet, intellectus agens erit separatus. Sed dicendum quod intellectus possibilis est in potentia ad intelligibilia, & intellectus agens actu respectu eorum, secundum aliud & aliud esse.

¶ 3 Sed contra, Intellectus possibilis non est in potentia ad intelligibilia secundum quod habet ea, quia secundum hoc iam est actu per ea. Est igitur in potentia ad species intelligibiles secundum quod sunt in phantasmatibus: sed respectu specierum secundum quod sunt in phantasmatibus intellectus agens est actu: cum faciat ea intelligibilia in actu per abstractionem, ergo intellectus agens est in potentia ad intelligibilia, secundum illud esse secundum quod comparatur in intellectu agens ad ipsa, ut faciens.

¶ 4 Præter. Philosophus in 3. de anima attribuit quædam intellectui agenti, quæ non videntur nisi substantiæ separatae conuenire, dicens, quod hoc solum est perpetuum & incorruptibile & separatum. Est igitur intellectus agens substantia separata, ut videtur.

¶ 5 Præter. Intellectus non dependet ex complexione corporali, cum sit absolutus ab organo corporali: sed facultas intelligendi in nobis variatur secundum complexiones diuersas. Non igitur ista facultas nobis competit per istum intellectum, qui sit in nobis: & ita videtur quod intellectus agens sit separatus.

¶ 6 Præter. Ad actionem aliquam non requiritur, nisi agens & patiens. si igitur intellectus possibilis qui se habet ut patiens in intelligendo, est aliquid substantiæ nostre, ut prius monstratum est, & intellectus agens est aliquid animæ nostre, videtur quod in nobis sufficienter habeamus, unde intelligere possimus. Nihil ergo aliud est nobis necessarium ad intelligendum, quod tamen patet esse falsum. Indigemus enim sensibus ex quibus experimeta accipimus ad sciendum. unde qui caret vno sensu scilicet visu, caret vna scientia, scilicet colorum. Indigemus etiam ad intelligendum doctrina, quæ sit per Deum, & vterius illuminatio ne quæ sit per Deum, secundum quod dicitur Ioannis 1. Erat lux vera &c.

¶ 7 Præter. Intellectus agens comparatur ad intelligibilia, sicut lumen ad visibilia, ut patet in 3. de anima: sed vna lux separata scilicet solis sufficit ad faciendum omnia visibilia actu. ergo ad faciendum omnia intelligibilia actu sufficit vna lux separata. Et sic nulla necessitas est, ponere intellectum agentem in nobis.

¶ 8 Præter. Intellectus agens assimilatur arti, ut patet in 3. de anima: sed ars est principium separatum ab artificiat. ergo & intellectus agens est principium separatum.

¶ 9 Præter. Perfectio cuiuslibet naturæ est, ut simuletur suo agenti. Tunc enim generatum perfectum est quando ad similitudinem generantis pertingit, & artificiatum quando consequitur ad similitudinem formæ quæ est in artifice. Si igitur intellectus agens est aliquid animæ nostre, vltima perfectio, & beatitudo animæ nostre

Lib. 3. com. 16. tom. 2.

art. 1. & 2. huius, quæ & 3.

Li. 3. com. 19. 20. 10. 2.

art. 3. huius quæst.

Lib. 3. com. 18. tom. 2.

Li. 3. com. 17. 18. tom. 2.

nostrae est in aliquo quod est in ipsa: quod patet esse falsum. Sic enim animae seipsa esset fruendum. non ergo intellectus agens est aliquid in nobis.

Lib. 3. com. 19. tom. 2.

¶ 1o Præter. Agens est honorabilis patiente: ut dicitur in 3. de Anima. Si ergo intellectus possibilis est aliquo modo separatus, intellectus agens erit magis separatus. Quod non potest esse, ut videtur, nisi omnino extra substantiam animae ponatur.

Lib. 3. co. 17. tom. 2.

SECONTRA est, quod dicitur in 3. de anima, quod sicut in omni natura est aliquid, hoc quidem est materia, aliud autem quod est factiuum, ita necesse est in anima esse has differentias, ad quorum unum pertinet intellectus possibilis, ad alterum intellectus agens: uterque ergo intellectus, possibilis scilicet & agens est aliquid in anima.

¶ 2 Præter. Operatio intellectus agentis est abstrahere species intelligibiles a phantasmatis. Quod quidem semper in nobis accidit. Nō autem esset ratio quare hæc abstractio quæ fieret & quandoque nō fieret, ut videtur, si intellectus agens esset substantia separata. nō est ergo intellectus agens substantia separata.

RESPON. Dicendum, quod intellectum agentem esse unum & separatum plus videtur rationis habere, quam si hoc de intellectu possibili ponatur. Est enim intellectus possibilis, secundum quem sumus intelligentes, quandoque quidem in potentia, quandoque autem in actu. Intellectus autem agens est, qui facit nos intelligentes actu. Agens autem inuenitur separatum ab his, quæ reducitur in actu: sed id, per quod aliquid est in potentia, omnino videtur esse intrinsecum rei. Et ideo plures posuerunt intellectum agentem esse substantiam separatam, intellectum autem possibilem esse aliquid animæ nostræ. Et hunc intellectum agentem posuerunt esse quandam substantiam separatam, quam intelligentiam nominant: quæ ita se habet ad animas nostras, & ad totam spheram actiuorum & passiuorum, sicut se habent substantiæ superiores. separata, quas intelligentias dicunt, ad animas caelestium corporum, quæ animata ponunt, & ad ipsa caelestia corpora: ut sicut superiora corpora a prædictis substantiis separatis recipiunt motum, animæ vero caelestium corporum intelligibilem perfectionem, ita hæc omnia inferiora corpora ab intellectu agente separato recipiunt formas & proprios motus: animæ vero nostræ recipiunt ab eo intelligibiles perfectiones. Sed quia, fides Catholica Deum & non aliquam substantiam separatam in natura, & animabus nostris operam ponit, ideo quidam Catholici posuerunt, quod intellectus agens sit ipse Deus, qui est lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Sed hæc positio si quis diligenter consideret, nō videtur esse conueniens. Comparantur enim substantiæ superiores ad animas nostras, sicut corpora caelestia ad inferiora corpora. Sicut enim virtutes superiorum corporum sunt quædam principia actiua vniuersalia respectu inferiorum corporum, ita virtus diuina, & virtutes aliarum substantiarum secundarum, si qua influantia ex eis fiat in nos, comparantur ad animas nostras sicut principia actiua vniuersalia. Videmus autem quod præter principia actiua vniuersalia, quæ sunt caelestium corporum, oportet esse principia actiua particularia, quæ sunt virtutes inferiorum corporum determinate ad proprias operationes huius vel illius rei. & hoc præcipue requiritur in animalibus perfectis. Inueniuntur enim quædam animalia imperfecta, ad quorum productionem sufficit virtus

caelestis corporis, sicut patet de animalibus generatis ex putrefactione: sed ad generationem animalium perfectorum præter virtutem caelestem requiritur etiam virtus particularis, quæ est in femine. Cum igitur id, quod est perfectissimum in omnibus corporibus inferioribus, sit intellectualis operatio, præter principia actiua vniuersalia, quæ sunt virtus Dei illuminatis, vel cuiuscunque alterius substantiæ separata, requiritur in nobis principium actiuum proprium, per quod efficiamur intelligibiles in actu, & hoc est intellectus agens. Considerandum etiam est, quod si intellectus agens ponatur aliqua substantia separata præter Deum, sequitur aliquid fidei nostræ repugnans: ut scilicet vltima perfectio nostræ & felicitas sit in coniunctione aliqui animæ nostræ, non ad Deum, ut doctrina Evangelica tradit dicens, Hæc est vita æterna, ut cognoscatur Deum verum, sed in coniunctione ad aliquam aliam substantiam separatam. Manifestum est enim quod vltima beatitudo, siue felicitas hominis consistit in sua nobilissima operatione, quæ est intelligere, cuius vltimam perfectionem oportet esse per hoc, quod intellectus noster suo actiuo principio coniungitur. Tunc enim unum quodque passiuum maxime perfectum est, quando pertingit ad proprium actiuum, causa quod est ei perfectionis. Et ideo ponentes intellectum agentem esse substantiam a materia separatam, dicunt quod vltima felicitas hominis est in hoc, quod possit intelligere intellectum agentem. Vltimus autem si diligenter consideremus inueniemus eadem ratione impossibile esse, intellectum agentem substantiam separatam esse, quæ ratione & de intellectu possibili hoc supra ostensum est. Sicut enim operatio intellectus possibilis est, recipere intelligibilia, ita propria operatio intellectus agentis est abstrahere ea: sic enim ea facit intelligibilia actu: vtramque autem harum operationum experimus in nobis ipsis. Nam & nos intelligibilia recipimus, & abstrahimus ea. oportet autem in vnoquoque operante esse aliquod formale principium, quo formaliter operetur: non enim potest aliquid formaliter operari per id quod est secū dum esse separatam ab ipso: sed & si id quod est separatam est principium motiuum ad operandum, nihilo minus oportet esse aliquod intrinsecum, quo formaliter operetur, siue illud sit forma, siue qualicumque impressio. Oportet igitur esse in nobis aliquod principium formale, quo recipiamus intelligibilia, & aliud quo abstrahamus ea. Et huiusmodi principia nominantur intellectus possibilis & agens. Vterque igitur eorum est aliquid in nobis: non autem sufficit ad hoc quod actio intellectus agentis, quæ est abstrahere intelligibilia, conueniat nobis per ipsa phantasmata, quæ sunt in nobis illustrata ab ipso intellectu agente. vnum quodque enim artificiatum consequitur actionem artificis, cum tamen intellectus agens comparetur ad phantasmata illustrata, sicut ad artificata: non est autem difficile considerare qualiter in eadem substantia, animæ vtrumque possit inueniri, scilicet intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, & intellectus agens, qui facit ea intelligibilia in actu: nō enim est impossibile aliquid esse in potentia respectu alicuius & in actu respectu eiusdem secundum diuersa. Si ergo consideremus ipsa phantasmata respectu ad animam humanam, inueniuntur quantum ad aliquid esse in potentia, scilicet in quantum non sunt ab indiuiduantibus conditionibus abstracta, abstrahibilia tamē, quantum vero ad aliquid inueniuntur esse in actu respectu animæ, in quantum scilicet sunt similitudines determinatarum rerum. Est ergo in anima nostra inueniri potentialitatem respectu phantasmatum, secundum quod sunt representatiua determinatarum rerum, & hoc pertinet ad intellectum possibilem, qui quantum est de se est in potentia ad omnia intelligibilia, sed determinatur ad hoc vel ad aliud per species a phantasmatis abstractas. Est etiam in anima inueniri quandam virtutem actiuam immaterialem, quæ ipsa phantasmata a materialibus conditionibus abstrahit. Et hoc pertinet ad intellectum agentem, ut intellectus sit agens quasi quædam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo, vnde Philosophus dicit, quod intellectus agens est ut habitus quidam, & lumen. Et in Psal. 4. dicitur. Signatum est super nos lumen vultus tui Domine. & huiusmodi simile quodammodo apparet in animalibus videlicet de nocte, quorum pupillæ sunt in potentia ad omnes colores, in quantum nullum colorem habent determinatum in actu, sed per quandam lucem insitam faciunt quodammodo colores visibiles actu. Quidam vero crediderunt intellectum agentem non esse aliud quam habitum principiorum indemonstrabilium in nobis. Sed hoc esse non potest. quia etiam ipsa principia indemonstrabilia cognoscimus abstrahendo a singularibus, ut docet Philosophus in 1. Post. vnde oportet præexistere intellectum agentem habitui principiorum, sicut causam ipsius. Ipsa vero principia comparantur ad intellectum agentem ut instrumenta quædam eius, quia per ea facit alia intelligibilia actu.

artic. 10. & 3. huiusmodi quæst.

3. de anima co. 10. tom. 2.

Lib. 3. com. 96. & 2. 23. tom. 2.

In cat. art.

3. de anima co. 10. tom. 2.

In isto articulo solus ad 1.

terminatarum rerum. Est ergo in anima nostra inueniri potentialitatem respectu phantasmatum, secundum quod sunt representatiua determinatarum rerum, & hoc pertinet ad intellectum possibilem, qui quantum est de se est in potentia ad omnia intelligibilia, sed determinatur ad hoc vel ad aliud per species a phantasmatis abstractas. Est etiam in anima inueniri quandam virtutem actiuam immaterialem, quæ ipsa phantasmata a materialibus conditionibus abstrahit. Et hoc pertinet ad intellectum agentem, ut intellectus sit agens quasi quædam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo, vnde Philosophus dicit, quod intellectus agens est ut habitus quidam, & lumen. Et in Psal. 4. dicitur. Signatum est super nos lumen vultus tui Domine. & huiusmodi simile quodammodo apparet in animalibus videlicet de nocte, quorum pupillæ sunt in potentia ad omnes colores, in quantum nullum colorem habent determinatum in actu, sed per quandam lucem insitam faciunt quodammodo colores visibiles actu. Quidam vero crediderunt intellectum agentem non esse aliud quam habitum principiorum indemonstrabilium in nobis. Sed hoc esse non potest. quia etiam ipsa principia indemonstrabilia cognoscimus abstrahendo a singularibus, ut docet Philosophus in 1. Post. vnde oportet præexistere intellectum agentem habitui principiorum, sicut causam ipsius. Ipsa vero principia comparantur ad intellectum agentem ut instrumenta quædam eius, quia per ea facit alia intelligibilia actu.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod verbum illud Philosophi, Nō aliquando intelligit, aliquando vero nō intelligit, nō intelligitur, de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Nam postquam Aristoteles determinauit de intellectu possibili & agente, necessarium fuit ut determinaret de intellectu in actu, cuius primo differentiam ostendit ad intellectum possibilem, nam intellectus possibilis & res quæ intelligitur non sunt idem. Sed intellectus siue scientia in actu est idem rei scite in actu, sicut & de sensu idem dixerat, quod sensus & sensibile in potentia differunt, sed sensus & sensibile in actu sunt vnum & idem. Iterum ostendit ordinem intellectus possibilis ad intellectum in actu, quia in vno & eodem prius est intellectus in potentia, quam in actu, non tamen simpliciter, sicut & multoties consuevit hoc dicere de his, quæ exeunt de potentia in actum. Et postea subdit verbum inductum, in quo ostendit differentiam inter intellectum possibilem, & inter intellectum in actu, quia intellectus possibilis quandoque intelligit, & quandoque non, quod non potest dici de intellectu in actu. Et similem differentiam ostendit in 3. Physicorum inter causas in potentia & causas in actu.

AD 2<sup>um</sup> dicendum, quod substantia animæ est in potentia & in actu respectu eorundem phantasmatum, sed non secundum idem, ut supra expositum est.

AD 3<sup>um</sup> dicendum, quod intellectus possibilis est in potentia respectu intelligibilium secundum esse quod habent in phantasmatis. Et secundum illud idem intellectus agens est actus respectu eorum: tamē alia & alia ratione, ut ostensum est.

AD 4<sup>um</sup> dicendum, quod verba illa Philosophi: Hoc solum est separatum & immortale & perpetuum, non possunt intelligi de intellectu agente, nam & supra dixerat quod intellectus possibilis est separatus. oportet autem quod intelligatur de intellectu in actu secundum contextum superiorum verborum, ut supra dicitur.

Ad 5<sup>um</sup> dicendum, quod diuersitas complexionum causat facultatem intelligendi, vel meliorem vel minus bonam, ratione potentiarum a quibus abstrahit intellectus, quæ sunt potentia vtentes organis corporalibus: sicut imaginatio, memoria, & huiusmodi.

Ad 6<sup>um</sup> dicendum, quod licet in anima nostra sit intellectus agens & possibilis, tamē requiritur aliquid extrinsecum ad hoc quod intelligere possimus. Et primo quidem, requiruntur phantasmata a sensibilibus accepta, per quæ representantur intellectui rerum determinatarum similitudines, nam intellectus agens non est talis actus, in quo omnium rerum species determinatæ accipi possint ad cognoscendum, sicut nec lumen determinare potest visum ad species determinatas colorum, nisi adsint colores determinantes visum. Vltimus autem cum posuerimus intellectum agentem esse quandam virtutem participatam in animabus nostris, velut lumen quoddam, necesse est ponere aliam causam exteriorē a qua illud lumen participatur. Et hanc dicimus Deum; qui interius docet in quantum huiusmodi lumen animæ insundit, & supra huiusmodi lumen naturale addit pro suo beneficio copiosius lumen ad cognoscendum ea ad que naturalis ratio attingere non potest: sicut est lumen si dei, & lumen prophetiæ.

AD 7<sup>um</sup> dicendum, quod colores mouentes visum sunt extra animam: sed phantasmata que mouent intellectum possibilem sunt nobis intrinseca. Et ideo licet lux solis exterior sufficiat ad faciendum colores visibiles actu, ad faciendum tamen phantasmata intelligibilia esse actu requiritur lux interior, quæ est lux intellectus agentis. Et præterea, pars intellectiua animæ est perfectior quam sensitua, vnde necessarium est quod magis ei adsint sufficientia principia ad propriam operationem, propter quod & secundum intellectiua partem inuenimur & recipere intelligibilia, & abstrahere ea, quasi in nobis existente secundum intellectum virtute actiua & passiuam: quod circa sensum non accidit.

AD 8<sup>um</sup> dicendum, quod licet sit similitudo quædam intellectus agentis ad artem, non oportet huiusmodi similitudinem quantum ad omnia extendi.

AD 9<sup>um</sup> dicendum, quod intellectus agens non sufficit per se ad reducendum intellectum possibilem perfecte in actum, cum non sint in eo determinatæ rationes omnium rerum, ut dictum est. Et ideo requiritur ad vltimam perfectionem intellectus possibilis: quod vniatur aliquo modo illi agenti in quo sunt rationes omnium rerum, scilicet deo.

AD 10<sup>um</sup> dicendum, quod intellectus agens nobilior est possibilis, sicut virtus actiua nobilior quam passiuam, & magis separatus secundum quod magis a similitudine materiæ recedit, non tamen ita quod sit substantia separata.

ARTICVLVS VI.

Utrum anima composita sit ex materia & forma.

SEXTO queritur, Utrum anima sit composita ex materia & forma. Et videtur quod sic. Dicit enim Boetius in libro de Trinitate. Forma simplex subiectum esse non potest: sed anima est subiectum scientiarum, scilicet

ante medium lib. de trinitate



In lib. An omne quod est, bonū sit inter principium & medium.

get & ultimum, ergo non est forma simplex, ergo est composita ex materia & forma.

¶ 2 Præt. Boetius dicit in libro de Hebdoma. Id quod est, participare aliquid potest: ipsum vero esse nihil participat, & pari ratione subiecta participant, nō autem formæ: sicut album potest aliquid participare præter albedinem, non autem albedo. Sed anima aliquid participat: ea scilicet quibus informatur, anima ergo non est forma tantum. Est ergo composita ex materia & forma.

¶ 3 Præt. Si anima est forma tantum, & est in potentia ad aliquid, maxime videtur quod ipsum esse sit actus eius, non enim ipsa est suum esse: sed vnus simplicis potentia simplicissimus erit actus, non ergo poterit esse subiectum alterius nisi ipsius esse. Manifestum est autem quod est aliorū subiectū. Nō est ergo substantia simplex, sed composita ex materia & forma.

¶ 4 Præt. Accidentia formæ sunt consequentia totam speciem. Accidentia vero materialia, sunt consequentia indiuiduum hoc vel illud. Nam forma est principium speciei, materia vero est principium indiuiduationis. Si ergo anima sit forma tantum, omnia eius accidentia erunt consequentia totam speciem. hoc autem patet esse falsum. Nam Musicum & Grammaticum & huiusmodi non consequuntur totā speciem. Anima ergo non est forma tantum, sed composita ex materia & forma.

¶ 5 Præt. Forma est principium actionis, materia vero principium patiendi. In quocumque ergo est actio & passio, ibi est compositio formæ & materia: sed in ipsa anima est actio & passio. Nam operatio intellectus possibilis est in patiendo: propter quod dicit Philosophus quod intelligere est quoddam pati. Operatio autem intellectus agentis est in agendo. Facit enim intelligibilia in potentia, intelligibilia in actu, vt dicitur in tercio de Anima, ergo in anima est compositio formæ & materia.

de anima 20. 12. 10. 2.

lib. 3. c. 6. 16. 15. 4. 10. 2.

¶ 6 Præt. In quocumque inueniuntur proprietates materiae, illud oportet esse ex materia compositum: sed in anima inueniuntur proprietates materiae, scilicet esse in potentia, recipere, subiacere, & alia huiusmodi. ergo anima est composita ex materia & forma.

lib. 1. c. 43. 20. 2.

lib. 2. c. 10. 20. 5.

¶ 7 Præt. Agentium & patientium oportet esse materiam communem, vt patet in 1. de Genera. Quicquid ergo pati potest ab aliquo materiali, habet in se materiam. Sed anima habet pati ab aliquo materiali, scilicet ab igne inferni, qui est ignis corporeus, vt Aug. p. bat. 2. 1. de Ciui. Dei. ergo anima in se materiam habet.

lib. 7. c. 26. 27. 1. 2. 10. 3.

¶ 8 Præt. Actio agentis non terminatur ad formam tantum, sed ad compositum ex materia & forma, vt probatur in 7. Metaph. sed actio agentis, scilicet Dei terminatur ad animam, ergo anima est composita ex materia & forma.

lib. 8. c. 16. 20. 3.

¶ 9 Præt. Illud quod est forma tantum, est ens & vnū, & non indiget aliquo quod faciat ipsum ens & vnū: vt dicit Philosophus in 8. Metaph. Sed anima indiget aliquo, quod faciat ipsam entem & vnā, scilicet Deo creatore, ergo anima non est forma tantum.

¶ 10 Præt. Agens ad hoc necessarium est, vt reducat aliquid de potentia in actum: sed reduci de potentia in actum competit solum illis in quibus est materia & forma. Si igitur anima non sit composita ex materia & forma, nō indiget causa agente, quod patet esse falsum.

¶ 11 Præt. Alexander dicit in lib. de intellectu, quod anima habet intellectum idealem. Ille autem dicitur prima materia, ergo in anima est aliquid de prima materia.

¶ 12 Præt. Omne quod est, vel est actus purus, vel po-

tentia pura, vel compositum ex potentia & actu: sed anima non est actus purus, quia hoc solum Dei est, nec est potentia pura, quia sic non differret a prima materia, ergo est composita ex potentia pura & actu, ergo non est forma tantum, cum forma sit actus.

¶ 13 Præt. Omne quod indiuiduatur, indiuiduatur ex materia: sed anima non indiuiduatur ex materia in qua est, scilicet ex corpore, quia perempto corpore cessaret eius indiuiduatio, ergo indiuiduatur ex materia ex qua, habet ergo materiam partem sui.

¶ 14 Præt. Agentis & patientis oportet esse aliquid commune, vt patet in 1. de Genera. Sed anima patitur a sensibilibus quæ sunt materialia, nec est dicere quod in homine sit alia substantia animæ sensibilis & intellectualis, ergo anima habet aliquid commune cum materialibus. Et ita videtur quod in se materiam habet.

¶ 15 Præt. Cum anima non sit simplicior quam angelus, oportet quod sit in genere quasi speciei, hoc enim angelo conuenit: sed omne quod est in genere sicut speciei, uidetur esse compositum ex materia & forma. Nam genus se habet vt materia, differentia autem vt forma, ergo anima est composita ex materia & forma.

¶ 16 Præt. Forma communis diuersificatur in multos, per diuisionem materiae: sed intellectualitas est quædam forma communis, nō solum animabus, sed etiam angelis, ergo oportet quod etiam in angelis & in animabus sit aliqua materia, per cuius diuisionem huiusmodi forma distribuitur in multos.

¶ 17 Præt. Omne quod mouetur habet materiam: sed anima mouetur, per hoc enim ostendit August. quod anima non est diuina natura, quia est mutationi subiecta. Anima ergo est composita ex materia & forma.

SED CONTRA, Omne compositum ex materia & forma habet formam, si igitur anima est composita ex materia & forma, anima habet formam: sed anima est forma, ergo forma habet formam, quod videtur impossibile, quia sic esset ire in infinitum.

RESPON. Dicendum, quod circa hanc questionem diuersimode aliqui opinantur. Quidam dicunt, quod anima & omnino omnis substantia præter Deum est composita ex materia & forma. Cuius quidem positionis primus auctor inuenitur Auicbron auctor libri fontis vitæ. Huius autem ratio est, quæ etiam in obiectis deest tacta, quod oportet, in quocumque inueniuntur proprietates materiae inueniri materiam. Vnde, cum in anima inueniantur proprietates materiae, quæ sunt, recipere, subiacere, esse in potentia, & alia huiusmodi, arbitratur esse necessarium quod in anima sit materia. Sed hæc ratio friuola est, & positio impossibilis, debilitas autem huius rationis apparet ex hoc, quod recipere & subiacere, & alia huiusmodi, nō sunt eadem ratione conueniunt animæ & materie primæ.

Nā materia prima recipit aliquid cum transmutatione & motu. Et quia omnis transmutatio & motus reducit ad motum localem, sicut ad primum & ceterum, ut probatur in 8. Phy. relinquuntur quod materia in illis tantum inuenitur, in quibus est potentia ad vbi huiusmodi autem sunt solum corporalia, quæ loco circumscribuntur, vnde materia non inuenitur nisi in rebus corporalibus, sicut quod Philosophi de materia sunt locuti, nisi aliquis materiam sumere velit æquiuoce. Anima autem non recipit cum motu & transmutatione, immo per separationem a motu & a rebus mobilibus, sicut quod dicitur in 7. Phys. quod in quiescendo sit anima sciens & prudens, vnde etiam Philosophus dicit 3. de Anima, quod intelligere dicitur pati alio modo quam sit in re-

lib. 1. c. 10. 2.

in libro de anima 20. 12. 10. 2.

in argu.

lib. 7. c. 26. 27. 1. 2. 10. 3.

lib. 3. c. 6. 16. 15. 4. 10. 2.

Idē prima p. 47. ar. 5 & 1. scri. di. 8. q. 5. ar. 2. & 2. scrip. di. 17. q. 1. ar. 2. & de spiri. qu. 1. lib. 8. c. 6. 15. & 16. 10. 3.

in rebus corporalibus passio. Si quis ergo concludere velit animam esse ex materia compositam per hoc quod recipit vel patitur manifeste ex æquiuocatione decipitur. Sic ergo manifestū est, rationem prædictam esse friuolam. Quod etiam positio sit impossibilis, multipliciter manifestum esse potest. Primo quidem quia forma materiae adueniens constituit speciem. Si ergo anima sit ex materia & forma composita, ex ipsa vnione formæ ad materiam animæ, constitueret quædam species in rerum natura, quod autem per se habet speciem, non vnitur alteri ad speciem constitutionem, nisi alterum ipsum corrumpatur aliquo modo, sicut elementa vniantur ad componendam speciem misti. Non igitur anima vniretur corpori ad constituendam humanam speciem, sed tota species humana consisteret in anima, quod patet esse falsum: quia si corpus non pertineret ad speciem hominis, accidentaliter animæ adueniret. Non autem potest dici quod in hoc nec manus est composita ex materia & forma, quia non habet completam speciem, sed est pars speciei: manifestū est enim quod materia manus non seorsum sua forma perficitur, sed vna forma est quæ simul perficit materiam totius corporis, & omnium partium eius, quod non posset dici de anima, si esset ex materia & forma composita. Nam prius oporteret materiam animæ ordine nature perfici per suam formam, & postmodum corpus perfici per animam: nisi forte quis diceret quod materia animæ esset aliqua pars materiae corporalis, quod est omnino absurdū. Item positio prima ostenditur impossibilis ex hoc, quod in omni composito ex materia & forma, materia se habet vt recipiens esse, non autem vt quo aliquid est, hoc enim proprium est forme, si ergo anima sit composita ex materia & forma, impossibile est quod anima se tota sit principium formale essendi corpori, non igitur anima erit forma corporis, sed aliquid animæ. Quicquid autem est illud, quod est forma huius corporis, est anima. Nō igitur illud, quod ponebatur compositū ex materia & forma, est anima, sed solum forma eius. Apparet etiam hoc esse impossibile alia ratione. Si enim anima est composita ex materia & forma & iterum corpus, vtrumque eorum habebit se se suam vnitatem. Et ita necessarium erit ponere aliquid tertium, quo vniantur anima corpori. Et hoc quidam sequentes prædictam positionem concedunt. Dicunt enim animam vniri corpori mediante luce, vegetabile quidem mediante luce cæli sideris, sensibile vero mediante luce cæli crystallini. Rationale vero mediante luce cæli empyrei, quæ omnino fabulosa sunt. Oportet enim immediate animam vniri corpori, sicut actum potentia, sicut patet in 8. Met. vnde manifestū sit quod anima nō potest esse composita ex materia & forma: nō tamē excluditur quin in anima sit actus & potentia. Nam potentia & actus non solum in rebus mobilibus, sed et in immutabilibus inueniuntur & sunt cetera, sicut dicit Philosophus in 8. Metaphys. cum materia non sit in rebus immobilibus. Quomodo autem in anima actus & potentia inueniantur, sic considerandum est ex materialibus ad immaterialia procedendo. In substantiis enim ex materia & forma compositis tria inuenimus, scilicet materiam & formam & ipsum esse. Cuius quidem principium est forma. Nā materia ex hoc recipit formam, participat esse. Sic igitur esse consequitur ipsam formam. Nec tamen forma est suum esse, cum sit eius principium. Et licet materia non pertingat ad esse nisi per formam, forma tamen in quantum est forma, non indiget materia ad sui esse, cum ipsam formam conse-

quatur esse, sed indiget materia, cum sit talis forma, quæ per se non subsistit, nihil ergo prohibet esse aliquam formam a materia separatam, quæ habeat esse, & esse sit in huiusmodi forma. Ipsa enim essentia formæ comparatur ad esse, sicut potentia ad propriū actū. Et ita in formis per se subsistentibus inuenitur & potentia & actus, in quantum ipsum esse est actus formæ subsistentis, quæ non est suum esse. Si autem aliqua res sit quæ sit suum esse, quod proprium Dei est, non est ibi potentia & actus, sed actus purus. Et hinc est quod Boetius dicit in lib. de Hebdomadibus, quod in aliis quæ sunt post Deum differret esse & quod est, vel sicut quidam dicunt quod est & quo est. Nā ipsum esse est quo aliquid est, sicut cursus est quo aliquid currit. Cum igitur anima sit quædam forma per se subsistens, potest esse in ea compositio actus & potentia, id est esse & quod est: non autem compositio materiae & formæ.

In lib. An omne quod est bonū sit per totum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Boetius loquitur ibi de forma quæ est omnino simplex, scilicet de diuina essentia, in qua cum nihil sit de potentia, sed sit actus purus, omnino subiectum esse non potest. Alia autem formæ simplices, & si sint subsistentes, vt angelus & anima, possunt tamen esse subiecta secundum quod habent aliquid de potentia, ex qua competit eis, vt aliquid recipere possint.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod ipsum esse est actus vltimus qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat, vnde si sit aliquid quod sit ipsum esse subsistens, sicut de Deo dicimus, nihil participare dicimus: non autem est similis ratio de aliis formis subsistentibus, quas necesse est participare ipsum esse, & comparari ad ipsum, vt potentiam ad actum. Et ita cum sint quodammodo in potentia, possunt aliquid aliud participare.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod forma aliqua non solum comparatur ad ipsum esse, vt potentia ad actum, sed etiam nihil prohibet vnam formam comparari ad aliam, vt potentia ad actum, sicut dyaphanum ad lumen, et humorem ad calorem, vnde si dyaphaneitas esset forma separata per se subsistens, nō solum esset susceptiua ipsius, sed etiam luminis. Et similiter nihil prohibet formas subsistentes quæ sunt angeli & animæ, nō solum esse susceptiuas ipsius esse, sed etiam aliarum perfectionum. Sed tamen quanto huiusmodi formæ subsistentes perfectiores fuerint, tanto paucioribus participant ad sui perfectionem, vt pote in essentia suæ nature plus perfectionis habentes.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod licet animæ humanæ sint formæ tantum, sunt tamen formæ indiuiduæ in corporibus, & multiplicata numero secundum multiplicationem corporum, vnde nihil prohibet quin aliqua accidentia consequantur eas secundum quod sunt indiuiduæ, quæ non consequuntur totam speciem.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod passio quæ est in anima, quæ attribuitur intellectui possibili, non est de genere passionum quæ attribuntur materiae, sed æquiuoce dicitur passio vtrouique, vt patet per Philosophum in 3. de anima, cum passio intellectus possibilis consistat in receptione, secundum quod recipit aliquid immaterialiter. Et similiter actio intellectus agentis, nō est eiusdem modi cum actione formarum naturalium. Nam actio intellectus agentis consistit in abstractione a materia, actio vero agentium naturalium in imprimendo formas in materia. vnde ex huiusmodi actione & passione quæ inuenitur in anima, non sequitur quod anima sit composita ex materia & forma.

lib. 3. c. 6. 7. & 28. 10. 2.

AD

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, q<sup>d</sup> recipere & subiici, & alia hu-  
iustmodi alio modo animae continentur quam mate-  
riae primae, unde non sequitur q<sup>d</sup> proprietates mate-  
riae in anima inueniantur.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod licet ignis inferni a quo ani-  
ma patitur sit materialis & corporalis, non tamen ani-  
ma patitur ab ipso materialiter, per modum scilicet  
corporum materialium: sed patitur ab eo afflictio-  
nem spirituales, secundum quod est instrumentum  
diuinae iustitiae iudicantis.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, q<sup>d</sup> actio generantis terminatur  
ad compositum ex materia & forma, quia generans na-  
turale non nisi ex materia generat: actio vero creatis  
non est ex materia, unde non oportet q<sup>d</sup> actio creatis  
terminetur ad compositum ex materia & forma.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, q<sup>d</sup> ea quae sunt formae subsisten-  
tes, ad hoc quod sint vnum & ens non requirunt cau-  
sam formalem, quia ipsae sunt formae: habent tamen  
causam exterioriorem agentem quae dat eis esse.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, q<sup>d</sup> agens per se in actu non  
reducit aliquid de potentia in actum, sed facit esse actu,  
quod secundum naturam est in potentia ad esse. Et hu-  
iustmodi agens est creans.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, q<sup>d</sup> intellectus ilealis .i. mate-  
rialis, nominatur a quibusdam intellectus possibilis,  
non quia sit forma materialis: sed quia habet similitu-  
dinem cum materia, in quantum est in potentia ad for-  
mas intelligibiles, sicut materia ad formas sensibiles.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, q<sup>d</sup> licet anima non sit actus purus  
nec potentia pura: non tamen sequitur quod sit composita  
ex materia & forma, vt ex dictis manifestum est.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, q<sup>d</sup> anima non indiuiduatur per  
materiam ex qua fit, sed secundum habitudinem ad  
materiam in qua est, quod qualiter possit esse in qua-  
sitionibus praecedentibus manifestum est.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, q<sup>d</sup> anima sensitiua non patitur a  
sensibilibus, sed coniunctum. sentire. n. quod est pati  
quoddam non est animae tantum, sed organi animati.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, q<sup>d</sup> anima non est in genere pro-  
prie quasi species: sed quasi pars speciei humanae, unde  
non sequitur q<sup>d</sup> sit ex materia & forma composita.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod intelligibilitas non con-  
uenit multis, sicut vna forma speciei distribuitur mul-  
tis secundum diuisionem materiae cum sit forma spiritualis  
& immaterialis: sed magis diuersificatur secundum diuersi-  
tatem formarum, siue sint formae differentes speciei,  
sicut homo & angelus, siue sint differentes numero  
solo, sicut animae diuersorum hominum.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, q<sup>d</sup> anima & angeli dicuntur spi-  
ritus mutabiles, prout possunt mutari secundum ele-  
ctionem, quae quidem mutatio est de operatione in  
operationem: ad quam mutationem non requiritur  
materia: sed ad mutationes naturales quae sunt de for-  
ma ad formam, vel de loco ad locum.

ARTICVLVS VII.

Utrum Angelus & anima differant specie.

Septimo queritur, Utrum angelus & anima diffe-  
rant specie. Et videtur quod non: Quorum enim ca-  
dem est operatio propria & naturalis, illa sunt ead-  
dem secundum speciem: quia per operationem natura  
rei cognoscitur, sed anima & angelus est eadem opera-  
tio propria & naturalis, scilicet intelligere: ergo ani-  
ma & angelus sunt eadem speciei. Sed dicebatur q<sup>d</sup> in

Intelligere animae est cum discursu, intelligere vero an-  
geli est sine discursu. Et sic non est eadem operatio se-  
cundum speciem animae & angeli.

¶ 2 Sed contra, diuersarum operationum secundum speciem non  
est eadem potentia. Sed nos per eandem potentiam, si  
per intellectum possibilem intelligimus quaedam sine  
discursu scilicet prima principia, quaedam vero cum  
discursu, scilicet conclusiones, ergo intelligere cum discursu  
& sine discursu non diuersificant speciem.

¶ 3 Praet. Intelligere cum discursu & sine discursu vi-  
dentur differre, sicut esse in motu & esse in quiete, na  
discursus est quidam motus intellectus de vno ad aliud:  
sed esse in motu & quiete non diuersificant speciem.

Nam motus reducitur ad illud genus in quo est  
terminus motus, vt dicit Com. in 3. Phy. vnde & Phi-  
l. ibidē dicit quod tot sunt species motus, quot & spe-  
cies entis sunt, scilicet terminantis motu, ergo nec intelli-  
gere cum discursu & sine discursu differunt secundum speciem.

¶ 4 Praet. Sicut angeli intelligunt res in verbo, ita & ani-  
mae beatorum. Sed cognitio quae est in verbo est sine di-  
scursu. Vnde Aug. dicit. 15. de Tri. q<sup>d</sup> in patria non erunt  
cogitationes volubiles. Non ergo differunt anima ab an-  
gelo per intelligere cum discursu, & sine discursu.

¶ 5 Praet. Oes angeli non conueniunt in specie, vt a mul-  
tis ponitur, & tamen omnes angeli intelligunt sine discursu.  
Non ergo intelligere cum discursu & sine discursu faci-  
t diuersitatem speciei in substantiis intellectualibus. sed  
dicendum, q<sup>d</sup> etiam angelorum alii perfectius alii intelligunt.

¶ 6 Sed contra, magis & minus non diuersificant spe-  
ciem, sed intelligere perfectius & minus perfecte non  
differunt nisi per magis & minus, ergo angeli non dif-  
ferunt secundum speciem per hoc, quod magis perfe-  
cte vel minus perfecte intelligunt.

¶ 7 Praet. Omnes animae humanae sunt eiusdem speciei,  
non tamen omnes aequaliter intelligunt. Non ergo est dif-  
ferentia speciei in substantiis intellectualibus per hoc,  
quod est perfectius aut minus perfecte intelligere.

¶ 8 Praet. Anima humana dicitur intelligere discurrendo,  
& per hoc quod intelligit causam per effectum, &  
e contrario. Sed hoc etiam contingit angelis, dicitur  
enim in libro de Causis quod intelligentia intelligit  
quod est supra se, quia est causatum ab ea, & intelligit  
quod est sub se, quia est causa eius. ergo non differunt  
angelus ab anima, per hoc quod est intelligere cum  
discursu & sine discursu.

¶ 9 Praet. Quaecumque perficiuntur eisdem perfectio-  
nibus, videntur esse eadem secundum speciem, nam  
proprius actus in propria potentia fit. Sed angelus &  
anima perficiuntur eisdem perfectionibus scilicet gra-  
tia, gloria & charitate, ergo sunt eiusdem speciei.

¶ 10 Praet. Quorum est idem finis, videntur esse eadem  
species. Nam vnum quodque ordinatur ad finem per  
suam formam quae est principium speciei. Sed angeli  
& animae est idem finis, scilicet beatitudo aeterna, vt  
patet per id quod dicitur Matth. 22. quod filii resur-  
rectionis erunt sicut angeli in caelo. Et Grego. dicit q<sup>d</sup>  
animae assumuntur ad ordines angelorum, ergo ange-  
lus & anima sunt eiusdem speciei.

¶ 11 Praet. Si angelus & anima speciei differunt oportet  
quod angelus sit superior animae ordine naturae:  
& sic erit medius inter animam & Deum. Sed inter  
mentem nostram & Deum non est medium, sicut Au-  
gu. dicit, ergo angelus & anima non differunt specie.

¶ 12 Praet. impressio eiusdem imaginis in diuer-  
sis non diuersificat speciem, imago enim Herculis in  
auro & in argento sunt eiusdem speciei. Sed tam in

anima

anima quam in angelo est imago Dei, ergo angelus &  
anima non differunt specie.

¶ 13 Praet. Quorum est eadem definitio, est eadem spe-  
cies: sed definitio angeli conuenit animae. Dicit enim  
Damasc. quod angelus est substantia incorporea sem-  
per mobilis, arbitrio libera, Deo ministrans, gratia non  
natura immobilitatem suscipiens. Hec autem omnia  
animae humanae conueniunt, ergo anima & angelus  
sunt eiusdem speciei.

¶ 14 Praet. Quaecumque conueniunt in vltima differē-  
tia sunt eadem specie, quia vltima differentia est con-  
stitutiva speciei: sed angelus & anima conueniunt  
in vltima differentia, in hoc scilicet quod est intelle-  
ctuale esse, quod oportet esse vltimam differentiam,  
cum nihil sit nobilius in natura animae vel angeli. Se-  
per enim vltima differentia est completissima. ergo  
angelus & anima non differunt specie.

¶ 15 Praet. Ea quae non sunt in specie, non possunt spe-  
cie differre: sed anima non est in specie, sed magis est  
pars speciei, ergo non potest specie differre ab angelo.

¶ 16 Praet. Definitio proprie competit speciei. Ea ergo  
quae non sunt definitiua non videntur esse in spe-  
cie. Sed angelus & anima non sunt definitiua, cum  
non sint composita ex materia & forma vt supra ostē-  
sum est. In omni enim definitione est aliquid vt mate-  
ria & aliquid vt forma, vt patet per Philosophum in  
8. Metaphysicorum, vbi ipse dicit quod si species rerū  
essent sine materia, vt Plato posuit, non essent defini-  
biles. ergo angelus & anima non proprie possunt  
dici specie differre.

¶ 17 Praet. Ois species constat ex genere & differētia; genus  
autem & differētia in diuersis fundat, sicut genus ho-  
is quod est rationale in natura sensitiua & differentia eius quae  
est rationale in natura intellectiua. In angelo autem  
& anima non sunt aliqua diuersa super quae genus &  
differentia fundari possunt. Essentia enim eorum est  
simplex forma: esse autem eorum nec genus nec differē-  
tia esse potest. Philo sophus enim probat in 3. Me-  
taphy. quod ens nec est genus nec differentia, ergo an-  
gelus & anima non habent genus, & differentiam: &  
ita non possunt specie differre.

¶ 18 Praet. Quaecumque differunt specie differunt per  
differentias contrarias, sed in substantiis immateria-  
libus non est aliqua contrarietas, quia contrarietas  
est principium corruptionis. ergo angelus & anima  
non differunt specie.

¶ 19 Praet. Angelus & anima praecipue differre viden-  
tur, per hoc quod angelus non vnitur corpori, anima  
vero vnitur: sed hoc non potest facere animam differre  
specie ab angelo. Corpus enim comparatur ad ani-  
mam vt materia, materia vero non dat speciem formae:  
sed magis e conuerso. Nullo igitur modo angelus &  
anima differunt specie.

¶ 20 Praet. Quaecumque differunt specie differunt per  
differentias contrarias, sed in substantiis immateria-  
libus non est aliqua contrarietas, quia contrarietas  
est principium corruptionis. ergo angelus & anima  
non differunt specie.

¶ 21 Praet. Angelus & anima praecipue differre viden-  
tur, per hoc quod angelus non vnitur corpori, anima  
vero vnitur: sed hoc non potest facere animam differre  
specie ab angelo. Corpus enim comparatur ad ani-  
mam vt materia, materia vero non dat speciem formae:  
sed magis e conuerso. Nullo igitur modo angelus &  
anima differunt specie.

¶ 22 Praet. Quaecumque differunt specie differunt per  
differentias contrarias, sed in substantiis immateria-  
libus non est aliqua contrarietas, quia contrarietas  
est principium corruptionis. ergo angelus & anima  
non differunt specie.

¶ 23 Praet. Quaecumque differunt specie differunt per  
differentias contrarias, sed in substantiis immateria-  
libus non est aliqua contrarietas, quia contrarietas  
est principium corruptionis. ergo angelus & anima  
non differunt specie.

¶ 24 Praet. Quaecumque differunt specie differunt per  
differentias contrarias, sed in substantiis immateria-  
libus non est aliqua contrarietas, quia contrarietas  
est principium corruptionis. ergo angelus & anima  
non differunt specie.

enim quod Deus fecit omnes creaturas rationales a  
principio aequales, quarum quaedam Deo adherentes  
in melius profecerunt secundum modum adhaesio-  
nis ad Deum: quaedam vero a Deo per liberum arbi-  
trium recedentes, in deterius ceciderunt secundum  
quantitatem recessus a Deo. Et sic quaedam earū sunt  
incorporata corporibus caelestibus, quaedam vero cor-  
poribus humanis, quaedam vero vsque ad malignita-  
tem demonum peruersae sunt, cum tamen ex sua crea-  
tionis principio essent omnes vniuersales. Sed quan-  
tum ex eius positione videri potest, Origen. attendit  
ad singularum creaturarum bonum, praetermissa con-  
sideratione totius: sapiens tamen artifex in disposi-  
tione partium, non considerat solum bonum huius  
partis, aut illius, sed multo magis bonum totius. vnde  
aedificator non facit omnes partes domus aequae pre-  
tiosas, sed magis & minus secundum quae congruit ad  
bonam dispositionem domus. Et similiter in corpore  
animalis non omnes partes habent oculi claritatem,  
quia esset animal imperfectū, sed est diuersitas in par-  
tibus animalis, vt animal possit esse perfectum. Ita et  
Deus secundum suam sapientiam non omnia produxit  
aequalia, sic enim imperfectum esset vniuersum,  
cui multi gradus entium deessent. Simile igitur est  
querere in opetatione Dei, quare vnam creaturam fe-  
cerit alia meliorem, sicut querere, quare artifex suo  
artificio partium diuersitatem instituerit. Hac igitur  
Origenis ratione remota sunt aliqui, eius positionem  
imitantes, dicentes omnes intellectuales substantias  
esse vnius speciei, propter aliquas rationes, quae in  
obiiciendo sunt tactae. Sed ipsa positio videtur esse im-  
possibilis. Si enim angelus & anima ex materia & for-  
ma non componuntur, sed sunt formae tantum, vt in  
praecedenti quaestione dictum est, oportet quod om-  
nis differentia, qua angeli ab inuicem distinguuntur,  
vel etiam ab anima, sit differentia formalis, nisi forte  
poneretur quod angeli etiam essent vniti corporibus,  
sicut & animae, vt ex habitudine ad corpora differen-  
tia materialis in eis esse posset, sicut & de animabus  
dictum est supra. Sed hoc non ponitur communiter.  
Et si hoc poneretur, non proficeret ad hanc positio-  
nem, quia manifestū est, quod illa corpora specie dif-  
ferrent ab humanis corporibus quibus animae vni-  
tur, & diuersorum corporum secundum speciem di-  
uersas perfectiones secundum speciem oportet esse.  
hoc igitur dempto, quod angeli non sint formae cor-  
porū, si non sint compositi ex materia & forma, non rema-  
net angelorum ab inuicē vel ab anima differētia, nisi for-  
malis. Formalis autem differētia speciei variat. Na forma  
est quae dat esse rei. Et sic relinquitur q<sup>d</sup> non solum angeli  
ab anima sed ipsi et ab inuicē specie differant. Si quis  
autem ponat q<sup>d</sup> angeli & anima sint ex materia & forma  
compositi, adhuc haec opinio stare non potest. Si enim tā an-  
gelis q<sup>d</sup> in anima sit materia de se vna, sicut omnium cor-  
porū inferiorū ē materia vna, diuersificata tamen secundum  
formam, oportebit et q<sup>d</sup> diuisio illi materiae vnius & cōis  
sit principium distinctionis angelorum ab inuicem & ab  
anima. Cū autem de ratione materiae sit q<sup>d</sup> de se careat omni  
forma, non poterit intelligi diuisio materiae ante rece-  
ptionem formae, q<sup>d</sup> secundum materiae diuisionem multiplicat, nisi  
per diuisiones quantitativas, vnde Philo. dicit in 1. Phy.  
q<sup>d</sup> subtracta quantitate substantia remanet in diuisibilis.  
Quae autem componuntur ex materia diuisioni subiecta sunt  
corpora, & non solum corpori vnita. Sic igitur angelus &  
anima sunt corpora, q<sup>d</sup> nulli sanae mentis dixit, praefertim  
cū probatū sit quod intelligere non potest esse actus cor-  
porū. Q<sup>d</sup>. dif. S. Tho. EE potis

In corp. ar.

quae praec. art. 8. & 2.

lib. 3. phy. com. 4.

lib. 3. phy. com. 4.

lib. 3. phy. com. 4.

lib. 3. phy. com. 4.

lib. 3. phy. com. 4.

lib. 3. phy. com. 4.

lib. 3. phy. com. 4.

lib. 3. phy. com. 4.

lib. 1. peria. cap. 7. & 8. tom. 4.

quae praec. art. 1.

quae praec. art. 2. 3. & 5.

lib. 1. co. 15 tom. 2.



poris vilius, Si vero materia angelorum & anima nō sit vna & communis, sed diuersorum ordinū, hoc nō potest esse nisi secundum ordinē ad formas diuersas; sicut ponitur q̄ corporum cælestiū & inferiorum nō vna materia communis, & sic talis materiæ differētia speciem faciet diuersam, vnde impossibile videtur q̄ angeli & anima sint eiusdem speciei. Secundū autē quid specie differant considerandum restat: oportet autem nos in cognitionem substantiarum intellectuāliū per considerationem substantiarum materialium peruenire. In substantijs autem materialibus diuersi gradus perfectionis naturæ, diuersitatem speciei constituunt. & hoc quidem facile patet, si quis ipsa generalia materialium substantiarum consideret. Manifestū est enim, q̄ corpora multa supergrediuntur ordine perfectionis elementa, plantæ autem corpora mineralia, & animalia plantas, & in singulis generibus secundum gradum perfectionis naturalis, diuersitas specierum inuenitur. Nam in elementis terra est infimum, ignis vero nobilissimum. Similiter autem in mineralibus gradatim natura inuenitur per diuersas species proficere, vsque ad speciem auri. In plantis etiam vsque ad speciem arborum perfectarum, & in animalibus vsque ad speciem hominis, cum tamē quædam animalia sint plantis propinquissima, vt immobilia, quæ habent solum tactum, & similiter plantarum quædam sunt inanimatis propinqua, vt patet per Philoso. in lib. de Vegetabilibus. & propter hoc Philoso. dicit in 8. Metaph. quod species rerum naturalium sunt sicut species numerorum, in quibus vnitas addita vel subtracta variat speciem. Ita igitur & in substantijs immaterialibus diuersus gradus perfectionis naturæ facit differētia speciei: sed quantum ad aliquid differēter se habet in substantijs immaterialibus & materialibus. vbi cumque enim est diuersitas graduum, oportet q̄ gradus considerentur per ordinem ad aliquod vnum principium. In substantijs igitur materialibus attenditur diuersi gradus speciem diuersificantes in ordine ad primum principium, qd̄ est materia: & inde est, quod primæ species sunt imperfectiores, posteriores vero perfectiores, & per additionem se habentes ad primas, sicut mixta corpora habent speciem perfectiorem quam sint species elementorum, vt pote habentes in se quicquid habent elementa, & adhuc amplius: vnde similis est cōparatio plantarum ad corpora mineralia, & animalium ad plantas. In substantijs vero immaterialibus ordo graduum diuersarum specierum attenditur, nō quidem secundum cōparationem ad materiam, quam non habent: sed secundum cōparationem ad primum agens, qd̄ oportet esse perfectissimū, & ideo prima species in eis est perfectior secunda, vt pote similior primo agēti, & secunda diminuitur a perfectione primæ, & sic deinceps vsque ad vltimam earum. Summa autem perfectio primi agentis in hoc consistit, q̄ in vno simplici habet omnimodam bonitatem & perfectionem. vnde quanto aliqua substantia immaterialis fuerit primo agenti propinquior, tātō in sua natura simplici perfectionem habet bonitatem suam, & minus indiget in hærentibus formis ad sui completionem. & hoc quidem gradatim producit vsq; ad animam humanam, quæ in eis tenet vltimum gradum, sicut materia prima in genere rerum sensibilium. vnde in sui natura nō habet perfectiones intelligibiles, sed est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad formas sensibiles. vnde ad propriam operationem indiget, vt fiat in actu formarum intelligibilium, acquirēdo

8. meta. cō. 10. com. 1.

D. 116.

D. 466.

cas per sensitiuas potentias a rebus exterioribus. & cū operatio sensus sit per organum corporale ex ipsa cōditione suæ naturæ, cōpetit ei q̄ corpori vnitas, & q̄ sit pars speciei humanæ, nō habet in se speciem cōpletā. Ad primum ergo dicendū, q̄ intelligere angeli & anima non est eiusdem speciei. Manifestū est enim q̄ si forma, quæ sunt principia operationum differunt specie, necesse est & operationes ipsas specie differre: sicut calefacere & infrigidare differunt, secundum differētia caloris & frigoris. Species autem intelligibles, quibus anima intelligunt, sunt a phantasmatis abstracta. & ita non sunt eiusdem rationis cum speciebus intelligibilibus, quibus angeli intelligunt, quæ sunt eis innatæ, secundum quod dicitur in lib. de Causis, quod omnis intelligentia est plena formis, vnde & intelligere hominis & angeli non est eiusdem speciei. Ex hac differētia prouenit, quod angelus intelligit sine discursu, anima autem cum discursu, quæ necesse habet ex sensibilibus effectibus in virtutes causarum peruenire, & ab accidentibus sensibilibus in essentias rerum, quæ non subiacent sensui. Ad 2<sup>m</sup> dicendū, q̄ anima intellectualis, principia & conclusiones intelligit per species a phantasmatis abstractas, & ideo non est diuersum intelligere secundum speciem. Ad 3<sup>m</sup> dicendū, q̄ motus reducitur ad genus & speciem eius ad quod terminatur motus, in quantum eadem forma est quæ ante motum est tantum in potentia, in ipso motu medio modo inter actum & potentiam, & in termino motus in actu completo: sed intelligere angeli sine discursu, & intelligere animæ cū discursu, non est secundum formam eandem specie. vnde non oportet quod sit vnitas speciei. Ad 4<sup>m</sup> dicendū, quod species rei iudicatur secundum operationem competentem ei secundum propriam naturam, non autem secundum operationem quæ competit ei secundum participationem alterius naturæ, sicut non iudicatur species ferri secundum aduersionem quæ competit ei prout est ignitum, sic enim eadem iudicaretur species ferri & ligni, quod etiam ignitum adurit. Dico autem quod videre in verbo est operatio supra naturam animæ & angeli, vtrique conueniens secundum participationem superioris naturæ, scilicet diuinæ, per illustrationem gloriæ, vnde non potest concludi quod angeli & anima sint eiusdem speciei. Ad 5<sup>m</sup> dicendū, q̄ etiam in diuersis angelis non sunt species intelligibiles eiusdem rationis. Nā quanto substantia intellectualis est superior, & Deo propinquior, qui omnia per vnum qd̄ est sua essentia intelligit, tanto formæ intelligibiles in ipsa sunt magis eleuatae & virtuosiores ad plura cognoscenda. vnde dicitur in lib. de Causis, quod superiores intelligentiæ intelligunt per formas magis vniuersales, & Dion. dicit 12. cap. cælesti. Hierarchie, quod superiores angeli habent scientiam magis vniuersalem. & ideo intelligere diuersorum angelorum non est eiusdem speciei, licet vtrumque sit sine discursu, quia intelligunt per species innatas, non aliunde acceptas. Ad 6<sup>m</sup> dicendū, q̄ magis & minus est dupliciter. Vno modo, secundum q̄ materia eandem formā diuersimode participat, vt lignum albedinē, & secundū hoc magis & minus non diuersificat speciem. Alio modo, secundum diuersum gradum perfectionis formatū, & hoc diuersificat speciem. Diuersi enim colores specie sunt secundum q̄ magis & minus propinquē se habet ad lucem.

In prop. 10. com. 1. Art. 7. D. 116. D. 466. In prop. 10. com. 1. Art. 7. D. 116. D. 466.

et sic magis & minus in diuersis angelis inuenitur. Ad 7<sup>m</sup> dicendū, q̄ licet omnes anima non æqualiter intelligant, tamen omnes intelligunt per species eiusdem rationis scilicet a phantasmatis acceptas. vnde & hoc q̄ inæqualiter intelligunt conuenit ex diuersitate virtutum sensitiuarum a quibus species abstrahuntur, quod etiam prouenit secundum diuersam dispositionem corporum. Et sic patet quod secundum hoc magis, & minus non diuersificat speciem, cum sequantur materiam diuersitatem. Ad 8<sup>m</sup> dicendū, quod cognoscere aliquid per alterū contingit dupliciter. Vno modo sicut cognoscere vnum cognitum per aliud cognitum, ita quod sit distincta cognitio vtriusque: sicut homo per principia cognoscit conclusionem seorsum considerando vtriusque. Alio modo sicut cognoscitur aliquid cognitum per speciem qua cognoscitur, vt videmus lapidem per ipsam essentia angeli est similitudo quædam suæ causæ, & assimilat sibi suum effectum. Ad 9<sup>m</sup> dicendū, q̄ perfectiones gratiæ conueniunt animæ, & angelo per participationem diuinæ naturæ. vnde dicitur secunda Petri primus, Per quem maxima, & præiosa nobis dona donauit vt diuinæ naturæ consortes, &c. vnde per conuenientiam in istis perfectionibus non potest concludi vnitas speciei. Ad 10<sup>m</sup> dicendū, q̄ ea quorū vnus est finis proximus, & naturalis, sunt vnū estm speciei: Beatitudo autē æterna est finis vltimus, & supernaturalis. vnde rō nō sequitur. Ad 11<sup>m</sup> dicendū, q̄ August. non intelligit nihil esse medium inter mentem nostram, & Deum secundum gradum dignitatis, & nature, quia vna natura nō fit alia nobilior, sed quia mēs nostra immediate a Deo iustificatur, & in eo beatificatur. Sicut si diceretur q̄ aliquis miles simplex immediate est sub rege: non quin alij superiores eo sint sub Rege, sed quia nullus habet dominium super eum nisi rex. Ad 12<sup>m</sup> dicendū, q̄ neque anima neque angelus est perfecta imago Dei, sed solus filius. Et ideo non oportet quod sint eiusdem speciei. Ad 13<sup>m</sup> dicendū, q̄ prædicta definitio non conuenit animæ eodem modo sicut angelo. Angelus enim est substantia incorporea, quia non est corpus, & quia non est corpori vnitas, quod de anima dici non potest. Ad 14<sup>m</sup> dicendū, q̄ ponentes animam & angelū vnus speciei esse, in hac ratione maximam vim constitunt, sed non necessario concludit: quia vltima differētia debet esse nobilior non solum quantum ad naturæ nobilitatem, sed etiam quantum ad determinationem, quia vltima differētia est quasi actus respectu omnium præcedentium. Sic igitur intellectuale non est nobilissimum in angelo vel anima, sed intellectuale sic, vel illo modo, sicut de sensibili patet. Alias enim omnia bruta animalia essent eiusdem speciei. Ad 15<sup>m</sup> dicendū, quod anima est pars speciei, & tamen est principium dans speciem; & secundum hoc queritur de specie animæ. Ad 16<sup>m</sup> dicendū, quod licet sola species definitur proprie, non tamen oportet quod omnis species sit definitibilis. Species enim immaterialium rerum non cognoscitur per definitionem vel demonstrationem, sicut cognoscitur aliquid in scientijs speculatiuis, sed quædam cognoscuntur per simplices iustitias.

tum ipsarum. vnde nec angelus proprie potest definiti. Non enim scimus de eo, quid est, sed potest notificari per quasdam negationes vel notificationes. Anima etiam definitur vt est corporis forma. Ad 17<sup>m</sup> dicendū, q̄ genus, & differentia possunt accipi dupliciter. vno modo secundum considerationē realem prout considerantur a Metaphysico, & naturali. Et sic oportet quod genus & differentia super diuersis naturis fundentur. Et hoc modo nihil prohibet dicere quod in substantijs spiritualibus non sit genus & differentia, sed sint formæ tantum, & species simplices. Alio modo secundum considerationem Logicam. Et sic genus, & differentia non oportet quod fundentur super diuersas naturas, sed supra vnā naturam in qua consideratur aliquid proprium, & aliquid commune. Et sic nihil prohibet genus, & differentias ponere in substantijs spiritualibus. Ad 18<sup>m</sup> dicendū, quod naturaliter loquendo de genere, & differentia, oportet differentias esse contrarias. Nam materia super quam fundatur natura generis est susceptiua contrariarum formarum. Secundum autem considerationem Logicam sufficit qualificatumque oppositio in differentiis, sicut patet in differentiis numerorum in quibus non est contrarietas. Et similiter in spiritualibus substantijs. Ad 19<sup>m</sup> dicendū, quod licet materia non det speciem, tamen ex habitudine materiæ ad formā, attenditur natura formæ.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum anima rationalis tali corpori deberet vniri quale est corpus humanum.

STAVO Queritur, Vtrum anima rationalis tali corpori debuerit vniri, quale est corpus humanum. Et videtur q̄ non. Anima enim rationalis est sublimissima formarum corpori vnitarum. Terra autē est infima corporum, non ergo fuit conueniens quod corpori terreno vniretur. Sed dicendum hoc corpus terrenum ex hoc, quod reductum est ad æqualitatem complexionis similitudinem habere cum celo, quod omnino caret contrarijs. Et sic nobilitatur vt ei anima rationalis conuenienter possit vniri. Sed contra, si nobilitas corporis humani in hoc consistit q̄ corpori cælesti assimilatur sequitur q̄ corpus cælestis nobilior sit: sed anima rationalis nobilior est omni forma, cū capacitate sui intellectus oia corpora transcendat. ergo anima rationalis magis deberet corpori cælesti vniri. Sed dicendum q̄ corpus cælestis nobiliori perfectione perficitur, quam sit anima rationalis. Sed contra, si perfectio corporis cælestis nobilior est anima rationali, oportet q̄ sit intelligēs: quia quodcūque intelligens quolibet non intelligēte nobilior est. Si igitur corpus cælestis aliqua substantia intellectuali perficitur, aut erit motor eius tm̄, aut erit forma. Si tm̄ motor, adhuc remanet q̄ corp<sup>o</sup> humanū sit nobiliori modo perfectum q̄ corpus cælestis. Forma enim dat speciem ei cuius est forma: non autem motor. vnde etiā nihil prohibet aliqua quæ secundum sui naturam ignobilia sunt esse instrumenta nobilissimi agentis. Si autem substantia intellectualis est forma corporis cælestis, aut huiusmodi substantia habet intellectum tantum, aut cum intellectu, sensum & alias potentias: si habet sensum & alias potentias, cum huiusmodi potentias necesse sit, esse actus organorum, quibus indigent

1. p. q. 76. art. 5.

ad operandum, sequetur qd corpus caeleste sit corpus organicū, qd ipsius simplicitati & vniformitati & vnitati repugnat. Si vero habet intellectum, tantū a sensu nihil accipiente, huiusmodi substantia in nullo indiget vnione corporis, quia operatio intellectus non fit per organū corporale. Cū igitur vnio corporis & animæ non sit propter corpus, sed propter animam, quia materiæ sunt propter formam, & non econuerso, sequetur quod intellectus substantia non vnitur corpori caelesti, vt forma.

¶ 4 Præt. Omnis substantia intellectualis creata habet ex sui natura possibilitatem ad peccatum, quia potest auerti a summo bono, qd Deus est. Si igitur aliæ substantiæ intellectuales vniantur corporibus caelestibus vt formæ, sequitur quod peccate poterunt: pœna autem peccati mors est, id est, separatio animæ a corpore, & cruciatio peccantium in inferno. potuit ergo fieri qd corpora caelestia morerentur per separationem animarum, & quod animæ in inferno retruderentur.

¶ 5 Præt. Omnis intellectualis substantia capax est beatitudinis. Si ergo corpora caelestia sunt animata animabus intellectualibus, huiusmodi animæ sunt capaces beatitudinis. & sic in aeterna beatitudine non solum sunt angeli & homines, sed etiam quædam naturæ mediæ, cum tamen sancti doctores tradat societatem sanctorum, ex hominibus constare & angelis.

¶ 6 Præt. Corpus Adæ proportionatum fuit animæ rōniali: sed corpus nostrū dissimile est illi corpori. Illud. n. corpus ante peccatū fuit immortale & impassibile, quod nostra corpora non habent. ergo huiusmodi corpora qualia nos habemus non sunt proportio nata animæ rationali.

¶ 7 Præt. Nobilissimo motori debentur instrumenta operationis disposita, & obedientia ad operationem. Anima autem rationalis est nobilior inter motores inferiores, ergo debetur sibi corpus maxime obediens ad suas operationes: huiusmodi autem non est corpus quale nos habemus, quia caro resistit spiritui, & anima propter pugnā concupiscentiarum distrahitur hac atque illic, nō igitur anima rōnalis tali corpori debuit vniri.

¶ 8 Præt. Animæ rationali contingit abundantia spirituum in corpore perfectibili, vnde cor hominis est ca lidissimum inter cetera animalia quantū ad virtutem generandi spiritus, quod significat ipsa corporis humani rectitudo, ex virtute caloris & spirituum proueniens. Conuenientissimum igitur fuisset, quod anima rationalis totaliter spiritali corpori fuisset vnita.

¶ 9 Præt. Anima est substantia incorruptibilis. Corpora autem nostra sunt corruptibilia. Non ergo conuenienter talibus corporibus anima rationalis vnitur.

¶ 10 Præt. Anima rationalis vnitur corpori ad speciē humanam constituendam: sed melius conseruaretur humana species si corpus cui anima vnitur esset incorruptibile, non enim esset necessarium quod per generationem species conseruaretur, sed in eisdem secundum numerū conseruari posset. ergo anima humana in corruptibilibus corporibus vniri debuit.

¶ 11 Præt. Corpus humanum vt sit nobilissimum inter inferiora corpora, debet esse simillimū corpori caelesti, quod est nobilissimum corporum: sed corpus ce leste omnino caret contrarietate, ergo corpus humanum minimum debet habere de contrarietate. Corpora autem nostra non habent minimum de contrarietate. Alia enim corpora vt lapidum & arborum sunt durabilia, cum tamen contrarietas sit principium dissolutionis, non ergo anima rationalis debuit talibus

corporibus vniri, qualia nos habemus.

¶ 12 Præt. Anima est forma simplex. Formæ autem simplici competit materia simplex. Debuit igitur anima rationalis alicui simplici corpori vniri, vt pote igni, vel aeri, vel alicui huiusmodi.

¶ 13 Præt. Anima humana videtur cum principijs cōmunionē habere, vnde antiqui Philo. posuerunt animam esse de natura principiorū, vt patet in 1. de anima: p̄cipia autem corporum sunt elementa, ergo si anima non sit elementū neq; ex elementis, salte alicui corpori elementari debuit vniri, vt igni, vel aeri, vel alicui aliorū.

¶ 14 Præt. Corpora similia partium minus recedunt a simplicitate, q̄ corpora dissimilium partium. Cū igitur anima sit forma simplex, magis debuit vniri corpori similia partium quàm corpori dissimilium.

¶ 15 Præt. Anima vnitur corpori vt forma & vt motor. Debuit igitur anima rōnalis, quæ est nobilissima formarū vniri corpori agilissimo ad motū, cui⁹ cōtrariū videmus. Nā corpora auiū sunt agilia ad motū, & similiter corpora multorum animalium q̄ corpora hoīum.

¶ 16 Præt. Plato dicit, quod formæ dantur a datore secundum merita materiæ, quæ dicuntur materiæ dispositiones: sed corpus humanū non habet dispositionē respectu tā nobilis formæ vt videtur, cū sit grossum & corruptibile, nō ergo anima debuit tali corpori vniri.

¶ 17 Præt. In anima humana sunt formæ intelligibiles maxime particulatæ secundum cōmparationē ad substantias intelligibiles superiores: sed tales formæ compererent operationi corporis celestis, quod est causa generationis & corruptionis horum particulatiū: ergo anima humana debuit vniri corporibus celestibus.

¶ 18 Præt. Nihil mouetur naturaliter dū est in suo vbi, sed solum quando est extra proprium vbi. Cælum autem mouetur in suo vbi existens. ergo non mouetur naturaliter. Monetur ergo ad vbi ab anima, & ita habet animam sibi vnitam.

¶ 19 Præt. Enarrare est actus substantiæ intelligētis: sed Cæli enarrant gloriā Dei, vt in Psa. 18. dicitur, ergo cæli sunt intelligentes, & ita habent animā intellectuam.

¶ 20 Præt. Anima est perfectissima formarū. Debuit ergo vniri perfectiori corpori. Corpus autē humanū vñ esse imperfectissimū. Nō. n. habet arma ad defendēdū vel impugnandū, neq; operimenta, neq; aliquid huiusmodi, quæ natura corporibus aliorū animalium tribuit. Non igitur talis anima tali corpori debuit vniri.

SED CONTRA est, quod dicitur Ecclē. 17. Deus de terra creauit hominem, & secundum imaginem suam fecit illum: sed opera Dei sunt conuenientia. Dicitur enim Gene. 1. Vidit Deus cuncta, quæ fecerat, & erant valde bona, ergo inconueniens fuit vt anima rationalis, in qua est Dei imago, corpori terreno vniretur.

RESPON. Dicendū, qd cū materia sit propter formam, & nō econuerso, ex parte animæ oportet accipere rōnē, qualem debeat esse corpus cui vnitur, vnde in 2. de anima dicitur, qd anima non solum est corporis forma & motor, sed etiam finis. Est autem ex superius disputatis quæstionibus manifestum, quod ideo naturale est animæ humanæ corpori vniri, quia cū sit infima in ordine intellectuali substantiarū, sicut materia prima est infima in ordine rerū sensibilium, nō habet anima humana intelligibiles species sibi naturaliter inditas, quibus in operatione propria exire possit, quæ est intelligere, sicut habet superiores substantias intellectuales: sed est in potentia ad eas, cū sit sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptū, vt dicitur in 3. de anima vnde oportet qd species intelligibiles a rebus exterioribus accipiat mediātibus potentij

tētij sensitiuis, quæ sine corporeis organo operatiōes proprias habere non possunt. vnde & animam humanam necesse est corpori vniri. Si ergo propter hoc anima humana vnibilis est corpori, quia indiget accipere species intelligibiles a rebus mediante sensu, necesse est, quod corpus, cui anima rationalis vnitur, tale sit, vt possit esse aptissimum ad repræsentandum intellectui species sensibiles, ex quibus in intellectu intelligibiles species resultēt. Sic ergo oportet corpus, cui anima rationalis vnitur, esse optime dispositum ad sentiendum: sed cum plures sint sensus, vnus tamen est qui est fundamentum aliorum. tactus, in quo principaliter tota natura sensitua consistit.

vn. de & in 2. de Anima dicitur qd propter hunc sensum primo animal dicitur. & inde est, quod immobilitate hoc sensu vt in somno accidit, omnes alij sensus immobilitantur, & iterum omnes alij sensus non solum soluantur ab excellentia propriorum sensibilibus, sicut visus a rebus multum fulgidis, & auditus a maximis sonis: sed etiam ab excellentia sensibilibus secundum tactum, vt a forti calore vel frigore. Cum igitur corpus, cui anima rationalis vnitur, debeat esse optime dispositum ad naturam sensitivam, necessariū est vt habeat cōuenientissimum organum sensus tactus, propter qd dicitur in 2. de Anima, qd hunc sensum habemus certiorē inter omnia animalia, & qd propter bonitatem huius sensus etiā vnus homo alio est habilior ad intellectuales operationes. Molles enim carne (qui sunt boni tactus) aptos mente videmus. Cū autem organum cuiuslibet sensus non debeat habere in actu contraria, quorum sensus est perceptiuus: sed esse in potentia ad illa vt possit ea recipere, quia recipiens debet esse denudatum a recepto, aliter necesse est hoc esse in organo tactus, & in organo aliorū sensuum. Organum enim visus, s. pupilla, caret omnino albo & nigro, & vniuersaliter oī genere coloris, & si militer est in auditu, & in olfactu, hoc autem in tactu accidere non potest. Nam tactus est cognoscitiuus eorum, ex quibus necesse est componi corpus animalis, scilicet caloris & frigoris, humiditatis & siccitatis, vnde impossibile est qd organum tactus omnino sit denudatum a genere sui sensibilis: sed oportet qd sit reductum ad medium, sic enim est in potentia ad cōtraria. Corpus ergo, cui anima rationalis vnitur cum debeat esse cōuenientissimum ad sensum tactus, oportet qd sit maxime reductum ad medium per æqualitatem cōplexionis. In quo apparet qd tota operatio inferioris naturæ terminatur ad hominem, sicut ad perfectissimum. videmus enim operationem naturæ procedere gradatim a simplicibus elementis commiscendo ea, quousque perueniatur ad perfectissimum cōmitionis modum, qui est in corpore humano. Hanc igitur oportet esse dispositionem corporis, cui anima rationalis vnitur, vt scilicet sit temperatissimæ cōplexionis. Si quis autem considerare velit etiam particulares humani corporis dispositiones, ad hoc inueniet ordinatas, vt homo sit optimi sensus. Vnde quia ad bonā habitudinem potentiarum sensitiuarum interiorum, puta, imaginationis & memoriæ & cogitatiuæ virtutis necessaria est bona dispositio cerebri, ideo factus est homo habens maius cerebrum inter omnia animalia, secundum proportionem suæ quantitatis. & vt liberior sit eius operatio, habet caput sursum positum, quia solus homo est animal rectum. Alia vero animalia curua incedunt, & ad hanc rectitudinem habendam & conseruandam necessaria fuit abundantia

caloris in corde, per quam multi spiritus generentur, vt per caloris abundantiam & spirituum, corpus possit in directum sustineri, cuius signū est qd in senio incuruatur homo cum calor naturalis debilitatur. & p̄ istum modū ratio dispositionis humani corporis est assignanda quantum ad singula, quæ sunt homini propria: sed tamen considerandum est qd in his, quæ sunt ex materia, sunt quædam dispositiones in ipsa materia, propter quas talis materia eligitur ad hanc formam, & sunt aliqua, quæ consequuntur ex necessitate materiæ, & non ex electione agentis, sicut ad faciendam ferram artifex eligit duritiem in ferro, vt sit ferra utilis ad secandum: sed qd acies ferri hebetari possit, & fieri rubiginosa, hoc accidit ex necessitate materiæ. Magis enim artifex eligeret materiam, ad quam hoc nō consequeretur, si posset inueniri: sed quia inueniri nō potest, propter huiusmodi defectus consequentes non prætēmittit ex hōi materia cōuenienti facere opus, sic igitur & in corpore humano cōtingit, quod enim, taliter sit cōmixtum & secidū partes dispositum, vt sit conuenientissimum ad operationes sensitiuas, est electum in hac materia a factore hominis: sed qd hoc corpus sit corruptibile, fatigabile, & huiusmodi defectus habeat, consequitur ex necessitate materiæ. Necesse est enim corpus sic mixtum ex cōtrariis, subiaceat talibus defectibus. Nec potest obuiari per hoc, qd Deus potuit aliter facere, quia in institutione naturæ, non quæritur quid Deus facere potuit: sed quid rerū natura patitur vt fiat, secundum August. super Genes. ad literam. Sciendum tamen est, qd in remedium horū defectuū Deus homini in sua institutione cōtulit auxilium iustitiæ originalis, per quam corpus esset omnino subditum animæ quādiu anima Deo subderetur: ita qd nec mors, nec aliqua passio vel defectus homini accideret nisi prius anima separaretur a Deo: sed per peccatum anima recedente a Deo, homo priuatus est hoc beneficio, & subiacet defectibus secundum quod natura materiæ requirit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod licet anima sit subtilissima formarum, in quantum est intelligens, quia tamen cum sit infima in genere formarum intelligibilium indiget corpori vniri, quod sit mediante complexione ad hoc quod per sensus species intelligibiles possit acquirere, necessariū fuit quod corpus cui vnitur haberet plus in quantitate de grauibus elementis, scilicet terra & aqua. Cum enim ignis sit efficacissima virtutis in agendo, nisi secundum quantitatem inferiora elementa excederent, non posset fieri commistio, & maxime reducta ad medium. Ignis. n. alia elementa cōsumeret, vnde in 2. de Generatione Philo. dicit, quod in corporibus mixtis materialiter abū dant plus terra & aqua.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, qd anima rationalis vnitur corpori tali, non quia est similia cælo: sed quia est æqualis cōmitionis: sed ad hoc sequitur aliqua similitudo ad cælū per elongationem a contrariis: Sed tamen secundū opinionem Auicennæ vnitur tali corpori proprie propter similitudinē cæli. Ipse enim voluit inferiora a superioribus causari, vt. s. corpora inferiora causarentur a corporibus caelestibus, & cum peruenirent ad similitudinem corporum caelestium per æqualitatem cōplexionis fortirētur formam similem corpori caelesti, quod ponitur esse animatum.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, qd de animatione corporū caelestiuū est diuersa opinio & apud Phil. & apud fidei Doctores. Nā apud Philo. Anaxagoras posuit intellectum agentem

Li. 2. c. 16. tom. 1.

Lib. 1. dicitur, qd anima vnitur corpori vt forma & vt motor. Debuit igitur anima rōnalis, quæ est nobilissima formarū vniri corpori agilissimo ad motū, cui⁹ cōtrariū videmus. Nā corpora auiū sunt agilia ad motū, & similiter corpora multorum animalium q̄ corpora hoīum.

Li. 2. c. 49. tom. 2.

Li. 2. parum a principio libri tom. 3.

Li. 2. c. 49. tom. 2.

Li. 1. meta. cap. 1. Li. 8. de ci. Dei c. 4. 1. parū ante medium to. 5.



agentem esse omnino immixtum & separatum, & cor-  
pora celestia esse inanimata. unde etiã damnatus ad  
mortem dicitur esse propter hoc quod dixit, Solẽ esse  
quasi lapidem ignitum, ut Augustin. narrat in lib. de  
ciuit. Dei. Alij vero Philosophi posuerunt corpora cæ-  
lestia esse animata. Quorum quidam dixerunt Deum  
esse animã cæli, quod fuit ratio idolatriq; vt. cælo &  
corporibus cælestibus cultus diuinus attribueretur.  
Alij vero vt Plato & Aristoteles licet ponerent corpo-  
ra cælestia esse animata, ponebant tamẽ Deum esse ali-  
quid superius ab anima cæli omnino separatu. Apud  
Doctores etiam fidei Origenes, & sequaces ipsius po-  
suerunt corpora cælestia esse animata. Quidam vero  
posuerunt ea inanimata, vt Damasc. ponit, quæ etiã po-  
sitio apud Modernos Theologos est cõmuniõ, quod  
Augustin. relinquit sub dubio 2. super Gene. ad li-  
teram, & in lib. Enchi. Hoc igitur pro firmo tenentes  
quod corpora cælestia ab aliquo intellectu mouentur  
saltem separato, propter argumenta vtramque partẽ  
sustinentes, dicamus aliquam substantiam intellectuã  
esse perfectionem corporis cælestis, vt forma, quæ qui-  
dem habet solam potentiam intellectuã, non autẽ  
sensitiuã, vt ex verbis Aristotelis accipi potest in 2.  
de Anima, & in 1.1. Metaphysic. quãuis Auc. ponat  
quod anima cæli cum intellectu etiam habeat imagi-  
nationem. Si autem habet intellectum tantum, vnitur  
tamen corpori vt forma, non pp operationem intel-  
lectualem: sed propter executionem virtutis actiũ, se-  
cũdum quam potest adipisci diuinã similitudinem  
in causando per motum cæli.

Plato in li.  
32. qui est  
de natura.

Lib. periar.  
cap. 7.

Dama. li. 2.  
c. 6. circa fi.

Lib. 2. super  
ge. c. 15. en-  
chi. cap. 58.  
tom. 3.

Li. 10. Met.  
cap. 1.

Li. 2. c. 4. in  
principio.

Ca. 58. in fi-  
ne tom. 3.

In corp. art.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, q; licet secundum naturam suam  
omnes substantiæ intellectuales create possint pecca-  
re: tamen ex electione diuina & prædestinatione per  
auxiliũ gratiæ plures conseruati sunt ne peccaret,  
inter quas posset aliquis ponere animas corporũ cæ-  
lestium, & præcipue si dæmones qui peccauerunt sue-  
runt inferioris ordinis secundum Damascenum.  
Ad 5<sup>m</sup> dicendum, q; si corpora celestia sunt anima-  
ta animæ eorum pertinent ad societatem angelorum.  
Dicit enim Aug. in Enchi. Nec illud quidẽ certum ha-  
beo, vtrũ ad eandem societatem. s. angelorũ pertineat  
Sol & Luna & cuncta Sidera, quibus nonnullis lucida  
esse corpora, nõ tñ sensitiua, vel intellectuã videãtur.  
Ad 6<sup>m</sup> dicendum, q; corpus Adæ fuit pportionatu  
humanæ animæ, vt dictum est non solum secundum  
quod requirit natura: sed secundum quod cõtulit gra-  
tia qua quidem gratia priuamur, natura manẽte eadẽ.  
Ad 7<sup>m</sup> dicendũ, q; pugna quæ est in homine ex con-  
trarijs concupiscentijs, etiam ex necessitate materiæ  
prouenit. Necessẽ enim fuit si homo haberet sen-  
suum q; sentiret delectabilia, & quod eum sequeretur  
concupiscentia delectabilium, quæ plerumque repu-  
gnat rationi: sed contra hoc etiam homini fuit datum  
remedium per gratiam in statu innocentia, vt. s. infe-  
riores vires in nullo contra rationem mouerentur:  
sed hoc homo perdidit per peccatum.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, q; spiritus licet sint vehicula vir-  
tutum, nõ tamẽ possunt esse organa sensuum, & ideo  
nõ potuit corpus hominis ex solis spiritibus cõstare.

Ad 9<sup>m</sup> dicendũ, q; corruptibilitas est ex defectibus,  
qui cõsequuntur corpus humanũ ex necessitate mate-  
riæ, & maxime post peccatũ, qd subtraxit auxiliũ gratiæ.

Ad 10<sup>m</sup> dicendũ, q; quid melius sit requirendũ est in  
his quæ sunt propter finem, non aut in his quæ ex ne-  
cessitate materiæ proneniunt. Melius n. esset q; corpus  
animalis esset incorruptibile, si hoc secundũ naturam

Li. 10. Met.  
cap. 1.

Li. 10. Met.  
cap. 1.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, q; ea quæ sunt maxime propin-  
qua elementis & plus habent de contrarietate, ut la-  
pides & metalla, magis durabilia sunt, quia minor est  
in eis armonia, vnde non ita de facili soluantur. Eorũ  
enim quæ subtiliter proportionantur facile soluitur  
armonia: nihilominus tamen in animalibus causã lo-  
gitudinis vitæ est vt humidum non sit facile desiccabi-  
le vel congelabile. & calidum non sit facile extingui-  
bile, quia vita in calido & humido consistit. hoc autẽ  
in homine inuenitur fm aliquam mensuram quam re-  
quirit complexio reducta ad medium, vnde quædam  
sunt in homine durabiliora & quædã minus durabi-  
lia. & fm hoc quidã homines durabiliores sunt alijs.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, q; corpus hominis non potuit  
esse corpus simplex, nec corpus celeste potuit esse pro-  
pter passibilitatem organi sensus, & præcipue tactus:  
neque corpus simplex elementare, quia in elemento  
sunt contraria in actu. Corpus autem humanũ oportet  
esse reductum ad medium.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, q; antiqui naturales existimaue-  
runt quod oporteret animam quæ cognoscit omnia si-  
milem esse actu omnibus: & ideo ponebant eam esse  
de natura elementi, quod ponebant principiu ex quo  
omnia consistere dicebant, vt sic anima esset similis om-  
nibus vt omnia cognosceret. Aristo. autem postmodũ  
ostendit, quod anima cognoscit omnia inquantũ est si-  
milis omnibus in potentia non in actu. vnde oportet  
corpus cui vnitur non esse in extremo: sed in medio,  
vt sic sit in potentia ad contraria.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, q; quãuis anima sit simplex in  
essentia, est tamen in virtute multiplex, & tãto magis  
quanto fuerit perfectior. & ideo requirit corpus or-  
ganicum quod sit dis similibus partium.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, q; anima nõ vnitur corpori pro-  
pter motum localem: sed magis motus localis homi-  
nis, sicut & aliorum animalium ordinatur ad conser-  
uationem corporis vniti animæ: sed anima vnitur cor-  
pori propter intelligere, qd est propria & principalis  
eius operatio. & ideo requiritur q; corpus vnitu ani-  
mæ rationali sit optime dispositũ ad seruiendum ani-  
mæ in his quæ sunt necessaria ad intelligendum, &  
quod de agilitate & de alijs huiusmodi habeat quan-  
tum talis dispositio patitur.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, q; Plato ponebat formas rerum  
per se subsistentes, & q; participatio formarum a ma-  
terijs est propter materias, vt perficiantur, non autem  
propter formas quæ per se subsistunt. & ideo sequeba-  
tur q; formæ darentur materijs secũdũ merita earum,  
sed secundum sententiam Aristo. formæ naturales non  
per se subsistunt, vnde vnio formæ ad materiam nõ est  
propter materiam: sed propter formam. Non igitur  
quia materia est sic disposita, talis forma sibi dat: sed  
vt forma sit talis oportuit materiam sic disponi. & sic  
supra dictum quod corpus hominis dispositum est se-  
cundum quod competit tali formæ.

Ad 17<sup>m</sup> dicendũ, q; corpus cæleste licet sit causa, par-  
ticularium, quæ generantur & corrumpuntur, est tamẽ  
eorum causa vt agẽs cõmunẽ, propter qd sub eo requi-  
runt determinatã agẽtia ad determinatã speciem, vnde  
de motor corporis celestis non oportet q; habeat for-  
mas particulares: sed vniuersales, siue sit anima, siue  
motor separatus. Auc. tamẽ posuit q; oportebat ani-  
mã cæli habere imaginationem, per quam particulariã  
comprehenderet. Cum enim sit causa motus cæli fm  
quod reuoluitur cæli in hoc vbi & in illo, oportet ani-  
mam

Vide apud  
Arist. 1.1.  
Metaph. c. 6.  
tom. 3.

In corp. art.

Li. 10. Met.  
cap. 1.

Li. 10. Met.  
cap. 1.

mam cæli, quæ est causa motus cognoscere hic & nũc.  
& ita oportet q; habeat aliquã potentiam sensitiuã:  
sed hoc non est necessarium. Primo quidem, quia mo-  
tus celestis est semper vniformis, & non recipit impe-  
dimẽtum. & ideo vniuersalis cõceptio sufficit ad cau-  
sandũ talem motũ, particularis. n. cõceptio requiritur  
in motibus animalium propter irregularitatẽ motus &  
impedimẽta quæ possunt prouenire. Deinde, quia etiã  
substantiæ intellectuales superiores, possunt particularia  
cognoscere sine potẽtia sensitiua, sicut alibi ostẽsum est.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, q; motus cæli est naturalis pro-  
pter principium passiuũ siue receptiuum motus, quia  
tali corpori cõpetit naturaliter talis motus: sed prin-  
cipium actiuũ huius motus est aliqua substantia intel-  
lectualis. Quod autem dicitur q; nullũ corpus in suo  
vbi existẽs mouetur naturaliter, intelligitur de corpo-  
re mobili motu recto, quod mutat locum secundum  
totum, nõ solum ratione, sed etiam subiecto. Corpus  
autem quod circulariter mouetur, totum quidẽ non  
mutat locum subiecto, sed ratione tantum, vnde num-  
quam est extra suum vbi.

Ad 19<sup>m</sup> dicendum, q; probatio illa friuola est, licet  
Rabbi Moyse eam ponat. Quod si enarrare proprie  
accipitur cum dicitur, Cæli enarrat gloriam Dei, oportet  
quod cælum non solum habeat intellectũ, sed etiã  
linguam. Dicuntur ergo cæli enarrare gloriam Dei, si  
ad iteram exponatur, inquantum ex eis manifestatur  
hominibus gloria Dei, per quem modum etiam crea-  
tura insensibiles Deum laudare dicuntur.

Ad 20<sup>m</sup> dicendum, q; alia animalia habent æsti-  
matiuã naturalem determinatã ad aliqua certa. &  
iõ sufficienter potuit eis prouideri a natura aliquibus  
certis auxilijs, non autẽ hoĩ qui propter rationem est  
infinitarum conceptionum, & ideo loco omnium au-  
xiliorum quæ alia animalia naturaliter habent, habet  
homo intellectum qui est species specierum, & ma-  
nus quæ sunt organum organorum, per quas potest  
sibi preparare omnia necessaria.

ARTICVLVS IX.

Vtrum anima uniatur materiæ corporali.

NONO queritur, vtrum anima vnitur materiæ  
corporali per mediũ, & videtur q; sic. Quia in  
li. de spiritu & anima dicitur, q; aia habet vires  
quibus miscetur corpori: sed vires animæ sunt aliud q;  
eius essentia. ergo anima vnitur corpori per aliquod  
medium: sed dicendum, quod anima vnitur corpori  
mediantibus potentijs inquantum est motor, sed non  
inquantum est forma.

Cito, circa  
mediũ, 5.

¶ Sed contra. Anima est forma corporis inquantũ est  
actus. Motor autem est inquantum est principiu ope-  
rationis. principium vero operationis est inquantum  
est actus, quia unumquodque agit secundum q; actũ  
est. ergo secundum idem anima est forma corporis &  
motor. Non ergo est distinguendum de anima secun-  
dum quod est motor corporis, vel forma.

¶ 3<sup>o</sup> Præt. Anima vt est motor corporis non vnitur cor-  
pori per accidens, quia sic ex anima & corpore nõ fie-  
ret vnũ per se, ergo vnitur ei per se: sed quod vnitur  
alicui per seipsum vnitur ei sine medio. Non ergo ani-  
ma inquantum est motor vnitur corpori per mediũ.

¶ 4<sup>o</sup> Præt. Anima vnitur corpori vt motor, inquantum  
est principium operationis: sed operationes animæ  
non sunt animæ tantum, sed cõpositæ, vt dicitur in 1.  
de Anima, & sic inter animam & corpus non cadit:

Li. 1. c. 6.  
tom. 1.

aliquod medium quantum ad operationes. Nõ ergo  
anima vnitur corpori per mediũ, inquantũ est motor.  
¶ 5<sup>o</sup> Præt. Videtur q; etiam vnatur ei per mediũ inqua-  
ntum est forma. Forma enim non vnitur cuilibet mate-  
riæ, sed propriæ. Fit autem materia propria huius for-  
mæ vel illius per dispositiones proprias, quæ sunt pro-  
pria accidentia rei, sicut calidum & siccum sunt pro-  
pria accidentia ignis, ergo forma vnitur materiæ me-  
diantibus proprijs accidentibus: sed propria accidentia  
animarum sunt potentia animæ, ergo anima vnitur  
corpori vt forma mediantibus potentijs.

¶ 6<sup>o</sup> Præt. Animal est mouens seipsum. Mouens autem  
seipsum diuiditur in duas partes, quarum vna est mo-  
uens & alia est mota, vt probatur in 8. Physic. pars au-  
tem mouens est anima: sed pars mota non potest esse  
materia sola, quia quod est in potentia tantũ non mo-  
uetur, vt dicitur in 5. Physic. & ideo corpora grauiã, &  
leuiã licet habeant in seipsis motũ, non tamẽ mouent  
seipsa, quia diuiduntur solum in materiam & formã,  
quæ non potest esse mota. Relinquitur ergo q; animal  
diuidatur in animam & aliquam partem, quæ sit com-  
posita ex materia & forma, & sic sequitur quod anima  
vnatur materiæ corporali mediante aliqua forma.

Li. 8. c. 2. g.  
& 30. to. 2.

Li. 5. c. 6. &  
tom. 2.

¶ 7<sup>o</sup> Præt. In definitione cuiuslibet formæ ponitur pro-  
pria materia eius: sed in definitione animæ inquantũ  
est forma ponitur corpus physicum organicũ potẽtia  
vitam habens, vt patet in 2. de Anima, ergo anima vni-  
tur huiusmodi corpori vt propriæ materiæ: sed hoc  
non potest esse nisi per aliquam formam, s. quod sit ali-  
quod corpus physicum organicum potentia vitã ha-  
bens, ergo anima vnatur materiæ mediante aliqua for-  
ma, primo materiam perficientem.

Li. 2. c. 5. &  
9. tom. 2.

¶ 8<sup>o</sup> Præt. Gene. 1. dicitur. Formauit Deus hominem de  
limo terræ, & inspirauit in faciem eius spiraculum vi-  
tæ. Spiraculum autem vitæ est anima, ergo aliqua for-  
ma præcedit in materia vnionem animæ. & sic anima  
mediante alia forma vnatur materiæ corporali.

¶ 9<sup>o</sup> Præt. Secundum hoc formæ vnuntur materiæ, q;  
materia est in potẽtia ad eas: sed materia per prius est  
in potentia ad formas elementorũ quã ad alias for-  
mas, ergo anima & aliæ formæ non vnuntur materiæ  
nisi mediantibus formis elementorum.

¶ 10<sup>o</sup> Præt. Corpus humanũ & cuiuslibet animalis est  
corpus mixtum: sed in mixto oportet quod remaneat  
formæ elementorũ per essentia, alias esset corruptio  
elementorum, & non mixtio. ergo anima vnatur ma-  
teriæ mediantibus alijs formis.

¶ 11<sup>o</sup> Præt. Anima intellectualis est forma inquantũ est  
intellectualis: sed intelligere est mediantibus alijs  
potentijs. ergo anima vnatur corpori ut forma, me-  
diantibus alijs potentijs.

¶ 12<sup>o</sup> Præt. Aia nõ unitur cuilibet corpori, sed corpori si-  
bi pportionato. Oportet ergo pportione eẽ iter aiam  
& corpus. & sic mediãte pportione aia unitur corpori.

¶ 13<sup>o</sup> Præt. Vnumquodq; operatur in remotiora pãd,  
qd est maxime proximũ: sed vires aia diffunduntur i to-  
tũ corpus per cor. ergo cor est vicinũ aia q; cæteræ  
partes corporis, & ita mediãte corde vnietur corpori.

¶ 14<sup>o</sup> Præt. In partibus corporis est inuenire diuersitatẽ  
& ordinem adinuicem: sed anima est simplex, secun-  
dum suam essentiam. Cum ergo forma sit proportio-  
nata materiæ perfectibili, videretur q; anima uniatur  
primo uni parti corporis, & ea mediante, alijs.

¶ 15<sup>o</sup> Præt. Anima est superior corpore: sed inferiores  
vires animæ ligant superiores corporis. Nõ enim in-  
tellectus indiget corpore nisi propter imaginationem.

& sensum a quibus accipit. ergo contrario corpus vni-  
tur anime per ea que sunt suprema & simpliciora, si-  
cut per spiritum & humorem.

¶ 16 Præ. Illud quo subtracto soluitur vno aliquo-  
vntorū, videtur esse medium inter ea; sed subtracto  
spiritu, & calido naturali extincto, & humido radicali  
exiccato, soluitur vno anime & corporis. ergo prædi-  
cta sunt medium inter animam & corpus.

¶ 17 Præ. Sicut anima naturaliter vnitur corpori, ita  
hec anima vnitur huic corpori: sed hoc corpus est per  
hoc qd est sub aliquibus dimensionibus terminatis. ergo  
anima vnitur corpori mediatis dimensionibus terminatis.

¶ 18 Præ. Distantia non coniunguntur nisi per mediū:  
sed anima & corpus humanum videtur esse maxime  
distantia, cum vnum eorum sit incorporeum, & sim-  
plex, aliud corporeum, & maxime compositum. ergo  
anima non vnitur corpori nisi per medium.

¶ 19 Præ. Anima humana est similis in natura intelle-  
ctuali substantijs separatis, quæ mouent celestia cor-  
pora: sed eadem videtur esse habitudo motorū, & mo-  
bilium. ergo videtur quod corpus humanū quod est  
motorum ab anima, habeat aliquid in se de natura cele-  
stis corporis, quo mediante anima sibi vniatur.

SEP CONTRA est, qd dicit Philo. in 8. Metaphysicæ  
quod forma vnitur materie immediate. Anima autē  
vnitur corpori vt forma. ergo vnitur sibi immediate.

RESPON. Dicendum, qd inter omnia, esse est illud  
quod immediatius & intimius conuenit rebus, vt di-  
citur in lib. de Causis. vnde oportet quod cum mate-  
ria habeat esse actū per formā, qd forma dicitur sibi im-  
mediate, ante omnia intelligatur aduenire materie, & im-  
mediatius cæteris sibi inesse. Est autem hoc propriū  
forma substantialis quod det materie esse simpliciter.  
Ipsa enim est per quā res est hoc ipsum, qd est. Non au-  
tem per formas accidentales habet esse simpliciter,  
sed esse secundum quid, puta, esse magnū vel colora-  
tum, vel aliquid tale. Si qua ergo forma est quæ non  
det materie esse simpliciter, sed adueniat materie iam  
existenti in actu per aliquam formam, non erit forma  
substantialis. Ex quo patet qd inter formam substantia-  
lem & materiam, non potest cadere aliqua forma sub-  
stantialis media, sicut quidam voluerunt, ponentes qd  
secundum ordinem generum, quorum vnum sub alte-  
ro ordinatur, est ordo diuersarum formarum in mate-  
ria. vtpote si dicamus qd materia secundum vnā for-  
mam habet quod sit substantia in actu, & secundum  
aliam quod sit corpus, & iterum secundum aliā quod  
sit animatum corpus, & sic deinceps: sed hac positio-  
ne facta sola prima forma quæ faceret esse substantiam  
actu, esset substantialis. Aliæ vero omnes accidentales,  
quia forma substantialis est quæ facit hoc aliquid, vt  
iam dictum est. Oportet igitur dicere quod eadem nu-  
mero forma sit per quam res habet quod sit substantia,  
& qd sit in vltima specie specialissima, & in omnibus  
intermedijs generibus. Relinquitur ergo dicendum, qd  
cum formæ rerum naturalium sint sicut numeri in qui-  
bus est diuersitas speciei, addita vel subtracta vnitate  
vt dicitur in 8. Metaphysicæ, oportet intelligere diuer-  
sitate formarum naturalium, secundum quas consti-  
tuitur materia in diuersis speciebus, ex hoc qd vna ad-  
dit perfectionem super aliam, vtpote qd vna forma cō-  
stituit in esse corporali tantum, hunc enim oportet ef-  
se in infimo gradum formarum materialium, eo quod  
materia nō est in potentia nisi ad formas corporales.  
Quæ enim incorporea sunt immaterialia sunt, vt in  
precedentibus ostensum est. Aliæ autē perfectior for-

Li. 8. cō. 15.  
& 16. 10. 3.

Ar. 1. huius  
quæst.

Li. 8. cō. 10.  
tom. 3.

ma constituit materiam in esse corporali, & vltimus  
dat ei esse vitale, & vltimus alia forma dat ei esse  
corporale & esse vitale, & sup hoc addit ei esse sensiti-  
uū, & sic est in alijs. Oportet ergo intelligere qd forma  
perfectior secundum qd constituit materiam in perfe-  
ctione inferioris gradus, simul cum materia composi-  
tum intelligatur, vt materiale respectu vltioris per-  
fectionis, & sic vltimus procedendo, vtpote materia  
prima secundum quam iam constituta est in esse cor-  
poreo, est materia respectu vltioris perfectionis quæ  
est vita. & ex inde est qd corpus est genus corporis vi-  
uentis, & animatum siue viuens est differentia. Nā ge-  
nus sumitur a materia, & differentia a forma, & sic quo-  
dammodo vna, & eadem forma secundū qd constituit  
materiam in actu inferioris gradus, est media inter ma-  
teriam, & seipsam, sicut qd constituit eā in actu superioris  
gradus. Materia autē prout intelligitur constituta in ef-  
se substantiā sicut in perfectionem inferioris gradus, per  
consequens intelligi pot vt accidentibus subiecta. Nā  
substantia secundum illum inferiorē gradū perfectio-  
nis, necesse est qd habeat quædam accidentia propria  
quæ necesse est ei inesse. Sicut ex hoc qd materia consti-  
tuitur in esse corporeo per formas, statim cōsequitur,  
vt sint in ea dimensiones per quas intelligitur materia  
diuisibilis per diuersas partes. vt sic sicut diuersas sui  
partes possit esse susceptiua diuersarū formarū. & vlti-  
terius ex quo materia iam intelligitur constituta in ef-  
se quodam substantiali, intelligi pot vt susceptiua acci-  
dentium quibus disponitur ad vltiorē perfectionē,  
sicut quam materia fit propria ad vltiorē perfectionē  
suscipiendam. huius autē dispositiones præintelligunt  
formæ vt inductæ ab agente in materiam, licet sint quæ-  
dam accidentia impropria formæ, quæ non nisi ex ipsa  
forma causantur in materia. vnde non præintelligitur  
in materia formæ quasi dispositiones, sed magis for-  
mæ præintelligitur eis, sicut causa effectibus. Sic igitur  
cum anima sit forma substantialis, quia constituit ho-  
minē in determinata specie substantiæ, non est aliqua  
alia forma substantialis media inter animam, & mate-  
riam primā: sed homo ab ipsa anima rōnali perficitur  
scdm diuersos gradus perfectionum, vt sit. l. corpus  
& animatum corpus, & animal rōnale: sed oportet qd  
materia sicut qd intelligitur vt recipiens ab ipsa anima  
rationali perfectiones inferioris gradus, puta, quod  
sit corpus, & animatum corpus, & animal, intelligatur  
simul cum dispositionibus conuenientibus, quod  
sit materia propria ad animam rationalem, secundum  
quod dat vltimam perfectionem. Sic igitur anima se-  
cundum quod est forma dans esse non habet aliquid  
aliud medium inter se, & materiam primam: sed quia  
eadem forma quæ dat esse materie est etiam operatio-  
nis principium, eo quod vnumquodque agit secun-  
dum quod est actu, necesse est quod anima sicut &  
quælibet alia forma sit etiam operationis principium:  
sed considerandum est, quod secundum gradum for-  
marum in perfectione essendi est etiam gradus earū  
in virtute operandi, cum operatio sit existens in actu:  
& ideo quanto aliqua forma est maioris perfectionis  
in dando esse, tanto etiam est maioris virtutis in ope-  
rando. vnde formæ perfectiores habent plures opera-  
tiones, & magis diuersasq; formæ minus perfectæ. &  
inde est qd ad diuersitate operationum i rebus minus  
perfectis, sufficit diuersitas accidentium. In rebus au-  
tem magis perfectis requiritur vltimus diuersitas  
partium, & tanto magis, quanto forma fuerit per-  
fectior, videmus enim, quod igni conueniunt di-  
uersæ

uerse operationes secundum diuersa accidentia: sicut  
ferri sursum secundum leuitatem, calefacere secundū  
calorem, & sic de alijs: sed tamē quælibet harum ope-  
rationum competit igni, secundum quamlibet partē  
eius. In corporibus vero animatis quæ habent nobi-  
liores formas, diuersis operationibus deputantur di-  
uersæ partes: sicut in plantis alia est operatio radicis,  
alia rami & stipitis. Et quāto corpora animata fuerint  
perfectiora, tanto propter maiorem perfectionem ne-  
cesse est inueniri maiorem diuersitate in partibus. vnde  
cum anima rationalis sit perfectissima formarū na-  
turalium, in homine inuenitur maxima distinctio par-  
tium propter diuersas operationes. Et anima singularis  
earum dat esse substantiale, secundum illum modum  
qui competit operationi ipsorum. Cuius signum est,  
quod remota anima non remanet neque caro, neque  
oculus nisi æquiuoce: sed cum oporteat ordinem in-  
strumentorum esse secundum ordinem operationum,  
diuersarum autem operationum quæ sunt ab anima,  
vna naturaliter præcedit alteram, necessarium est qd  
vna pars corporis moueatur per aliam ad suam operatio-  
nem. Sic ergo inter animam secundum quod est mo-  
tor & principium operationum & totum corpus ca-  
dit aliquid medium: quia mediante aliqua prima par-  
te primo mota mouet alias partes ad suas operatio-  
nes: sicut mediante corde mouet alia membra ad vita-  
les operationes: sed secundum quod dat esse corpori  
immediate dat esse substantiale & specificum omni-  
bus partibus corporis. Et hoc est quod a multis dici-  
tur quod anima vnitur corpori, vt forma sine medio,  
vt motor autem per medium. Et hæc opinio procedit  
secundum sententiam Aristoteli: qui ponit animam esse  
formam substantialem corporis: sed quidam ponentes  
secundum opinionem Platonis animam vnitri cor-  
pori sicut vnam substantiam alij, necesse habuerunt  
ponere media quibus anima vniretur corpori, quia  
diuersæ substantiæ, & distantes non colligantur nisi sit  
aliquid quod vnjat eas. & sic posuerunt quidam spiri-  
tum & humorem esse medium inter animam & cor-  
pus, & quidam lucem, & quidā potentias animæ vel  
aliquid aliud huiusmodi: sed nullum istorum est ne-  
cessarium si anima est forma corporis, quia vnūquodq;  
secundum quod est ens est vnum: vnde cum forma se-  
cundum seipsam det esse materie, secundum seipsam  
vnitur materie primæ, & non per aliud aliqd ligamētū.

AD PRIMVM ergo dicendum, qd vires anime sunt  
qualitates eius quibus operatur. & ideo cadunt me-  
dia inter animam & corpus: secundum quod anima  
mouet corpus, non autem secundum quod dat ei esse.  
Tamen sciendum qd liber qui inscribitur de spiritu &  
anima non est Augustini, & qd auctor illius opinatus  
est qd anima sit sue potetia, vñ totaliter cessat obiectio.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod licet anima sit forma inquā  
tum est actus, & similiter in quantum est motor, & ita  
secundū idē sit forma & motor, tamē alius est effectus  
eius secundum qd est forma, & alius secundum qd est  
motor, & propter hoc locum habet distinctio.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod ex motore & mobili non  
fit vnum per se in quantum huiusmodi: sed ex hoc mo-  
tore qui est anima, & ex hoc mobili quod est corpus  
fit vnum per se, in quantum anima est forma corporis.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, qd quantum ad illam operatio-  
nem anime quæ est compositi non cadit aliquod me-  
dium inter animam & quamlibet partē corporis: sed  
est vna pars corporis per quam primo exercet anima  
illam operationem quæ cadit media inter animam &

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, qd dispositiones accidentales quæ  
faciunt materiam propriam ad aliquam formam, nō  
sunt mediæ totaliter inter formam & materiam: sed  
inter formas secundum quod dat vltimam perfectio-  
nem, & materiam secundum qd iam est perfecta perfe-  
ctione inferioris gradus. Materia n. secundum seip-  
sam est prima respectu infimi gradus perfectionis, quæ  
secundum seipsam est in potentia ad esse substantiale  
corporeum. Nec ad hoc requirit aliquam dispositio-  
nem, sed hac perfectione præsupposita in materia re-  
quiruntur dispositiones ad vltiorem perfectionem.  
Tamen sciendum est, qd potentia anime sunt acciden-  
tia propria anime quæ non sunt sine ea. vnde non ha-  
bent rationem dispositionis ad animam secundum qd  
sunt eius potentia nisi secundum qd potentia inferioris  
partis anime dicuntur dispositiones ad superiorē  
partem: sicut potentia anime vegetabilis ad animam  
sensibilem, secundum qd ex præmissis intelligi potest.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa concludit qd ani-  
ma vel animal diuidatur in duas partes, quarum vna  
est sicut corpus mobile, & alia sicut motor. Quod qui-  
dem verū est: sed oportet intelligere qd anima mouet  
corpus per apprehensionem & appetitum. Apprehen-  
sio autem & appetitus in homine duplex est. vna qui-  
dem quæ est anime tantum non per organum corpo-  
rale, quæ est partis intellectiue. Alia quæ est coniuncti  
& est partis sensitiue. Illa autem quæ est partis intelle-  
ctiue, non mouet corpus nisi mediante ea quæ est par-  
tis sensitiue, quia cum motus sit circa aliquod singu-  
lare, apprehensio vniuersalis quæ est intellectus, non  
mouet nisi mediante particulari quæ est sensus. Sic igitur  
homo vel animal cum diuiditur in partem mouē-  
tem & partem motam, non est hæc diuisio in solam  
animam & solum corpus, sed in vnam partem corpo-  
ris animati & animam. Nam illa pars animati corpo-  
ris cuius operatio est apprehendere & appetere, mouet  
totum corpus: sed si supponatur qd pars intellecti-  
ua immediate moueat, ita qd pars mouens in homine  
sit anima tantum, adhuc remanebit responsio secun-  
dum præhabita. Nam anima humana erit mouens se-  
cundum id, quod est supremum in ipsa. l. per partem  
intellectiuam: motum autem erit non materia prima  
tantum, sed materia prima secundum qd est constituta  
in esse corporali & vitali, non per aliam formam nisi  
per eandem animam. vnde non erit necessarium pone-  
re formam substantialem mediam inter animā & ma-  
teriam primam: sed quia in animali est quidā motus,  
qui non est per apprehensionem & appetitum, sed mo-  
tus cordis, & etiam motus augmenti & decrementi,  
& motus alimenti diffusi per totum corpus, quod et  
est commune plantis, quantum ad huiusmodi motus  
dicendum est, qd cum anima animali non solum det, id  
quod est proprium sibi, sed etiam id, quod est inferiorum  
formarum, vt ex dictis patet: sicut inferiores for-  
mæ sunt principia naturalis motus in corporibus na-  
turalibus, ita etiam anima in corpore animalis. vnde  
Philo. dicit in 2. de anima, qd anima est natura talis cor-  
poris. & propter hoc operationes anime distinguuntur  
in animales & naturales, vt ille dicantur animales  
quæ sunt ab anima secundum id, quod est proprium  
sibi, naturales autem quæ sunt ab anima secundum qd  
facit effectum inferiorum formarum naturalium: se-  
cundum hoc ergo dicendum quod sicut ignis per for-  
mam suam naturalem habet naturalem motum quo  
tendit

In corp. ar.

In corp. ar. 2.

In corp. ar. & q. præce. ar. 3.

Com. 26. ca. ma. 2.



redit sursum, ita aliqua pars corporis animati in qua primo inuenitur motus qui non est per apprehensionem, habet hunc motum naturaliter per animam. Sicut n. ignis naturaliter mouetur sursum, ita sanguis naturaliter mouetur ad loca propria & determinata, & similiter cor naturaliter mouetur motu sibi proprio. licet ad hoc etiam cooperetur resolutio spirituum facta ex sanguine, quibus cor dilatatur & costringitur, vt Aristot. dicit vbi agit de respiratione & inspiratione. Sic ergo prima pars in qua talis motus inuenitur non est motus seipsam, sed mouetur naturaliter, sicut ignis: sed ista pars mouet aliam, & sic totum animal est moues seipsum: cu vna pars ei sit moues & alia sit mota.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod corpus physicu organici cum comparatur ad animam sicut materia ad formam: non quod sit tale per aliquam aliam formam sed quia hoc ipsum habet per animam, vt supra ostensum est.

Et similiter dicendum est ad octauum. Nam quod in gen. dicitur. Formauit deus hominem de limo terre, non precedit tempore hoc quod sequitur, & Inspiraui i facie eius spiraculu vite: sed ordine nature tm.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod materia secundum ordinem est in potentia ad formas, non q recipiat diuersas formas substantiales ordinatim, sed quia id, quod est proprium superioris forme, non recipitur nisi mediante eo quod est proprium inferioris forme: sicut expositum est. & per hunc modum intelligitur q mediantibus formis elementaribus recipiat alias formas.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod elementares non actu sunt in misto, secundum essentiam: licet hoc Auic. potuerit. Non n. possent esse in vna parte materia. Si autem essent in diuersis partibus: non esset mistio secundum totum quæ est vera mistio, sed esset mistio minima, quæ est mistio ad sensum. Dicere etiam q forme elementoru recipiat magis & minus, vt Auerois dicit ridiculum est, cum sint forme substantiales quæ magis & minus recipere non possunt. Nec aliquid est mediū inter substantiam & accidens, vt ipse fingit. Nec dicendum est quod totaliter corruptantur: sed quod manent virtute. vt Aristot. dicit. & hoc est in quantum manent accidentia propria elementorum secundum aliquem modum in quibus manet virtus elementorum.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod licet anima sit forma corporis secundum essentiam animæ intellectualis, non tamen secundum operationem intellectualem.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod proportio, quæ est inter animam & corpus, est in ipsis proportionatis. vnde non oportet quod sit aliqua res media inter animam & corpus.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod cor est primum instrumentum per quod anima mouet ceteras partes corporis, & ideo eo mediante anima vnitur reliquis partibus corporis vt motor, licet vt forma vnatur vnique parti corporis per se & immediate.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, q licet anima sit forma simplex secundum essentiam, est tamen multiplex virtute: secundum q est principium diuersarum operationum. Et quia forma perficit materiam non solum quantum ad esse, sed etiam ad operandum, ideo oportet quod licet anima sit vna forma, quod partes corporis diuersimode perficiantur ab ipsa, & vnaqueque secundum quod competit eius operationi. & secundum hoc etiam oportet esse ordinem in partibus, secundum ordinem operationum vt dictum est: sed iste ordo est secundum operationem corporis ad animam vt est motor.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, q inferiores vires animæ possunt in-

telligi ligare superiores vires corporis quantum ad operationem: prout, si superiores vires indigent operationibus inferiorum quæ exercentur per corpus, & eodem modo corpus per superiores sui partes coniungitur animæ secundum operationem & motum.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod forma sicut non aduenit materia nisi sit facta propria per debitas dispositiones, ita cessantibus propriis dispositionibus forma in materia remanere non potest. & hoc modo vnio animæ ad corpus soluitur remoto calore & humiditate naturali & alijs huiusmodi, in quantum his disponitur corpus ad susceptionem animæ. vnde huiusmodi cadunt media inter animam & corpus vt dispositiones. Quod quomodo sit, dictum est supra.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod dimensiones non possunt intelligi in materia nisi secundum quod materia intelligitur constituta per formam substantialem in esse substantiali corporeo. Quod quidem non fit per aliam formam in homine quam per animam vt dictum est. vnde huiusmodi dimensiones non preintelliguntur ante animam in materia totaliter, sed quantum ad vltimos gradus perfectionis, vt supra expositum est.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, q anima & corpus non sunt distincta sicut res diuersorum generum vel specierum: cum neuter eorum sit in genere vel specie vt in superioribus questionibus habitum est, sed solum compositum ex eis: sed anima est forma corporis p seipsam dans ei esse. vnde per se & immediate ei vnitur.

Ad 19<sup>m</sup> dicendum, quod corpus humanum habet aliquam communicationem cum corpore celestium non q aliquid corporis celestis, vt lux, interueniat medium inter animam & corpus: sed secundum quod est constitutum, in quadam æqualitate complexionis remote a contrarietate, vt in superioribus expositum.

ARTICVLVS X.

Vtrum anima sit in toto corpore & qualibet parte eius.

DECIMO queritur vtrum anima sit in toto corpore & in qualibet parte eius. Et videtur quod non. Anima est in corpore sicut perfectio in per se factibili: sed perfectibile ab anima est corpus organicum. Est n. anima actus corporis physici organici potentia vitam habentis, vt dicitur in 2. de anima. ergo anima non est nisi in corpore organico: sed non quælibet pars corporis est organicum corpus. ergo anima non est in qualibet parte corporis.

¶ 1<sup>a</sup> Præ. Forma est proportionata materia: sed anima prout est forma corporis est quædam essentia simplex ergo non respondet ei materia multiplex: sed diuersæ partes corporis vel hominis vel animalis sunt sicut materia multiplex, cum habeant magnam diuersitatem adinuicem. non ergo anima est forma cuiuslibet partis corporis. & ita non est anima in qualibet parte corporis.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Extra totum nihil est sumere. Si igitur anima est tota in qualibet parte corporis, extra illam partem nihil est de anima. ergo impossibile est quod sit tota in qualibet parte corporis.

¶ 3<sup>a</sup> Præ. Phil. dicit in li. de causa motus animalium. Aestimandum est constare animal quemadmodum ciuitas bene legibus rectam. In ciuitate n. quando semel stabilitus fuerit ordo nihil opus est separato monarcha, quoniam non oportet esse per singula eorum que sunt: sed p se quilibet facit quod auctoritate ipsius ordinatum est, & fit hoc post hoc propter consuetudinem. In animalibus autem idem hoc propter naturam fit, & quia natura est

In corp. ar. & in solut. preced.

In corp. ar. quæ præced. art. 3.

Auic. Auerrois. Arist. li. 3. de cæl. & mundo. co. 67.

In corp. ar.

Com. 8. 10 mo. 4.

In corp. ar. & quæ præced. art. 3.

In corp.

Arist. li. 3. de cæl. & mundo.

Com. 9. 10 mo. 1.

tum est vnumquodque sic constitutum facere proprium opus, vt non opus sit in vnoquoque esse animam: sed in quodam principio corporis existente, alia quidem viuere eo quod apta nata sunt: facere autem proprium opus propter naturam. non ergo anima est in qualibet parte corporis, sed in vna tantum.

¶ 1<sup>a</sup> Præ. Philo. dicit in 8. Physic. q motor cæli oportet quod sit in centro vel in aliquo signo circumferentie, quia hæc duo sunt principia in motu circulari. & ostendit quod non potest esse in centro, sed in circumferentia: quia quanto aliqua sit propinquior circumferentia & remotior a centro: tanto sunt velocioris motus. ergo a simili oportet quod motus animæ sit in illa parte animalis in qua præcipue apparet motus. hæc autem est eorum cor. ergo anima est tantum in corde.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Phil. dicit in li. de iuuentute & senectute q plantæ habent principium nutritiuum in medio superioris & inferioris: sed sicut superius, & inferius est in plantis: ita in animalibus est superius & inferius, dexterum & sinistrum, ante & retro. ergo oportet principium vite quod est anima esse in animali in medio harum particularum: hoc autem est cor. ergo anima est tantum in corde.

¶ 3<sup>a</sup> Præ. Omnis forma quæ est in aliquo toto & qualibet parte eius, denominat totum & quamlibet partem: sicut patet de forma ignis. Nam ignis quælibet pars, ignis est: non autem quælibet pars animalis animal est. Non ergo anima est in qualibet parte corporis.

¶ 4<sup>a</sup> Præ. Intelligere ad aliquam partem animæ pertinet: sed intelligere non est in aliqua parte corporis. Non ergo tota anima est in qualibet parte corporis.

¶ 5<sup>a</sup> Præ. Philo. dicit in 2. de anima quod sicut anima se habet ad corpus: ita pars animæ ad partem corporis. Si ergo anima est in toto corpore non erit in qualibet parte corporis tota: sed pars eius. Sed dicebatur q Philo. loquitur de anima & partibus eius in quantum est motor: non in quantum est forma.

¶ 6<sup>a</sup> Sed contra, Philo. dicit ibidem, quod si oculus esset animal visus esset anima eius: sed anima est forma animalis. ergo pars animæ est in corpore vt forma, & non vt motor tantum.

¶ 7<sup>a</sup> Præ. Anima est principium vite in animali. Si ergo anima esset in qualibet parte corporis, quælibet pars corporis immediate acciperet vitam ab anima, & ita vna pars non dependeret ab alia in viuendo, quod patet esse falsum. Nam alie partes in viuendo dependent a corde.

¶ 8<sup>a</sup> Præ. Anima mouetur per accidens ad motum corporis in quo est, & similiter quiescit per accidens quiescente corpore in quo est. Contingit autem quiescere vna parte corporis aliam moueri. Si ergo anima est in qualibet parte corporis, oportet quod anima similiter moueatur & quiescat, quod videtur impossibile.

¶ 9<sup>a</sup> Præ. Omnes potentie animæ radicanur in essentia animæ. Si igitur essentia animæ sit in qualibet parte corporis, oportet quod quælibet potentia animæ sit in qualibet parte corporis, quod patet esse falsum. Nam auditus non est in oculo: sed in aure tantum, & sic de alijs.

¶ 10<sup>a</sup> Præ. Omne quod est in altero est in eo per modum eius in quo est. Si igitur anima est in corpore, oportet quod sit in eo per modum corporis: sed in oculo corporis est, vt vbi est vna pars non sit alia: ergo vbi est vna pars anime non est alia: & ita non est tota in qualibet parte corporis.

¶ 11<sup>a</sup> Præ. Quædam animalia imperfecta que dicuntur brutiora, deiciuntur viuunt, propter hoc quod anima remanet in qualibet parte corporis post deiectionem: sed

homo & alia animalia perfecta non viuunt deiciuntur. non igitur in eis anima est in qualibet parte corporis.

¶ 1<sup>a</sup> Præ. Sicut homo & animal est quoddam totum ex diuersis partibus consistens, ita & domus: sed forma domus non est in qualibet parte domus, sed in tota: ergo & anima que est forma animalis non est tota in qualibet parte corporis: sed in toto.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Anima dat esse corpori in quantum est forma eius. Est autem forma eius secundum suam essentiam que simplex est. ergo per suam essentiam simplicem dat esse corpori: sed ab vno non est naturaliter nisi vnum. Si igitur sit in qualibet parte corporis sicut forma, sequetur quod cuiuslibet parti corporis det esse vniuersalem.

¶ 3<sup>a</sup> Præ. Magis intime vnitur forma materie, quam locatum loco: sed vnum locatum non potest esse in diuersis locis simul, etiam si sit substantia spiritalis, non enim conceditur a magistris quod angelus sit in diuersis locis simul. ergo nec anima potest esse in diuersis partibus corporis.

Sed contra est, quod Aug. dicit in 6. de Trinitate. quod anima est tota in toto corpore, & tota in qualibet parte eius.

¶ 4<sup>a</sup> Præ. Anima non dat esse corpori nisi in quantum vnitur ei: sed anima dat esse toti corpori & cuiuslibet parti eius. ergo anima est in toto corpore & in qualibet parte eius.

¶ 5<sup>a</sup> Præ. Anima non operatur nisi vbi est: sed operationes anime apparent in qualibet parte corporis. ergo anima est in qualibet parte corporis.

Respondendum. Dicendum, quod veritas huius questionis ex precedenti dependet. Ostensum est enim quod anima secundum quod est forma corporis, non vnitur toti corpori mediante aliqua parte eius: sed toti corpori immediate. Est n. forma & totius corporis & cuiuslibet partis eius. & hoc necesse est dicere. Cum enim corpus hominis aut cuiuslibet alterius animalis sit quoddam totum naturale, dicitur vnum ex eo quod vnam formam habeat, qua perficitur non solum secundum aggregationem, aut compositionem, vt accidit in domo & in alijs huiusmodi. vnde oportet q quælibet pars hominis & animalis recipiat esse & speciem ab anima, sicut a propria forma. vnde Phil. dicit quod recedente anima, neque oculus neque caro neque aliqua pars remanet nisi equiuoce. Non est autem possibile quod aliquid recipiat esse & speciem ab aliquo separato sicut a forma. hoc enim simile esset platonico- rum positioni, qui posuerunt huiusmodi sensibilia recipere esse & speciem per participationem formarum separatarum: sed oportet quod forma sit aliquid eius cui dat esse. Nam forma & materia sunt principia intrinsecus constituentia essentiam rei. vnde oportet q si anima dat esse & speciem, vt forma, cuiuslibet parti corporis secundum sententiam Aristot. quod sit in qualibet parte corporis. Nam & ea ratione dicitur anima esse in toto, quia est forma totius. vnde si est forma cuiuslibet partis, oportet quod sit in qualibet parte & non in toto tantum, nec in vna parte tantum. & hæc definitio anime conuenit. Est n. anima actus corporis organici. Corpus autem organicum est constitutum ex diuersis organis. Si ergo anima esset in vna parte tantum vt forma, non esset actus corporis organici: sed actus vnus organi tantum, puta, cordis aut alicuius alterius, & reliquæ partes essent perfecte per alias formas. & sic totum non esset vnum quid naturaliter: sed compositione tantum. Relinquitur ergo quod anima sit in toto corpore & in qualibet parte eius: sed quia etiam queritur, an sit tota in toto & in qualibet parte eius

Cap. 6. nou. procul a fine tom. 3.

5. ar. præced.

2. de anima tex. 9. to. 2.

eius; considerandum est qualiter hoc dicitur. pot autem attribui totalitas alicui formæ tripliciter, secundum quod tribus modis conuenit aliquid habere partes. Vno enim modo aliquid habet partes secundum diuisionem quantitatis, prout, si diuiditur numerus aut magnitudo, vni autem formæ non competit totalitas numeri nec magnitudinis: nisi forte per accidens, puta, in formis quæ per accidens diuiduntur diuisione continui, sicut albedo per diuisionem superficiei. Alio modo dicitur aliquid totum per comparationem ad partes essentielles speciei: sicut materia & forma dicuntur partes compositi: genus & differentia partes quodammodo speciei. & hic modus totalitatis attribuitur etiam essentialibus simplicibus ratione suæ perfectionis, eo quod sicut composita habent perfectam speciem ex coniunctione principiorum essentialium: ita substantiæ & formæ simplices habent perfectam speciem per seipsas. Tertio modo, dicitur totum per comparationem ad partes virtutis seu potestatis, quæ quidem partes accipiuntur secundum diuisionem operationum. Si quæ igitur forma accipitur quæ diuiditur per continui diuisionem, & queratur de ea vtrum sit in qualibet parte corporis tota, utpote vtrum albedo sit in parte superficiei tota: si accipiat per comparationem ad partes quantitatis, quæ quidem totalitas pertinet ad albedinem per accidens, non est tota in qualibet parte: sed tota in toto & pars in parte. Si autem queratur de totalitate quæ pertinet ad speciem, sic tota est in qualibet parte. Nam æque intensa est albedo in aliqua parte sicut in toto: sed verum est quod adhuc secundum virtutem non est tota in qualibet parte. Non enim potest tantum in disgregando albedo quæ est in parte superficiei: sicut albedo quæ est in tota superficiei, sicut neque tantum potest calor qui est in paruo igne ad calefaciendum, sicut calor qui est in magna igne. Supposito autem ad præsens quod sit vna tantum anima in corpore hominis (de hoc postea enim queretur) dicendum quod non diuiditur diuisione quantitatis quæ est numerus, planum est etiam quod non diuiditur diuisione continui: præcipue anima animalium perfectorum, quæ decisa non viuunt. Secus. n. esset forte de animabus animalium anulorum in quibus est vna anima in actu, & plures in potentia ut Phil. docet. Relinquitur igitur quod in anima hominis & cuiuslibet animalis perfecti, non potest accipi totalitas nisi secundum perfectionem speciei, & secundum potentiam seu virtutem. Dicimus ergo quod cum perfectio speciei pertineat ad animam secundum suam essentiam, anima autem secundum suam essentiam est forma corporis, & prout est forma corporis est in qualibet parte corporis, ut ostensum est, relinquitur quod anima tota sit in qualibet parte corporis, secundum totalitatem perfectionis speciei. Si autem accipiat per totalitatem quantum ad virtutem & potestatem, sic non est tota in qualibet parte corporis: nec etiam tota in toto, si loquamur de anima hois. Ostensum est enim ex superioribus questionibus, quod anima humana, quia excedit corporis capacitatem remanet ei virtus ad operandum operationes quasdam sine communicatione corporis, sicut intelligere & velle, vnde intellectus & voluntas non sunt actus alicuius organi corporalis: sed quantum ad alias operationes quas exercet per organa corporalia, tota virtus & potestas eius est in toto corpore: non autem in qualibet parte corporis, quia diuersæ partes corporis sunt proportionate ad diuersas operationes animæ, vnde secundum illam potentiam tantum est in aliqua parte, quæ

Art. sequenti.

D. 209.

2. de anima com. 20. 10. mo. 2.

3. in 1. q. 2. art.

5. ar. 2. & 1. huius quæ.

respicit operationem quæ per illam partem corporis exercetur. AD PRIMVM ergo dicendum, quod cum materia sit propter formam, forma autem ordinetur ad propria operationem, oportet quod talis sit materia vniuersalis; formæ ut competat operationi illius formæ: sicut materia ferræ oportet esse ferream, quod competit ad opus ferræ propter suam duritiem. Cui ergo anima propter suæ virtutis perfectionem possit in diuersas operationes, necessarium est quod materia eius sit corpus constitutum ex partibus congruentibus ad diuersas operationes animæ quæ dicuntur organa, & propter hoc totum corpus cui respondet principaliter anima ut forma, est organum: partes autem sunt propter totum, vnde anima non respondet pars corporis sicut proprium & principale perfectibile: sed secundum quod habet ordinem ad totum, vnde non oportet quod quælibet pars animæ sit corpus organicum: licet anima sit forma eius. AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod cum materia sit propter formam, hoc modo forma dat esse & speciem materiæ, secundum quod congruit suæ operationi. & quia corpus perfectibile ab anima ad hoc quod congruat diuersis operationibus animæ requirit diuersitatem in partibus. ideo licet sit vna & simplex secundum suam essentiam diuersimode partes corporis perficit. AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod anima sit in vna parte corporis eo modo quo dictum est, nihil animæ est extra animam quæ est in hac parte corporis: non tamen sequitur quod anima nihil sit extra hanc partem corporis: sed quod nihil sit extra totum corpus quod principaliter perficit. AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod Philo. ibi loquitur de anima quantum ad potentiam motiuam, principium. n. motus corporis est in aliqua parte corporis. s. in corde: & per illam partem mouet totum corpus. & hoc patet per exemplum quod ponit de rectore. AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod motor cæli non circūscribitur loco secundum suam substantiam: sed Philo. intendit ostendere vbi sit quantum ad principium mouendi. & hoc modo quantum ad principium motus aia est in corde. AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod etiam in plantis anima dicitur esse in medio eius quod est sursum & deorsum, in quantum est principium quarundam operationum: & similiter est in animalibus. AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod ideo non quælibet pars animalis est animal, sicut quælibet pars ignis est ignis, quia omnes operationes ignis saluatur in qualibet parte ignis: non autem omnes operationes animalis saluantur in qualibet parte eius, maxime in animalibus perfectis. AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa concludit animam non esse totam in qualibet parte corporis secundum suam virtutem, quod dictum est esse verum. AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod partes animæ accipiuntur a Philosopho non quantum ad essentiam animæ: sed quantum ad eius potestatem. & ideo dicit quod sicut anima est in toto corpore: ita pars animæ in parte corporis, quia sicut totum corpus organicum se habet ut deserviat operationibus animæ, quæ per corpus exercetur: ita se habet vni organum ad vnâ determinatam operationem. AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod potentia animæ radicitur in essentia, & ideo vbi quæ: est aliqua potentia animæ, ibi est essentia animæ. Quod ergo dicit Philo. quod si oculus animalis esset animal, visus esset anima eius, non intelligitur de potentia animæ sine eius essentia: sicut & totius corporis dicitur anima sensibilis esse forma per essentiam suam, non per potentiam sensitiuam.

AD 11<sup>m</sup>

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod cum anima operetur in alias partes corporis per aliquam vnâ potestatem, corpus autem disponitur ad hoc quod sit proportionatum esse animæ per actionem animæ, quæ est causa efficiens corporis, ut Arist. dicit in 2. de anima, necesse est quod dispositio aliarum partium secundum quam sunt perfectibiles ab anima, dependeat ab vna prima parte, vnde licet a corde: & pro tanto vita aliarum partium dependet a corde, quia postquam definit esse in aliqua parte debita dispositio, anima non vnitur ei vt forma. Non autem propter hoc remouetur quin anima sit immediate forma cuiuslibet partis corporis. AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod anima non mouetur neque quiescit, moto seu quiescente corpore nisi per accidens. Non autem inconueniens est si aliquid mouetur & quiescit simul per accidens: sicut non est inconueniens quod aliquid moueatur per accidens contrarijs motibus, vtputa, si quis in nauis deferret contra cursum nauis. AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod licet omnes potentie radiceantur in essentia animæ, tam quælibet pars corporis recipit animam secundum suum modum. & ideo in diuersis partibus est secundum diuersas potentias: neque oportet quod in vnaquaque secundum omnes. AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod cum dicitur, vnumquodque esse in alio secundum modum eius in quo est, intelligitur quantum ad capacitatis ipsius modum, non quantum ad naturam eius. Non enim oportet vt id, quod est in aliquo habeat naturam & proprietatem eius in quo est, sed quod recipiatur in eo secundum capacitatem ipsius. Manifestum est enim quod aqua non habet naturam amphoræ, vnde nec oportet quod aia habeat istam naturam corporis, vt vbi est vna pars eius, ibi sit alia. AD 15<sup>m</sup> dicendum, quod animalia anulosa decisa viuunt, non solum quia anima est in qualibet parte corporis, sed quia anima eorum cum sit imperfecta & paucarum actionum requirit paucam diuersitatem in partibus, quæ etiam inuenitur in parte decisa viuente, vnde cum retineat dispositionem per quam totum corpus est perfectibile ab anima, remanet in eo anima. Secus autem est in animalibus perfectis. AD 16<sup>m</sup> dicendum, quod forma domus sicut & alia formæ artificiales est forma accidentalis, vnde non dat esse & speciem toti, & cuiuslibet parti: neque totum est vnum simpliciter, sed vnum aggregatione. Anima autem est forma substantialis corporis, dans esse & speciem toti & partibus, & totum ex partibus constitutum est vnum simpliciter, vnde non est simile. AD 17<sup>m</sup> dicendum, quod anima quamuis sit vna & simplex in essentia, habet tamen virtutem ad diuersas operationes: & quia naturaliter dat esse, & speciem suo perfectibili in quantum est forma corporis secundum essentiam, ea autem quæ sunt naturaliter sunt propter finem, oportet quod anima constituat in corpore diuersitatem partium, prout congruit diuersis operationibus. & verum est quod propter huiusmodi diuersitatem, cuius ratio est ex fine & non ex forma tantum, in constitutione viuentium magis apparet quod natura operetur propter finem quam in alijs rebus naturalibus, in quibus vna forma vniiformiter perficit suum perfectibile. AD 18<sup>m</sup> dicendum, quod simplicitas animæ & angeli, non est existimanda ad modum simplicitatis puncti, quod habet determinatum situm in continuo, & ideo quod simplex est, non potest esse simul in diuersis partibus continui: sed angelus & anima dicuntur simplicitate per hoc quod omnino carent quantitate, & ideo non applicantur ad continuum nisi per contactum virtutis: vnde totum illud quod virtute angeli contingitur, respōdet angelo, qui non vnitur vt forma, vt locus vnus, & anima quæ vnitur vt forma, vt perfectibile, vnum, & sicut angelus est in qualibet parte sui loci totus, ita & anima in qualibet parte sui perfectibilis, tota.

Com. 36. 10. mo. 1.

5. in corp. art.

in corp.

2. de anima com. 5. 10. mo.

applicatur ad continuum nisi per contactum virtutis: vnde totum illud quod virtute angeli contingitur, respōdet angelo, qui non vnitur vt forma, vt locus vnus, & anima quæ vnitur vt forma, vt perfectibile, vnum, & sicut angelus est in qualibet parte sui loci totus, ita & anima in qualibet parte sui perfectibilis, tota.

ARTICVLVS XI.

Vtrum in homine anima rationalis sensibilis & uegetabilis sit una substantia.

VNDECIMO queritur, vtrum in homine anima rationalis sensibilis & uegetabilis sit vna substantia. Et videtur quod non. Vbi quæ. n. est actus animæ, ibi est & anima: sed in embrione actus animæ uegetabilis præcedit actum animæ sensibilis, & actus animæ sensibilis actum animæ rationalis, ergo in concepto primum est anima uegetabilis quam sensibilis, & sensibilis quam rationalis. & ita non sunt idem secundum substantiam. Sed dicebatur quod actus animæ uegetabilis & sensibilis non est in embrione ab anima quæ sit in embrione, sed a virtute in eo existente ab anima parentis. ¶ 2. Sed contra. Nullum agens finitum agit sua virtute nisi secundum determinatam distantiam, vt patet in motu proiectionis. Projiciens. n. vsq; ad locum determinatum projicit secundum modum suæ virtutis: sed in embrione apparent motus & operationes animæ, quantumque patens distet, cuius tamen virtus finita est. Non igitur operationes animæ sunt in embrione per virtutem animæ parentis. ¶ 3. Præter. Philo. dicit in li. de generatione animalium, quod embrio prius est animal quam homo: sed animal non est nisi quod habet animam sensibilem, homo autem est per animam rationalem. ergo ipsa anima sensibilis est prius in embrione quam anima rationalis, & non solum virtus eius. ¶ 4. Præter. Viuere, & sentire, sunt operationes, quæ non possunt esse nisi a principio intrinseco, sunt enim actus animæ. ergo cum embrio viuat & sentiat antequam habeat animam rationalem, viuere & sentire non erunt ex aia exterioris parentis, sed ab anima intus existente. ¶ 5. Præter. Philo. dicit in 2. de anima, quod anima est causa corporis viuentis, non solum sicut forma, sed sicut efficiens & finis: sed non esset efficiens causa corporis, nisi adesset corpori quando formatur. Formatur autem ante infusionem animæ rationalis. ergo ante infusionem animæ rationalis est in embrione anima, & non solum animæ virtus. Sed dicebatur, quod formatio corporis sit ab aia, non quæ est in embrione, sed ab aia parentis. ¶ 6. Sed contra. Corpora viuentia secundum motus proprios mouent seipsa: sed generatio corporis viuentis est quidam motus eius proprius, cum eius principium proprium sit potentia generatiua. ergo secundum istum modum res viuæ mouent seipsam: sed mouet seipsam componitur ex mouente & moto, vt probatur in 8. Physi. ergo principium generationis quod format corpus viuum, est anima quæ est in embrione. ¶ 7. Præter. Manifestum est, quod embrio augetur. Augmentum autem est motus secundum locum, vt dicitur in 4. Physi. Cum ergo animal secundum locum moueat seipsam, mouebit etiam seipsam secundum augmentum. Et ita oportet quod in embrione sit principium talis motus, & non habeat hunc motum ab aia extrinseca. ¶ 8. Præter. Phil. dicit in li. de generatione animalium, quod non potest dici quod in embrione non sit anima: sed primo

1. p. q. 76. ar. 1. 3.

Li. 2. c. 3.

Com. 36. 10. mo. 2.

Com. 28. & 30. tom. 2.

Cap. 3.

primò



primo est ibi anima cibatiua, postea sensitua. Sed dicebatur qd hoc dicit Phil. nō quōd sit ibi anima in actu, sed in potentia. ¶ Sed contra, nihil agit nisi in quantum est actu: sed in embrione sunt actiones animæ. ergo est ibi anima in actu. & ita relinquit qd nō sit tantum vna substantia. ¶ 10 Præt. Impossibile est qd idem sit ab extrinseco & intrinseco: sed anima rationalis est in homine ab extrinseco, vegetabilis autem & sensibilis ab intrinseco. i. a principio quod est in semine, vt patet per Philo. in li. de generatione animalium. ergo non est idem in homine secundum substantiam anima vegetabilis, sensibilis, & rationalis. ¶ 11 Præt. Impossibile est vt quod est substantia in vno, sit accidens in alio. vnde dicit Philo. in 8. Metaph. qd calor non est forma substantialis ignis, cum sit accidens in alijs: sed anima sensibilis est substantia in brutis animalibus. Non est ergo potentia tantum in homine, cū potentia sint quædam proprietates & accidentia animæ. ¶ 12 Præt. Homo est nobilior animal, quam bruta animalia: sed animal dicitur propter animam sensibilem, ergo anima sensibilis est nobilior in homine quam in brutis animalibus: sed in brutis animalibus est quædam substantia, & non tantum potentia animæ. ergo multo magis in homine est quædam substantia per se. ¶ 13 Præt. Impossibile est quod idem secundum substantiam sit corruptibile & incorruptibile: sed anima rationalis est incorruptibilis, animæ vero sensibiles, & vegetabiles sunt corruptibiles. ergo impossibile est qd anima rationalis sensibilis & vegetabilis sint idem secundum substantiam. Sed dicebatur, qd anima sensibilis in homine est incorruptibilis. ¶ 14 Sed contra, corruptibile & incorruptibile differunt secundum genus, vt dicit Philo. in 10. Metaph. Sed anima sensibilis & in animalibus. Si igitur in homine anima sensibilis est incorruptibilis, non erit eiudem generis anima sensibilis in homine & in equo: & ita cum animal dicatur per animam sensibilem, homo & equus non essent in vno genere animalis, quod patet esse falsum. ¶ 15 Præt. Impossibile est quod idem secundum substantiam sit rationale & irrationale, quia contradictio nō verificatur de eodem: sed anima sensibilis & vegetabilis sunt irrationales. ergo non possunt idem esse in substantia cum anima rationali. ¶ 16 Præt. Corpus est proportionatum animæ: sed in corpore sunt diuersa principia operationum animæ, quæ vocantur membra principalia, ergo non est tantum vna anima, sed plures. ¶ 17 Præt. Potentiæ animæ naturaliter ab essentia animæ fluunt. Ab vno autem naturaliter non procedit nisi vnum. Si ergo anima est vna tantū in homine, nō procederet ab ea vires quædam affixæ organis, & quædam nō affixæ. ¶ 18 Præt. Genus sumitur a materia, differentia vero a forma: sed genus hominis est animal, differentia vero rationalis. Cum ergo animal dicatur ab anima sensibili, videtur qd non solum corpus, sed etiam anima sensibilis comparetur ad animam rationalem per modum materiæ. ergo non sunt idem in substantia anima rationalis, & anima sensibilis. ¶ 19 Præt. Homo & equus conueniunt in animali. Animal autem dicitur per animam sensibilem. ergo conueniunt in anima sensibili, sed anima sensibilis in equo non est rationalis. ergo nec in homine. ¶ 20 Præt. Si anima rationalis sensibilis & vegetabilis sunt idem secundum substantiam in homine, oportet

Li. 2. c. 3. to mo.

com. 26. to mo. 3.

quod in quacumque parte est vna earū sit & alia, hoc autem est falsum. Nam in ossibus est anima vegetabilis, quia nutriuntur, & augent: nō autē anima sensibilis, quæ sine sensu sunt. ergo non sunt idem secundum substantiam. Sed contra est, quod dicitur in li. de eccle. dogmatibus. Neque duas animas in vno homine esse dicimus, sicut Iacobus & alij srorum scribunt, vnam animalem qua animetur corpus; & aliam rationalem quæ rationi ministrat: sed dicimus vnam eandemque animam in homine quæ corpus sua societate viuificet, & semetipsam sua ratione disponat. Respo. Dicendum, qd circa hanc questionem sunt diuersæ opiniones, non solum modernorum, sed etiam antiquorum. Plato enim posuit diuersas animas. esse in corpore: & hoc quidem consequens erat suis principijs. Posuit. n. Plato qd anima vnitur corpori vt motor & non vt forma, dicens animam esse in corpore si cut est naua in nauī. vbi autem apparent diuersæ actiones secundum genus, oportet ponere diuersos motores, sicut in nauī alius est qui gubernat, & alius qui remigat. Nec eorum diuersitas repugnat vnitati nauis, quia sicut actiones ordinatæ sunt, ita & motores qui sunt in nauī ordinati sunt, vnus sub alio. & similiter non videtur repugnare vnitati hominis vel animalis si sint plures animæ in vno corpore, vt motores ordinati sub vnice secundum ordinem operationū animæ: sed secundum hoc cum ex motore & mobili non fiat vnum simpliciter & per se, homo non esset vnum simpliciter & per se, neq; animal, neq; esset generatio aut corruptio simpliciter, cum corpus accipit animā vel amittit. vnde oportet dicere qd anima vnitur corpori non solum vt motor: sed vt forma, vt etiam ex superioribus manifestū est. sed etiam hoc posito, adhuc secundum platonis principia consequens est qd sint plures animæ in homine & in animali. Posuerunt enim platonici vniuersalia esse formas separatas, quæ de sensibilibus prædicantur in quantum participata sunt ab eis, vt pote, sortes dicitur animal in quantum participat ideā animalis, & homo, in quantum participat ideā hominis. & secundum hoc relinquunt quod alia sit forma secundum essentiam, secundum quam sortes dicitur esse animal, & alia secundum quam dicitur esse homo. vnde ad hoc sequitur quod anima sensibilis & rationalis secundum substantiam differant. sed hoc non potest stare, quia ex diuersis actu existētijs non fit aliquid vnum per se: quia si de aliquo subiecto prædicentur aliqua secundum diuersas formas per se, vnum illorum prædicatur de altero per accidens: si cut de sorte dicitur album secundum albedinem, & musicum secundum musicam. vnde musicum de albo secundum accidens prædicatur. Si igitur sortes dicatur homo & animal secundum aliam & aliam formā, sequeretur qd hæc prædicatio, homo est animal, sit per accidens, & quod homo non sit vere id, quod est animal. Contingit tamen secundum diuersas formas fieri prædicationem per se, quādo habent ordinem adinuicem, vt si dicatur qd habens superficiem est coloratum. Nam color est in substantia mediante superficie. Sed hic modus prædicandi per se non est quia prædicatum ponatur in definitione subiecti, sed magis e contrario. Superficiem enim ponitur in definitione coloris, sicut numerus in definitione paris. Si ergo hoc modus esset prædicatio per se hominis & animalis. cū anima sensibilis quasi materialiter ordinetur ad rationalem, si diuersæ sint, sequeretur qd animal non prædicabitur per se de homine, sed magis e contrario. Sequitur etiam

Cap. 11. p. 2. m. 1. Aug.

In li. 11. dialogo de natura a. dialogo 2. in 1. p. 2. m. 1. Aug.

Art. 2. huius quæst. & q. 1. 3. Si videtur. Ar. 1. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

etiam aliud inconueniens. Ex pluribus, n. actu existētijs & aliquo modo, ligans ea adinuicem. Sic ergo, si secundū diuersas formas Sortes esset animal & rationale, indigerent hæc duo ad hoc qd vniretur simpliciter ali quo, quod faceret ea vnum. vnde cum hoc non sit assequere, remanebit quod homo non erit vnum nisi aggregatione, sicut aceruus qui est secundum quid vnum & simpliciter multa, & ita etiam non erit homo ens simpliciter: quia vnumquodque in tantum est ens, in quantum est vnum. Iterum aliud inconueniens sequitur. Cum enim genus sit substantiale prædicatum, oportet qd forma secundum quam indiuiduum substantia recipit prædicationem generis, sit forma substantialis, & ita oportet quod anima sensibilis secundum quam Sortes dicitur animal sit forma substantialis in eo. & sic necesse est quod det esse simpliciter corpori, & faciat ipsum hoc aliquid. Anima ergo rationalis si est alia secundum substantiam, non facit hoc aliquid, nec esse simpliciter, sed solum esse secundū quid, cum adueniat rei iam subsistenti. vnde nō erit forma substantialis sed accidentalis, & sic non dabit speciem Sorti, cum etiam species sit prædicatum substantiale. Relinquitur ergo quod in homine sit tantum vna anima secundum substantiam, quæ est rationalis, sensibilis, & vegetabilis, & hoc consequens est ei, quod in præcedentibus ostendimus de ordine formarum substantialium. scilicet qd nulla forma substantialis vnitur materiæ mediante alia forma substantiali, sed forma perfectior dat materiæ quicquid dabit forma inferior, & adhuc amplius. vnde anima rationalis dat corpori humano, quicquid dat anima sensibilis brutis, vegetabilis plantis, & vltierius aliquid: & propter hoc ipsa est in homine & vegetabilis, & sensibilis, & rationalis; huic etiam attestatur, qd cum operatio vnus potentiæ fuerit inter se impeditur alterius operatio, & e contra fit redundātia ab vna potentia in aliam. Quod non esset nisi omnes potentiæ in vna essentia animæ radicarentur. Ad primum ergo dicendum, qd supposito quod sit tantum vna substantia animæ in corpore humano, diuersimode ad hoc argumentum responderetur a diuersis. Quidam enim dicunt, quod in embrione ante animam rationalem non est anima, sed quædam virtus procedens ab anima parentis, & ab huiusmodi virtute sunt operationes quæ in embrione apparent, quæ dicitur virtus formatiua: sed hoc nō est omnino verum, quia in embrione apparet non solū formatio corporis, quæ potest attribui prædicte virtuti, sed etiam aliæ operationes quæ non possunt attribui nisi animæ, vt augeri sentire & huiusmodi. posset tamē hoc sustineri, si prædictum principium actiuum in embrione pro tanto diceretur virtus animæ non anima, quia nondum est anima perfecta, sicut nec embrio est animal perfectū, sed tunc eadem remanebit difficultas. Dicunt. n. aliquid quod licet primo in embrione sit anima vegetabilis sensibilis, & sensibilis quæ rationalis, non tamē est alia & alia: sed primo quidem reducitur semen in actum animæ vegetabilis per principium actiuum, quod est in semine, quæ quidem anima in processu temporis magis ad vltiorem producit perfectionem per processum generationis, & ipsamet sit anima sensibilis, quæ quidem vltierius producit in maiorem perfectionem a principio extrinseco & sit anima rationalis: sed secundum hanc positionem sequetur quod ipsa substantia anima substantialis sit a principio actiuo quod est in semine, sed alia perfectio adueniat ibi vlti

mo a principio extrinseco. & ita sequeretur qd anima rationalis secundum suam substantiam sit corruptibilis, non enim potest esse incorruptibile quod a virtute quæ est in semine causatur. & ideo aliter dicendum est, quod generatio animalis non est tantum vna generatio simplex: sed succedunt sibi inuicem multæ generationes & corruptiones, sicut dicitur quod primo habet formam feminis, & secundo formam sanguinis, & sic deinceps quousque; perficiatur generatio. & ideo cum corruptio & generatio non sint sine abiectione & additione formæ, oportet quod forma imperfecta quæ prius inerat abijciatur, & perfectior inducatur, & hoc quousque conceptum habeat formā perfectam. & ideo dicitur quod anima vegetabilis prius est in semine: sed illa abijciatur in processu generationis & succedit alia, quæ non solum est vegetabilis, sed etiam sensibilis. Ad istam iterum additur alia quæ simul est vegetabilis, sensibilis, & rationalis. Ad 2. dicendum, quod virtus quæ est in semine a patre est virtus permanens ab intrinseco, non fluens ab extrinseco, sicut virtus mouentis quæ est in proiectis. & ideo quantumcumque pater distat secundum locum, virtus quæ est in semine operatur. Non enim virtus actiua quæ est in semine potest esse a matre, licet hoc quidam dicant quod femina non est principium actiuum, sed passiuum. Tamen quantum ad aliquid est simile. Sicut enim virtus proijcientis quæ est finita, mouet motu locali usque ad determinatam distantiam loci, ita virtus generantis mouet motu generationis usque ad determinatam formam. Ad 3. dicendum, quod illa virtus habet rationem animæ, ut dictū est: & ideo ab eo embrio potest dici animal. & similiter dicendum ad 4. 5. 6. 7. & 8. Ad 9. dicendum, qd sicut anima est in embrione in actu, sed imperfecte, ita operatur secundum operationes imperfectas. Ad 10. dicendum, quod licet anima sensibilis in brutis sit ab intrinseco, tamen in homine substantia animæ quæ est simul vegetabilis, sensibilis, & rationalis, est ab extrinseco, ut iam dictum est. In solutio- ne ad 1. argumen. In corp. ar. Ad 11. dicendum, qd anima sensibilis non est accidens in homine, sed substantia, cum sit idem in substantia cum anima rationali: sed potentia sensitua est accidens in homine, sicut & in alijs animalibus. Ad 12. dicendum, quod anima sensibilis est nobilior in homine quæ in alijs animalibus, quia in homine non tantum sensibilis est, sed etiam rationalis. Ad 13. dicendum, qd anima sensibilis in homine secundum substantiam est incorruptibilis, cum eius substantia sit substantia animæ rationalis, licet forte potentiæ sensitue, quæ sunt actus corporis non remaneant post corpus, ut quibusdam videtur. Ad 14. dicendum, quod si anima sensibilis quæ est in brutis, & anima sensibilis quæ est in homine collocarentur secundum se in genere vel specie, nō essent vnus generis: nisi forte logice loquendo secundum aliquam intentionem communem: sed id, quod est in genere & specie proprie est compositum, quod utrobique est corruptibile. Ad 15. dicendum, qd anima sensibilis in homine non est anima irrationalis, sed est anima sensibilis & rationalis simul: sed verum est qd potentiæ animæ sensitue, quædam quidem sunt irrationales secundum se, sed participant rationem secundum qd obediunt rationi. potentiæ autem animæ vegetabilis sunt penitus irrationabiles, quia non obediunt rationi, vt patet per Philosophum

Ar. 9. huius quæst. & q. 1. 3.

D. 199.

In solutio- ne ad 1. argumen.

In corp. ar.

Philosophum in 1. Ethicor.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, qd licet sint plura principalia membra in corpore in quibus manifestantur principia quarundam operationum animæ: tamē omnia de pendent a corde sicut a primo principio corporali.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, qd ab anima humana inquantū vnitur corpori effluunt vires affixæ organis: inquantū vero excedit sua virtute corporis capacitatē, effluunt ab ea vires non affixæ organis.

In corp. 27. & art. 9. & quest. 1. p. 1. c. 3.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, qd sicut ex superioribus quæstionibus patet ab vna & eadem forma, materia recipit diuersos gradus perfectionis. & secundum quod materia perficitur inferiori gradu perfectionis remanet adhuc materialis dispositio ad vlterioris perfectionis gradū. & sic secundum quod corpus perficitur in esse sensibili ab anima humana, remanet adhuc vt materiale respectu vltioris perfectionis. & secundum hoc animal quod est genus sumitur a materia, & rationale quod est differentia sumitur a forma.

Ad 19<sup>m</sup> dicendum, quod sicut animal inquantū animal neque est rationale neque irrationale: sed ipsum animal rationale est homo, animal vero irrationale est animal brutum, ita anima sensibilis inquantum huiusmodi neque rationalis neq; irrationalis est: sed ipsa anima sensibilis in homine est rationalis, in brutis vero irrationalis.

Ad 20<sup>m</sup> dicendum, qd licet vna sit anima sensibilis & vegetabilis: non tamen oportet quod in quocumque apparet operatio vni apparet operatio alterius, propter diuersam partium dispositionem, ex quo etiā contingit qd nec omnes operationes animæ sensibiles exercentur per vnā partem: sed visus per oculum, auditus per aures, & sic de alijs.

ARTICVLVS XII.

Utrum anima sit sue potentie.

7. q. p. 77. ar. 1. i. Cap. 1. 3. a. medio 10. 3.

**D**VODECIMO quæritur, vtrum anima sit sue potentie. & videtur quod sic. Dicitur enim in li. de spiritu & anima. Anima habet sua naturalia, & illa omnia esse, potentie namque atque vires eius idem sunt quod ipsa. habet accidentia & illa non sunt sue vires, & sue virtutes non sunt. Non est enim sua prudentia, sua temperantia, sua iustitia, sua fortitudo. Ex hoc expressè videtur haberi, quod anima sit sue potentie.

Cap. 13. in princ. 10. 3.

¶ 2 Præ. In eodem lib. dicitur, Anima secundum sui operis officij varijs nuncupatur nominibus. Dicitur namque anima dum vegetat, sensus dum sentit, animus dum sapit, mens dum intelligit, ratio dum discernit, memoria dum recordatur, voluntas dum vult, ista tamen non differunt in substantia quemadmodum in nominibus, quoniam omnia ista sunt anima, Ex hoc etiam idem habetur quod prius.

Li. Meditacionum c. 1.

¶ 3 Præ. Bernardus dicit, tria quædam intueor in anima, memoriam, intelligentiam & voluntatem, & hæc tria esse ipsam animam: sed eadem ratio est etiam alijs potentijs animæ. ergo anima est sue potentie.

Li. 10. c. 1. 1. parum ante medium 10. 3.

¶ 4 Præ. August. dicit in 6. de Trinit. quod memoria intelligentia & voluntas sunt vna vita, vna essentia: sed non nisi essentia animæ. ergo potentie animæ sunt idem quod eius essentia.

¶ 5 Præ. Nullum accidens excedit suum subiectum: sed memoria, intelligentia, & voluntas excedunt animam. Non enim sui solum anima meminit, neque se solum intelligit & vult: sed etiam alia. ergo hæc tria non sunt accidentia animæ. Sunt igitur idem quod est

sentia animæ, & eadem ratione aliæ potentie.

¶ 6 Præ. Secundum hæc tria attenditur imago trinitatis in anima: sed anima est ad imaginem trinitatis secundum seipsam, & non solum secundum eius accidentia, ergo prædictæ potentie non sunt accidentia animæ. Sunt igitur de essentia eius.

¶ 7 Præ. Accidens est quod potest adesse & abesse præter subiecti corruptionem: sed potentie animæ non possunt abesse. ergo non sunt accidentia animæ: & sic idem quod prius.

¶ 8 Præ. Nullum accidens est principium substantialis differentie, quia differentia complet definitionem rei quæ significat quid est res: sed potentie animæ sunt principia differentiarum substantialium. sensibile. n. dicitur secundum sensum, rationale secundum rationem, ergo potentie non sunt accidentia animæ: sed sunt ipsa anima quæ est forma corporis. Nam forma est principium substantialis differentie.

¶ 9 Præ. Forma substantialis est virtuosior, quàm accidentalis: sed accidentalis seipsa agit & non per aliam potentiam mediā. ergo & substantialis. Cum igitur anima sit forma substantialis, potentie quibus agit non sunt aliud quàm ipsa.

¶ 10 Præ. Idem est principium essendi & operandi: sed anima secundum seipsam est principium essendi, quia secundum suam essentiam est forma. ergo sua essentia est principium operandi: sed potentia nihil est aliud quàm principium operandi. Essentia igitur animæ est eius potentia.

¶ 11 Præ. Substantia animæ inquantum est in potentia ad intelligibilia, est intellectus possibilis, inquantum autem est actu, est agens: sed esse actu & esse in potentia non significant aliud quàm ipsam rem quæ est in potentia & in actu. ergo anima est intellectus agens & possibilis: & eadem ratione est sue potentie.

¶ 12 Præ. Sicut materia prima est in potentia ad formas sensibiles, ita anima intellectiua est in potentia ad formas intelligibiles: sed materia prima est sua potentia. ergo anima intellectiua est sua potentia.

¶ 13 Præ. Phil. in lib. Ethic. dicit, qd hō est intellectus: sed hoc nō est nisi rōne animæ rōnalis. ergo anima est intellectus, & eadem ratione est etiam sue potentie.

¶ 14 Præ. Philo. in 2. de anima dicit qd anima est actus primus, sicut scientia: sed scientia est immediatū principium actus secundi qui est considerare. ergo anima est immediatū principium operationū suarū: sed immediatū principium operationis dicitur potentia. ergo anima est sue potentie.

¶ 15 Præ. Omnes partes sunt consubstantiales toti, quia totum consistit ex partibus: sed potentie animæ sunt partes eius, vt patet in 2. de anima. ergo sunt substantiales animæ, & non sunt accidentia.

¶ 16 Præ. Forma simplex nō potest esse subiectum: sed anima est forma simplex, vt supra ostensum est. ergo nō potest esse subiectum accidentium. Potentie ergo quæ sunt in anima non sunt eius accidentia.

¶ 17 Præ. Si potentie sunt accidentia animæ, oportet qd ab essentia eius fluant, accidentia enim propria causantur ex principijs subiecti: sed essentia animæ cū sit simplex non potest esse causa tantæ diuersitatis accidentium, quantum apparet in potentijs animæ. potentie igitur animæ non sunt eius accidentia. Relinquitur ergo quod ipsa anima sit sue potentie.

**S**ED CONTRA, sicut se habet essentia ad esse, ita posse ad agere, ergo permutatim, sicut se habent esse & agere adinuicem, ita se habent potentia & essentia: sed

sed in solo deo idem est esse, & agere. ergo in solo deo idem est potentia & essentia. Anima ergo non est sue potentie.

¶ 2 Præ. Nulla qualitas est substantia: sed potentia naturalis est quædam species qualitatis, vt patet in prædicamentis. ergo potentie naturales animæ non sunt ipsa essentia animæ.

**R**ESPON. Dicendum, qd circa hanc quæstionem sunt diuersæ opiniones. Quidam enim dicunt, quod anima est sue potentie: alij vero hoc negant dicentes potentias animæ esse quasdam proprietates ipsius. & vt harum opinionum diuersitas cognoscatur: sciendum qd potentia nihil aliud est quàm principium operationis alicuius, siue sit actio, siue passio: non quidem principium quod est subiectū agens aut patiens: sed id, quod agens agit, aut patiens patitur: sicut ars edificatiua est potentia in edificatore, qui per eam edificat, & calor in igne qui calore calefacit, & siccum est potentia in lignis, quia secundum hoc sunt combustibilia. ponentes igitur quod anima sit sue potentie hoc intelligunt, qd ipsa essentia animæ sit principium immediatum omnium operationum animæ, dicentes quod homo per essentiam animæ intelligit, sentit, & alia huiusmodi operatur. & secundum diuersitatem operationum diuersis nominibus nominatur, Sensus quidem inquantum est principium sentiendi: intellectus autē inquantum est intelligendi principium, & sic de alijs: vt potest signis calore nominaremus potentiam liquefactiuam, calefactiuam, & desiccatiuā, quia hæc omnia operatur. Sed hæc opinio stare non potest, primò quidem quia vnum quodq; agit secundum quod actu est illud, scilicet, quod agit. Ignis enim calefacit non inquantū actu est lucidum: sed inquantum est actu calidum, & exinde est quod omne agēs agit sibi simile, vnde oportet quod ex eo quod agitur consideretur principium quo agitur. Oportet enim vtrumque esse cōforme. vnde in 2. Physi. dicitur, quod forma & generas sunt idē specie. Cum ergo id, quod agit non pertinet ad esse substantiale rei, impossibile est quod principium quo agit sit aliquid de essentia rei. & hoc manifeste apparet in agentibus naturalibus. Quia enim agens naturale in generatione agit transmutando materiam ad formam, quod quidem fit secundum quod materia primo disponitur ad formam, & tandem consequitur formam secundum quod generatio est terminus alterationis, necesse est quod ex parte agentis id, quod immediate agit sit forma accidentalis correspondens dispositioni materiæ: sed oportet vt forma accidentalis agat in virtute forme substantialis, quasi instrumentū eius, alias non induceret agendo formam substantialem. Et propter hoc in elementis non apparent aliqua principia actionum, nisi qualitates actiue & passiue: quæ tamen agunt in virtute formarum substantialium. & propter hoc earum actio, non solum terminatur ad dispositiones accidentales: sed etiam ad formas substantiales. Nam & in artificialibus actio instrumēti terminatur ad formam intentam ab artifice. Si vero est aliud quod agens, qd directe & immediate sua actione producat substantiam, sicut nos dicimus de deo, qui creādo producit rerum substantias, & sicut Auic. dicit de intelligentia agente a qua secundum ipsum fluunt forme substantiales in istis inferioribus, huiusmodi agēs agit per suam essentiam. & sic non erit in eo aliud po-

tentia actiua & eius essentia. De potentia vero passiva manifestum est, qd potentia passiva quæ est ad actum substantialem est in genere substantiæ, & quæ est ad actum accidentalem est in genere accidentis per reductionem, sicut principium, & non sicut species cōpleta: quia vnumquodque genus diuiditur per potentia & actum, vnde potentia homo est in genere substantiæ, & potentia album est in genere qualitatis. Manifestum est autem, qd potentia animæ siue sint actiue siue passiue, non dicuntur directe per respectū ad aliquid substantiale: sed ad aliquid accidentale. & similiter esse intelligens vel sentiens actu, non est esse substantiale sed accidentale, ad quod ordinatur intellectus & sensus: & similiter esse magnum vel paruum ad quod ordinatur vis augmentatiua. Generatiua vero potentia, & nutritiua ordinantur quidem ad substantiam producendam vel conseruandam: sed per transmutationem materiæ. vnde talis actio sicut & aliorum agentū naturalium, fit a substantia mediante principio accidentali. Manifestum est ergo, qd ipsa essentia animæ nō est principium immediatum suarum operationum: sed operatur mediāntibus principijs accidentalibus. vnde potentie animæ non sunt ipsa essentia animæ: sed proprietates eius. deinde hoc apparet ex ipsa diuersitate actionum animæ, quæ sunt genere diuersæ & non possunt reduci ad vnum principium immediatum, cū quædam earum sint actiones & quædam passionēs, & alijs huiusmodi differentiis differant, quæ oportet attribui diuersis principijs. & ita cum essentia animæ sit vnum principium, non potest esse immediatum principium omnium suarum actionum: sed oportet qd habeat plures, & diuersas potentias correspondentes diuersitati suarum actionum. Potentie enim ad actum dicitur correlatiue. vnde secundum diuersitatem actionum, oportet esse diuersitatem potentiarum. & inde est quod Philo. in 6. Ethic. dicit quod scientificum animæ qd est necessarium & ratiocinatum qd est contingendum, sunt diuersæ potentie: quia necessarium & contingens, genere differunt.

Ca. 1. & 9 tom. 5.

D. 51.

**A**D PRIMVM ergo dicendum, qd liber iste de spiritu & anima non est Augu. sed dicitur cuiusdam cisterciensis fuisse: nec est multum curandum de his, quæ in eo dicuntur. Si tamen sustineatur potest dici, quod anima est sue potentie vel sue vires, quia sunt naturales proprietates eius. vnde in eodem lib. dicitur quod omnes potentie sunt vna anima, proprietates quidem diuersæ: sed potentia vna. & est similis modus dicendi, sicut si diceretur quod calidum lucidum & leue sunt vnus ignis. & similiter dicendum ad 2<sup>m</sup> 3<sup>m</sup> & 4<sup>m</sup>.

**A**D 5<sup>m</sup> dicendum, quod accidens nō excedit subiectum in essendo: excedit tamē in agendo. calor enim ignis exteriora calefacit. & secundum hoc potentie animæ excedunt ipsam, inquantum anima intelligit & diligit non solum se: sed etiam alia. Augustin. autem inducit hanc rationem comparans notitiam & amorem ad mentem, non vt ad cognoscentem. & ad amantem: sed vt ad cognitum & amatum. Si enim em hanc habitudinē cōpararet ad ipsam vt accidentia ad subiectum, sequeretur qd anima nō cognosceret & amaret nisi se. vnde fortassis secundum huc intellectum dixit, quod sunt vna vita, vna essentia: quia notitia in actu est quodammodo cognitum, & amor in actu est quodammodo ipsum amatum.

Q6. dif. S. Tho. FF Ad

lib. 10. a.

Li. 9. c. 4. 10 te medium & c. 8. 2 me dio, tom. 6. Com. 4. 10 mo. 1.

Com. 9. 10 mo. 1.

Ar. 6. quest. huius 100 & ad 1. 10 3.

Li. 10. c. 1. 1. parum ante medium 10. 3.



Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod imago trinitatis in anima attenditur non secundum potentiam tantum, sed etiam secundum essentiam. sic enim repræsentatur vna essentia in tribus personis licet deficienter. Si autem anima esset suæ potentie, non esset distinctio potentiarum abinuicem nisi solis nominibus. & sic non repræsentaretur conuenienter distinctio personarum, quæ est in diuinis.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod tria sunt genera accidentium, quedam enim causantur ex principijs speciei & dicuntur propria, sicut risibile homini: quedam uero causantur ex principijs indiuidui, & hoc dicitur quia vel habent causam permanentem in subiecto, & hæc sunt accidentia inseparabilia, sicut masculinum & femininum & alia huiusmodi: quedam uero habent causam non permanentem in subiecto, & hæc sunt accidentia separabilia, ut sedere & ambulare. Est autem commune omni accidenti, quod non sit de essentia rei. & ita non cadit in definitione rei. vnde de re intelligimus quod quid est, absque hoc quod intelligamus ali quid accidentium eius: sed species non potest intelligi sine accidentibus, quæ consequuntur principiu speciei: potest tamen intelligi sine accidentibus indiuidui etiam inseparabilibus: sine separabilibus uero esse potest non solum species, sed & indiuiduum. potentia uero animæ sunt accidentia: sicut proprietates. vnde licet sine illis intelligatur quid est anima, non autem animam sine eis esse est possibile, neque intelligibile.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod sensibile & rationale secundum quod sunt differentie essentielles, non sumuntur a sensu & intellectu: sed ab anima sensitua & intellectiua.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod quare forma substantialis non sit immediatum principium actionis in agentibus inferioribus ostensum est.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod anima est principium operandi: sed primum non proximum. Operantur enim potentie virtute animæ, sicut & qualitates elementorum in virtute formarum substantialium.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod ipsa anima est in potentia ad ipsas formas intelligibiles: sed ista potentia non est essentia animæ, sicut nec potentia ad statum quæ est in ære, est essentia æris. Esse enim actus & potentia non sunt de essentia rei, quæ actus non est essentialis.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod materia prima est in potentia ad actum substantialem, qui est forma. & ideo ipsa potentia est ipsa essentia eius.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod homo dicitur intellectus esse, quia intellectus dicitur id, quod est potius in homine, sicut ciuitas dicitur esse rector ciuitatis: non tamen hoc dicitur est eo quod essentia animæ sit ipsa potentia intellectus.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod similitudo inter animam & scientiam attenditur secundum quod utraque est actus primus: non autem quantum ad omnia. vnde non oportet quod anima sit immediatum principium operationum, sicut scientia.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod potentie animæ non sunt partes essentielles animæ quasi constituentes essentiam eius: sed partes potetiales, quia virtus animæ distinguitur per huiusmodi potentias.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod forma simplex quæ non est subsistens, vel si subsistit quæ est actus purus, non potest esse subiectum accidentis. Anima autem est forma subsistens & non est actus purus, loquendo de anima hu-

mana. & ideo potest esse subiectum potentiarum quarundam, scilicet intellectus & voluntatis. potentie autem sensitiue & nutritiue partis sunt in composito sicut subiecto: quia cuius est actus eius est potentia, ut patet per Philo. in lib. de somno & vigilia.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod licet anima sit vna in essentia, tamen est in ea potentia & actus, & habet diuersam habitudinem ad res: diuersimode etiam comparatur ad corpus, & propter hoc ab vna essentia animæ possunt procedere diuersæ potentie.

ARTICVLVS XIII.

Utrum potentie distinguantur per obiecta.

TERTIODECIMO queritur de distinctione potentiarum animæ. Utrum videlicet distinguantur per obiecta. Et videtur quod non, quia contraria sunt quæ maxime distant: sed contrarietas obiectorum non diuersificat potentias, eadem enim potentia albi, & nigri est visus. ergo nulla differentia obiectorum diuersificat potentias.

¶ 1<sup>a</sup> Præ. Magis differunt quæ differunt secundum substantiam, quam quæ differunt secundum accidens: sed homo & lapis differunt secundum substantiam, sonus autem & coloratum differunt secundum accidens. Cuius igitur homo & lapis ad eandem potentiam pertineat, multo magis sonus & coloratum. & ita nulla differentia obiectorum facit differre potentias.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Si differentia obiectorum esset causa diuersitatis potentiarum, oporteret quod vnitas obiecti esset causa identitatis in potentijs. videmus autem quod idem obiectum ad diuersas potentias se habet. Idem enim est quod intelligitur & desideratur. bonum enim intelligibile est obiectum voluntatis, ergo differentia obiectorum, non est causa diuersitatis potentiarum.

¶ 3<sup>a</sup> Præ. Vbi est eadem causa est idem effectus. Si ergo obiecta diuersa diuersificarent potentias aliquas, oporteret quod diuersitatem facerent ubique in potentijs. hoc autem non videmus. Nam quedam obiecta diuersa comparantur quidem ad diuersas potentias, sicut sonus & color ad auditum & visum: & iterum ad vnam potentiam, scilicet ad imaginationem & intellectum. Relinquitur ergo quod differentia obiectorum, non sit causa diuersitatis potentiarum.

¶ 4<sup>a</sup> Præ. Potentie animæ ordinantur ad aliquid altius quam est natura, alias in omnibus corporibus naturalibus essent vires animæ: sed potentie quæ attribuuntur animæ vegetabili, non videntur ordinari ad aliquid altius quam natura. ordinantur enim ad conseruationem speciei per generationem, & conseruationem in diuidui per nutrimentum, & perfectam quantitatem per augmentum, quæ omnia operatur natura etiam in rebus naturalibus. Non igitur ad huiusmodi ordinanda sunt potentie animæ.

¶ 5<sup>a</sup> Præ. Quanto aliqua virtus est altior, tanto vna existens ad plura se extendit: sed virtus animæ est supra virtutem naturæ. Cuius igitur natura eadem virtute producat in esse corpus naturale, & det ei debitam quantitatem, & cõseruet ipsum in esse, videtur hoc fortius quod anima vna virtute operetur. Non igitur sunt diuersæ potentie, generatiua, nutritiua, & augmentatiua.

¶ 6<sup>a</sup> Præ. Sensus est cognitio accidentium: sed aliqua alia accidentia magis adinuicem differunt quæ sonus & color, & huiusmodi quæ sunt non solum in eodem genere qualitatis: sed etiam in eadem specie quæ est tertia. Si igitur potentie distinguuntur secundum differentiam obiectorum, non deberent potentie animæ distingui penes huiusmodi accidentia: sed magis penes alia quæ magis distant.

¶ 7<sup>a</sup> Præ. Cuiuslibet generis est vna contrarietas prima. Si igitur penes diuersa genera qualitatum passibilium

Cap. ante medi. to. 1.

In propo. 17. no. 3. in xropi Art.

1. p. qu. 7. arti. 3.

Co. 4. to. 2.

Co. 4. to. 2.

vna & simplex. Sed impossibile videtur quod vna potentia animæ oriatur ex alia, tum quia omnes potentie animæ sunt simul, tum etiam quia accidens oritur a subiecto. Vnum autem accidens non potest esse subiectum alterius. Non ergo possunt esse diuersæ potentie animæ per diuersitatem obiectorum.

¶ 8<sup>a</sup> Præ. Quanto aliqua substantia est altior, tanto eius virtus est maior, & per consequens minus multiplicata, ut dicitur in li. de causis. Anima autem inter omnia inferiora est sublimior, ergo virtus eius est magis vna, & tamen ad plura se habens. non ergo multiplicatur secundum differentiam obiectorum.

¶ 9<sup>a</sup> Præ. Si diuersitas potentiarum animæ est secundum differentiam obiectorum, oportet etiam quod ordo potentiarum sit secundum ordinem obiectorum. hoc autem non videtur. Nam intellectus cuius obiectum est quod quid est, & substantia, est posterior sensui, cuius obiecta sunt accidentia, ut color & sonus: tactus autem est prior visu, cum tamen visibile sit prius & communius tangibili, ergo nec diuersitas potentiarum est solum secundum differentiam obiectorum.

¶ 10<sup>a</sup> Præ. Omne appetibile est sensibile vel intelligibile: intelligibile autem est perfectio intellectus, & sensibile perfectio sensus. Cum igitur vnumquodque appetat naturaliter suam perfectionem, sequitur quod intellectus & sensus appetant naturaliter omne appetibile. Non igitur oportet ponere potentiam appetitiuam præter sensitiuam.

¶ 11<sup>a</sup> Præ. Appetitus non est nisi voluntas irascibilis, & concupiscibilis: sed voluntas est in intellectu, irascibilis & concupiscibilis in sensu, ut dicitur in 3. de anima. ergo potentia appetitiua non est ponenda præter sensitiuam & intellectiua.

¶ 12<sup>a</sup> Præ. Philo. probat in 3. de anima. quod principia motus localis in animalibus sunt sensus siue imaginatio, & intellectus, & appetitus: sed potentia motiua in animalibus nihil aliud est quam principium motus. ergo potentia motiua, non est præter cognitioem & appetitiuam.

¶ 13<sup>a</sup> Præ. Potentie animæ ordinantur ad aliquid altius quam est natura, alias in omnibus corporibus naturalibus essent vires animæ: sed potentie quæ attribuuntur animæ vegetabili, non videntur ordinari ad aliquid altius quam natura. ordinantur enim ad conseruationem speciei per generationem, & conseruationem in diuidui per nutrimentum, & perfectam quantitatem per augmentum, quæ omnia operatur natura etiam in rebus naturalibus. Non igitur ad huiusmodi ordinanda sunt potentie animæ.

¶ 14<sup>a</sup> Præ. Quanto aliqua virtus est altior, tanto vna existens ad plura se extendit: sed virtus animæ est supra virtutem naturæ. Cuius igitur natura eadem virtute producat in esse corpus naturale, & det ei debitam quantitatem, & cõseruet ipsum in esse, videtur hoc fortius quod anima vna virtute operetur. Non igitur sunt diuersæ potentie, generatiua, nutritiua, & augmentatiua.

¶ 15<sup>a</sup> Præ. Sensus est cognitio accidentium: sed aliqua alia accidentia magis adinuicem differunt quæ sonus & color, & huiusmodi quæ sunt non solum in eodem genere qualitatis: sed etiam in eadem specie quæ est tertia. Si igitur potentie distinguuntur secundum differentiam obiectorum, non deberent potentie animæ distingui penes huiusmodi accidentia: sed magis penes alia quæ magis distant.

¶ 16<sup>a</sup> Præ. Cuiuslibet generis est vna contrarietas prima. Si igitur penes diuersa genera qualitatum passibilium

diuersificantur potentie sensitiuæ, videtur quod vbi-cumque sunt diuersæ contrarietates sint diuersæ potetie sensitiuæ: sed hoc alicubi inuenitur, visus enim est albi & nigri, auditus grauis & acuti: alicubi uero non. Tactus enim est calidi & frigidi, humidi & siccis, mollis & duri, & huiusmodi. ergo potentie non distinguuntur penes obiecta.

¶ 17<sup>a</sup> Præ. Memoria non videtur esse alia potetia a sensu, est enim passio primi sensitiui, secundum Philo. obiecta tamen eorum differunt, quia obiectum sensus est præsens, obiectum uero memoria præteritum, ergo potentie non distinguuntur penes obiecta.

¶ 18<sup>a</sup> Præ. Omnia quæ cognoscuntur per sensum, cognoscuntur etiam per intellectum & alia plura. Si igitur potentie sensitiuæ distinguuntur secundum pluralitatem obiectorum, oportet etiam quod intellectus distinguatur secundum diuersas potetias, sicut & sensus, quod patet esse falsum.

¶ 19<sup>a</sup> Præ. Intellectus possibilis & agens sunt diuersæ potentie, ut supra ostensum est: sed idem est obiectum utriusque. Non igitur potentie distinguuntur secundum differentiam obiectorum.

Sed contra est, quod dicitur in 2. de anima, quod potentie distinguuntur per actus, & actus per obiecta. ¶ 20<sup>a</sup> Præ. Perfectibilia distinguuntur penes perfectiones: sed obiecta sunt perfectiones potentiarum. ergo potentie distinguuntur penes obiecta.

Respondeo. Dicendum, quod potentia secundum id, quod est dicitur ad actum. vnde oportet quod per actum definiatur potentia, & secundum diuersitatem actuum diuersificentur potentie. Actus autem ex obiectis speciem habent. Nam si sint actus passiuarum potentiarum, obiecta sunt actiua, si autem sunt actiuarum potentiarum obiecta sunt vt fines. Secundum autem utrumque horum considerantur species operationis, nam calefacere, & infrigidare distinguuntur quidem secundum quod huius principium est calor, illius autem frigus, & iterum in similes fines terminantur. Nam agens ad hoc agit, vt similitudinem suam in aliud inducat. Relinquitur igitur quod secundum distinctionem obiectorum, attenditur distinctio potentiarum animæ. Oportet tamen attendere distinctionem obiectorum secundum quod obiecta sunt differentie actionum animæ, & non secundum aliud: quia in nullo genere species diuersificatur, nisi differentijs quæ per se diuidunt genus. Non enim albo & nigro distinguuntur species animalis: sed rationali & irrationali. Oportet autem in actionibus animæ tres gradus considerare. Actio enim animæ transcendit actionem naturæ in rebus animatis operantibus: sed hoc contingit quantum ad duo, scilicet quantum ad modum agendi, & quantum ad id, quod agitur.

Oportet autem quod quantum ad modum agendi omnis actio animæ transcendat operationem, vel actionem naturæ inanimati: quia cum actio animæ sit actio vitæ, viuum autem est, quod seipsum mouet ad operandum, oportet quod omnis operatio animæ sit secundum aliquod intrinsecum agens: sed quantum ad id, quod agitur, non omnis actio transcendit actionem naturæ inanimati. Oportet enim quod sit esse naturale, & quæ ad ipsam requiruntur, sic in corporibus inanimatis, sicut in corporibus animatis: sed in corporibus inanimatis sit ab agente extrinsecò: in corporibus uero animatis ab agente intrinsecò. & huiusmodi sunt actiones ad quas ordinantur potentie animæ vegetabilis. Nam ad hoc quod indiuiduum producat in esse, ordinatur potentia generatiua.

Q6. dif. S. Tho. FF 2 Ad hoc

In li. de memoria & reminiscencia. Cap. 1. to. 2.

Art. 3. 4. & 5. huius q.

Co. 33. to. 2.

D. 107 4.

11 corp. ar.

Ad hoc autem q̄ quantitatem debitam consequatur, ordinatur vis augmentatiua. Ad hoc autem q̄ conferretur in esse, ordinatur vis nutritiua. hæc autem consequuntur corpora inanimata ab agente naturali extrinseco tantum. & propter hoc prædictæ vires animæ dicuntur naturales. Sunt autem aliæ altiores actiones animæ, quæ transcendunt actiones formarum naturalium, etiam quantum ad id, quod agitur, in quantum, scilicet in anima sunt nata esse omnia secundum esse immateriale. Est enim anima quodammodo omnia secundum quod est sentiens & intelligens. Oportet enim esse diuersum gradum huiusmodi esse immaterialis. vnus enim gradus est secundum quod in anima sunt res sine proprijs materijs: sed tamen secundum singularitatem & conditiones individuales, quæ consequuntur materiam. & iste est gradus sensus qui est susceptiuus specierum individualium sine materia: sed tamen in organo corporali. Altior autem & perfectissimus immaterialitatis gradus est intellectus, qui recipit species omnino a materia & conditionibus materiæ abstractas, & absq; organo corporali. Sicut autem per formam naturalem res habet inclinationem ad aliquid, & habet motum aut actionem ad consequendum id, ad quod inclinatur: ita ad formam etiam sensibilem vel intelligibilem sequitur inclinatio ad rem: siue per sensum; siue per intellectum comprehendens, quæ quidem pertinet ad potentiam appetitiuam. & iterum oportet consequenter esse motum aliquem per quem perueniatur ad rem desideratam, & hoc pertinet ad potentiam motiuam. Ad perfectam autem sensus cognitionem, quæ sufficiat animali quinque requiruntur. Primo quod sensus recipiat speciem a sensibilibus, & hoc pertinet ad sensum proprium. Secundo, q̄ de sensibilibus perceptis iudicet, & ea abinuicem discernat, quod oportet fieri per potentiam ad quam omnia sensibilia perueniunt, quæ dicitur sensus communis. Tertium est, quod species sensibilem receptæ consequentur. Indiget autem animal apprehensione sensibilem, non solum ad eorum præsentiam: sed etiam postquam abierint. & hoc necessarium est reduci in aliquam potentiam. Nam & in rebus corporalibus aliud principium est recipiendi, & aliud conseruandi. Nam quæ sunt bene receptibilia, sunt interdum male conseruatiua. huiusmodi autem omnes potentia dicitur imaginatio siue phantasia. Quarto autem requiruntur intentiones aliquæ, quas sensus non apprehendit: sicut nocuum & vtile & alia huiusmodi. & ad hæc quidem cognoscenda peruenit homo inquirendo & conseruando: alia vero animalia quodam naturali instinctu, sicut ouis naturaliter fugit lupum tanquam nocuum. vnde ad hoc in alijs animalibus ordinatur æstimatoria naturalis: in homine autem vis cogitativa, quæ est collateralis intentionum particularium. vnde & ratio particularis dicitur, & intellectus passiuus. Quinto autem requiritur, quod ea quæ prius fuerunt apprehensa per sensum & interius conseruata, iterum ad actualem considerationem reuocentur. Et hoc quidem pertinet ad rememoratiuam virtutem, quæ in alijs quidem animalibus absq; inquisitione suam operationem habet, in hominibus autem cum inquisitione & studio. vnde in hominibus non solum est memoria: sed reminiscetia. Necesse autem fuit ad hoc potentiam ab alijs distinctam ordinari, quia actus aliarum potentialium sensitiuarum est secundum motus a rebus ad animam: actus autem memoratiuæ potentia est e contrario secundum motum ab anima ad res. diuersi autem motus diuersa principia motiua requirunt: principia autem motiua poten-

tiæ dicuntur. Quia vero sensus proprius, qui est primus in ordine sensitiuarum potentialium, immediate a sensibilibus immutatur, necesse fuit quod secundum diuersitatem immutationum sensibilem in diuersas potentias distingueretur. Cum enim sensus sit susceptiuus specierum sensibilem sine materia, necesse est gradum & ordinem immutationum, quibus immutatur sensus a sensibilibus accipere, per comparationem ad immateriales immutationes. Sunt igitur quedam sensibilia, quorum species licet immaterialiter in sensu recipiantur: tamen etiam materialem immutationem faciunt in animalibus sentientibus. huiusmodi autem sunt qualitates, quæ sunt principia transmutationum, etiam in rebus materialibus: sicut calidum, frigidum, humidum, & siccum, & alia huiusmodi. Quia igitur huiusmodi sensibilia immutant nos etiam materialiter agendo, materialis autem immutatio fit per contactum, necesse est quod huiusmodi sensibilia contingendo sentiantur, propter quod potentia sensitua comprehendens ea vocatur tactus. Sunt autem quedam sensibilia, quæ quidem non materialiter immutant: sed tamen eorum immutatio habet materialem immutationem annexam, quod contingit dupliciter. Vno modo, sic quod materialis immutatio annexa fit tam ex parte sensibilibus quam ex parte sentientis, & hoc pertinet ad gustum. licet enim sapor non immutet organum sensus faciendo ipsum saporosum: tam hæc immutatio non est sine aliqua transmutatione, tam saporosi, quam etiam organi gustus, & præcipue secundum humectationem. Alio modo, sic quod transmutatio materialis annexa fit solum ex parte sensibilibus, huiusmodi autem transmutatio, vel est secundum resolutionem & alterationem quandam sensibilibus, sicut accidit in sensu odoratus, vel solum secundum loci mutationem, sicut accidit in auditu. vnde auditus & odoratus, quia sunt sine mutatione materiali sentientis, licet adit materialis mutatio ex parte sensibilibus, non tangendo, sed per medium extrinsecum sentiunt. Gustus autem solum in tangendo sentit, quia requiritur immutatio materialis ex parte sentientis. Sunt autem alia sensibilia, quæ immutant sensum absque materiali immutatione annexa, sicut lux & color, quorum est visus, vnde visus est altior inter omnes sensus, & vniuersalior: quia sensibilia ab eo percepta sunt communia corporibus corruptibilibus & incorruptibilibus. Similiter autem vis appetitiua, quæ consequitur apprehensionem sensus, necesse est quod in duo diuidatur: quia aliquid est appetibile, vel ea ratione quod est delectabile sensui & conueniens, & ad hoc est vis concupiscibilis: vel ea ratione, quod per hoc habetur potestas fruendi delectabilibus secundum sensum. Quod quandoque contingit cum aliquo tristabili secundum sensum, sicut cum animal pugnando adipiscitur quædam potestatem fruendi proprio delectabili repellendo impediens, & ad hoc ordinatur vis irascibilis: vis autem motiua cum ad motum ordinatur non diuersificatur nisi secundum diuersitatem motuum, qui vel competunt diuersis animalibus, quorum quedam sunt reptibilia, quedam volatilia, quedam gressibilia, quedam alio modo mobilia: vel etiam secundum diuersas partes eiusdem animalis. Nam singulæ partes habent quosdam proprios motus. Gradus autem intellectiuum potentialium similiter distinguuntur in cognoscitias & appetitiuas. Motiua autem communis est, & sensui, & intellectui. Nam idem corpus eodem motu mouetur ab utroq;. Cognitio autem intellectus requirit

In corp. art.

In corp. art.

In corp. art.

In corp. art.

In corp. art.

In corp. art.

In corp. art.

In corp. art.

In corp. art.

In corp. art.

In corp. art.

In corp. art.

In corp. art.

In corp. art.

In corp. art.

In corp. art.

duas potentias, scilicet intellectum agentem & possibilem, vt ex superioribus patet. Sic igitur manifestum est, q̄ sunt tres gradus potentialium animæ. scilicet secundum animam vegetabilem, sensitiuam, & rationalem. Sunt autem quinque genera potentialium. scilicet nutritiuum, sensitiuum, intellectiuum, appetitiuum, & motiuum secundum locum. & horum quodlibet continet sub se potentias plures, vt dictum est.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod contraria maxime differunt: sed in eodem genere. diuersitas autem obiectorum secundum genus conuenit diuersitati potentialium, quia & genus quodammodo in potentia est. & ideo contraria referuntur ad eandem potentiam.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, q̄ licet sonus & color sint diuersa accidentia: tamen per se differunt quantum ad immutationem sensus, vt dictum est, non autem homo & lapis: quia eis eodem modo immutatur sensus. & ideo homo & lapis differunt per accidens, in quantum sentiuntur: licet differant per se in quantum sunt substantia. Nihil enim prohibet differentiam aliquam esse per se comparatam ad vnum genus, comparatam vero ad aliud esse per accidens: sicut album & nigrum per se differunt in genere coloris, non autem in genere substantia.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, q̄ eadem res comparatur ad diuersas potentias animæ, non secundum eandem rationem obiecti: sed secundum aliam & aliam.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, q̄ quanto aliqua potentia est altior, tanto ad plura se extendit, vnde habet communior rationem obiecti. & inde est quod quedam sunt in ratione obiecti superioris potentia, quæ distinguuntur in ratione obiecti, quantum ad potentias inferiores.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, q̄ habitus non sunt perfectiones potentialium, propter quas sunt potentia: sed sicut quibus aliquam se habent ad ea propter quæ sunt in obiecta. vnde potentia non distinguuntur penes habitus: sed penes obiecta. sicut nec artificialia, penes obiecta: sed penes fines.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, q̄ potentia non sunt propter organa: sed magis econuerso. vnde magis distinguuntur organa penes obiecta, quam econuerso.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, q̄ anima habet aliquem præcipuum finem: sicut anima humana bonum intelligibile, habet autem & alios fines ordinatos ad hunc vltimum finem: sicut quod sensibile ordinatur ad intelligibile, & quia anima ordinatur ad sua obiecta per potentias sequitur, quod etiam potentia sensitua sit in homine propter intellectiuam, & sic de alijs. Sic igitur secundum rationem suam oritur vna potentia animæ ex alia, per comparationem ad obiecta. vnde potentias animæ distingui per potentias & obiecta non est contrarium.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, q̄ licet accidens non possit esse per se subiectum accidentis, tamen subiectum subiicitur vni accidenti mediante alio, sicut corpus colori mediante superficie. & sic vnum accidens oritur ex subiecto mediante alio, & vna potentia ab essentia animæ mediante alia.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, q̄ anima vna virtute in plura potest, quam res naturalis, sicut visus apprehendit omnia visibilia: sed anima propter sui nobilitatem habet multo plures operationes, q̄ res inanimata. vnde oportet, quod habeat plures potentias.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, q̄ ordo potentialium animæ est secundum ordinem obiectorum. Sed utrobique potest attendi ordo, vel secundum perfectionem, & sic intellectus est prior sensui, vel secundum generationis viam, & sic est sensus prior intellectu: quia in generationis via,

AD 11<sup>m</sup> dicendum, q̄ intellectus quidem naturaliter appetit intelligibile, vt est intelligibile, appetit naturaliter intellectus intelligere, & sensus sentire; sed quia res sensibilibus vel intelligibilis non solum appetitur ad sentiendum & ad intelligendum, sed etiam ad aliquid aliud: ideo præter sensum & intellectum necesse est esse appetitiuam potentiam.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, q̄ voluntas est in ratione in quantum sequitur apprehensionem rationis: operatio vero voluntatis pertinet ad eundem gradum operationis potentialium animæ, sed non ad idem genus. & similiter est dicendum, de irascibili, & concupiscibili respectu sensus.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, q̄ intellectus & appetitus mouent sicut imperantes motum: sed oportet esse potentiam motiuam, quæ motum exequatur, secundum quæ scilicet, membra sequuntur imperium appetitus, & intellectus vel sensus.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, q̄ potentia animæ vegetabilis dicuntur vires naturales, quia non operantur nisi quæ natura facit in corporibus: sed dicuntur vires animæ, quia altiori modo hoc faciunt, vt supra dictum est.

AD 15<sup>m</sup> dicendum, q̄ res naturalis inanimata simul recipit speciem & debitam quantitatem, quod non est possibile in rebus viuentibus, quas oportet in principio generationis esse modicæ quantitatis, quia generatur ex semine. & ideo oportet quod præter vim generatiuam in eis sit vis augmentatiua quæ perducatur ad debitam quantitatem. hoc autem fieri oportet per hoc, quod aliquid conuertatur in substantiam augmentandi, & sic additur ei. hæc autem conuersio fit per calorem, qui etiam conuertit id, quod extrinsecum apponitur, & resoluit etiam quod inest. vnde ad conseruationem indiuidui, vt continuo restitueretur deperditum, & addatur quod deest ad perfectionem quantitatis, & quod necessarium est ad generationem seminis, necessaria fuit vis nutritiua quæ deseruit & augmentatiua & generatiua: & propter hoc indiuiduum conseruat.

AD 16<sup>m</sup> dicendum, q̄ sonus & color, & huiusmodi differunt secundum diuersum modum immutationis sensus, non autem sensibilia diuersorum generum. & ideo penes ea non diuersificantur potentia sensitua.

AD 17<sup>m</sup> dicendum, q̄ quia contrarietates quarum est tactus cognoscitiuus, non reducuntur in aliquod vnum genus, sicut diuersæ contrarietates quæ possunt considerari circa visibilia reducuntur in vnum genus coloris. ideo Phil. determinat in 2. de anima, quod tactus non est vnus sensus, sed plures: sed tamen omnes conueniunt in hoc, quod non per medium extrinsecum sentiunt. & ideo omnes dicitur tactus, vt sit vnus sensus genere diuisus in plures species. Posset tamen dici quod esset simpliciter vnus sensus, quia omnes contrarietates quarum tactus est cognoscitiuus cognoscuntur per se. Cognoscunt enim se inuicem & reducuntur in vnum genus, sed est innominatum. nam & genus proximum calidi & frigidi innominatum est.

AD 18<sup>m</sup> dicendum, quod cum potentia animæ sint proprietates quedam, per hoc quod dicitur memoria esse passio primi sensitui, non excluditur quæ memoria sit alia potentia a sensu: sed ostenditur ordinem ad sensum.

AD 19<sup>m</sup> dicendum, quod sensus recipit species sensibilem in organis corporalibus, & est cognoscitiuus particularium. Intellectus autem recipit species rerum absq; organo corporali, & est cognoscitiuus vniuersalium.

In corp. art.

Li. 2. c. 62, 63, & 64, 10. 2.



hū. & ideo aliqua diuersitas obiectorum requirit diuersitatem potentiā in parte sensitiua, quæ non requirit diuersitatem potentiā in parte intellectuā. Recipere. n. & retinere in rebus materialibus non est secundum idem: sed in immaterialibus fm idē est. & similiter fm diuersos modos immutationis, oportet diuersificare sensum, non autem intellectum.

Ad 2<sup>o</sup> dicendum, qd idem obiectum. s. intelligibile in actu comparatur ad intellectum agentem, vt factum ab eo: ad intellectum vero possibilem, vt mouēs ipsum. Et sic patet, qd non secundum eandem rationē idem comparatur ad intellectū agentem & possibile.

ARTICVLVS XIII.

Vtrum anima humana sit immortalis.

QVARTODECIMO quæritur de immortalitate animæ humanæ. Et videtur qd sit corruptibilis. Dicitur enim Ecclē. 3. Vnus est interitus hominis & iumentorum, & æqua vtriusq; conditio: sed iumenta cum intereunt, interit eorum anima: ergo cum homo interierit, anima eius corrumpitur.

¶ 2 Præt. Corruptibile & incorruptibile differunt fm genus, vt dicitur i 10. Meta. sed anima humana & anima iumentorum non differunt secundum genus, quia nec homo a iumentis genere differt. ergo anima hominis & anima iumentorum non differunt secundum corruptibile & incorruptibile: sed aia iumentorū est corruptibilis. ergo anima humana nō est incorruptibilis.

¶ 3 Præt. Dama. dicit qd angelus est gratia nō natura immortalitatem suscipiens: sed angelus non est inferior anima. ergo anima non est naturaliter immortalis.

¶ 4 Præt. Philo. probat in 8. Physi. qd primum mouens est infinite virtutis, quia mouet tempore infinito. Si igitur anima habet virtutem durandi tempore infinito, sequitur qd virtus eius sit infinita: sed virtus infinita nō est in essentia finita. ergo sequitur qd essentia animæ sit infinita, si sit incorruptibilis: hoc autem est impossibile, quia sola essentia diuina est infinita. ergo anima humana nō est incorruptibilis. Sed dice. qd aia est incorruptibilis, nō p essentiā pprā, sed p virtutē diuinā.

¶ 5 Sed cōtra. Illud quod nō competit alicui per essentiam propriam, non est ei essentiale: sed corruptibile & incorruptibile essentialiter prædicantur de quibus cūque dicuntur, vt dicit Philo. in 10. Meta. ergo si anima est incorruptibilis, oportet quod sit incorruptibilis per essentiam suam.

¶ 6 Præt. Omne quod est, aut est corruptibile, aut incorruptibile. Si igitur anima humana secundum suam naturam non est incorruptibilis, sequitur quod secundum suam naturam sit corruptibilis.

¶ 7 Præt. Omne incorruptibile habet virtutem quod sit semper. Si igitur anima humana sit incorruptibilis, sequitur quod habet virtutem quod sit semper. ergo non habet esse post non esse, quod est cōtra fidem.

¶ 8 Præt. Aug. dicit, quod sicut deus est vita animæ, ita anima est vita corporis: sed mors est priuatio vitæ. ergo per mortem anima priuatur & tollitur.

¶ 9 Præt. Forma non habet esse nisi in eo in quo est. Si igitur anima est forma corporis, ergo non potest esse nisi i corpore. ergo perit perempto corpore. Sed diceretur, quod hoc est verum de anima secundum quod est forma, non secundum suam essentiam.

¶ 10 Sed cōtra. Anima non est forma corporis per accidens, alioquin cum anima constiuat hominem se-

cūdem quod est forma corporis, sequeretur quod homo esset ens per accidens. Quicquid autem competit alicui non per accidens, conuenit ei secundum suam essentiam. ergo est forma secundum suam essentiam. Si ergo secundum quod est forma est corruptibilis, & secundum suam essentiam erit corruptibilis.

¶ 11 Præt. Quæcūque conueniunt ad vnum esse, ita se habent quod corrupto vno corrumpitur aliud: sed anima & corpus conueniunt ad vnum esse. s. ad esse hominis. ergo corrupto corpore corrumpitur anima.

¶ 12 Præt. Anima sensibilis & anima rationalis sunt vnum secundum substantiam in homine: sed anima sensibilis est corruptibilis. ergo & rationalis.

¶ 13 Præt. Forma debet esse materiæ proportionata: sed anima humana est in corpore, vt forma in materia. Cum igitur corpus sit corruptibile, & anima erit incorruptibilis.

¶ 14 Præt. Si anima potest a corpore separari oportet quod sit aliqua operatio eius sine corpore, eo quod: nulla substantia est ociosa: sed nulla operatio potest esse sine anima sine corpore, etiam neq; intelligere, de quo magis videtur, quia non est intelligere sine phantasmate, vt Philo. dicit. Phantasma autem nō est sine corpore. ergo anima non potest separari a corpore, sed corrumpitur corrupto corpore.

¶ 15 Præt. Si anima humana sit incorruptibilis, hoc nō erit nisi quia est intelligens: sed videtur quod intelligere non sibi conueniat, quia id, quod est supremum inferioris naturæ imitatur aequaliter actionem naturæ superioris, sed ad eam non peruenit: sicut simia imitatur aequaliter operationem hominis, non tamē ad eam pertingit. & similiter videtur quod cum homo sit supremum in ordine materialium rerum, imitatur aequaliter actionem substantiarum separatarū intellectualium quæ est intelligere, sed ad eam nō perueniat. Nulla igitur necessitas videtur ponendi animæ hominis esse immortalem.

¶ 16 Præt. Operationem propriam speciei pertingunt, vel omnia, vel plurima eorum, quæ sunt in specie: sed paucissimi homines perueniunt ad hoc quod sint intelligentes. ergo intelligere non est propria operatio animæ humanæ. & ita non oportet animam humanam esse incorruptibilem, eo quod sit intellectualis.

¶ 17 Præt. Philo. dicit in 1. Physi. qd omne finitū constituitur, semper ablato quodam: sed bonum naturale animæ est finitum bonum. Cum ergo per aliquod peccatum minuatur bonū naturale animæ humanæ, videtur quod tandem totaliter tollatur: & sic anima humana quandoque corrumpitur.

¶ 18 Præt. Ad debilitatem corporis anima debilitatur, vt patet in eius operationibus. ergo & ad corruptionem corporis anima corrumpitur.

¶ 19 Præt. Omne quod est ex nihilo, est vertibile in nihil: sed anima humana ex nihilo creata est. ergo vertibilis est in nihil, & sic sequitur quod anima sit corruptibilis.

¶ 20 Præt. Manente causa manet effectus. Sed anima est causa vitæ corporis: Si ergo anima semper manet, videtur quod corpus semper viuat, quod patet esse falsum.

¶ 21 Præt. Omne quod est per se subsistens, est hoc aliquid in genere vel specie collocatum: sed anima humana vt videtur non est hoc aliquid, nec collocatur in specie vel genere tamquam indiuiduum, vel species, cum sit forma. esse. n. in genere vel specie conuenit cōposito, nō materiæ neq; formæ, nisi per reductionē ergo

ergo anima humana nō est per se subsistens, & ita corrupto corpore remanere non potest.

SED CONTRA est, quod dicitur Sapient. 2. Deus fecit hominem inexterminabilem: ad imaginem suæ similitudinis fecit illum. Ex quo potest accipi qd homo est inexterminabilis. i. incorruptibilis secundum quod est ad imaginem dei. Est autem ad imaginem dei secundum animam, vt Aug. dicit in lib. de Trini. ergo anima humana est incorruptibilis.

¶ 2 Præt. Omne quod corrumpitur habet cōtraria, vel est ex contrarijs cōpositū: sed anima humana est omnino absq; cōtrarietate, quia illa ē qd sunt cōtraria i se, in aia nō sunt cōtraria, rōnes. n. cōtrariorū in aia cōtrarię non sunt. ergo anima humana est incorruptibilis.

¶ 3 Præt. Corpora celestia dicuntur esse incorruptibilia, quia non habent materiam qualem generabilia & corruptibilia: sed anima humana omnino est immaterialis, quod patet ex hoc quod rerum species immaterialiter recipit. ergo anima est incorruptibilis.

¶ 4 Præt. Philo. dicit, qd intellectus separatur sicut perpetuū a corruptibili. Intellectus autem est pars animæ, vt ipse dicit. ergo anima humana est incorruptibilis.

RESPON. Dicendum, quod necesse est omnino animam humanam incorruptibilem esse. Ad cuius euidenciam considerandum est, quod id, quod per se consequitur ad aliquid, non potest remoueri ab eo, sicut ab homine non remouetur qd sit animal: neq; a numero quod sit par vel impar. Manifestum est autem, qd esse per se consequitur formam. vnumquodq; enim habet esse secundum propriam formam. vnde esse a forma nullo modo separari potest. Corruptūtur igitur composita ex materia & forma per hoc, quod amittit formam ad quam consequitur esse. Ipsa autem forma per se corrumpi non potest: sed per accidēs corrupto composito corrumpitur, in quantum deficit esse compositi quod est per formam, si forma sit talis quæ non sit habens esse: sed sit solū quo compositum est. Si ergo sit aliqua forma quæ sit habens esse, necesse est illā formam incorruptibilem esse. Non enim separatur esse ab aliquo habente esse, nisi per hoc qd separatur forma ab eo. vnde si id, quod habet esse sit ipsa forma, impossibile est qd esse separetur ab eo. Manifestum est autem qd principium quo homo intelligit est forma habens esse in se, & non solum sicut quo aliquid est. Intelligere. n. vt Phil. probat in 3. de anima. nō est actus expletus per organum corporale. Non enim posset inueniri aliquod organum corporale, quod esset receptiuum omnium naturarum sensibiliū, præsertim quia recipiens debet esse denudatum a natura recepti: sicut pupilla caret colore. omne autem organum corporale habet naturam aliquam sensibilem. Intellectus vero quo intelligimus, est cognitio scitiuus omnium sensibilibus naturarū, vnde impossibile est quod eius operatio, quæ est intelligere exerceatur per aliquod organum corporale. vnde apparet quod intellectus habet operationem per se, in qua non communicat corpus. vnumquodque autem operatur secundum quod est. Quæ enim per se habent esse, per se operantur, quæ vero per se non habent esse, non habent per se operationem. non enim calor per se calefacit: sed calidum. Sic igitur patet, quod principium intellectiuium quo homo intelligit, habet esse eleuatum supra corpus, non dependens a corpore. Manifestum est etiā quod huiusmodi intellectiuium principium non est aliquid ex materia & forma compositum, quia species omnino recipiuntur in ipso immaterialiter, quod declara-

tur ex hoc qd intellectus est uniuersalium, qd consideratur in abstractione a materia, & a materialibus conditionibus. Relinquitur ergo quod principium intellectiuium quo homo intelligit sit forma habens esse. vnde necesse est quod sit incorruptibilis. & hoc est quod etiam Philo. dicit, quod intellectus est quoddam diuinum & perpetuum. Ostensum est aut in præcedētibus quæstionibus, quod principium intellectiuiū quo homo intelligit non est aliqua substantia separata: sed est aliquid formaliter inherens homini, quod est anima vel pars animæ. vnde relinquitur ex prædictis, qd anima humana sit incorruptibilis. Omnes enim qui posuerunt animam humanam corrumpi, interemerunt aliquid præmissorum. Quidam enim animam ponentes esse corpus, posuerunt eam non esse formam: sed aliquid ex materia & forma cōpositum. Alij vero ponentes intellectum non differre a sensu, posuerunt per consequens, qd non habet operationem: nisi per organum corporale. & sic non habet esse eleuatum supra corpus. vnde non est forma habens esse. Alij vero posuerunt intellectum quo homo intelligit esse substantiam separatam, quæ omnia in superioribus ostensa sunt esse falsa. Vnde relinquitur animam humanam esse incorruptibilem. Signum autem huius ex duobus accipi potest, primo quidem ex parte intellectus, quia ea etiam quæ sunt in seipsis corruptibilia, secundum quod intellectu percipiuntur incorruptibilia sunt. Est enim intellectus apprehensiuus rerum in vniuersali, fm quem modum non accidit eis corruptio. Secundo, ex naturali appetitu qui in nulla re frustrari potest. Videmus. n. in hominibus appetitum esse perpetuitatis. & hoc rationabiliter, quia cum ipsum esse secundum se sit appetibile, oportet quod ab intelligente qui apprehendit esse simpliciter & non hic & nūc, appetatur esse simpliciter, & secundum omne tēpus. Vnde videtur qd iste appetitus nō sit inanis: sed quod homo fm animam intellectiuam sit incorruptibilis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Salomon in li. eccl. loquitur quasi concionator: nunc ex persona sapientum, nunc ex persona stultorum: verbum autē in ductū loquitur ex persona stultorum. Vel potest dici quod vnus dicitur interitus hominis & iumentorum, quātū ad corruptionē cōpositi, quæ vtrōbiq; est per se parationē aia a corpore: licet post separationē anima humana remaneat, non autem anima iumentorum.

AD 2<sup>o</sup> dicendum, qd si anima humana & anima iumentorū per se collocarentur in genere, sequeretur qd diuersorū generū essent, fm naturā generis considerationem. Sic. n. corruptibile & incorruptibile necesse est genere differre, licet in aliqua ratione cōmuni possent cōuenire. Ex quo & in vno genere possunt esse, fm logicam considerationē. Nunc autē anima nō est i genere, sicut species: sed sicut pars speciei. vtrūq; autē cōpositū corruptibile est: tā illud cuius pars est anima humana, qd illud cuius pars est anima iumentorum. Et propter hoc nihil prohibet ea esse vni<sup>9</sup> generis.

AD 3<sup>o</sup> dicendum, quod sicut dicit Aug. vera immortalitas est vera immutabilitas. Immutabilitatem autē quæ est fm electionem, ne. s. de bono in malum mutari possint, tam anima qd angelus habent per gratiam.

AD 4<sup>o</sup> dicendum, quod esse comparatur ad formam: sicut per se consequens ipsam: non autem sicut effectus ad virtutem agentis, vtputa, motus ad virtutem mouentis licet ergo quod aliquid possit mouere infinito tempore demonstraret infinitatē virtutis mouētis: tū qd aliquid possit esse tēpore infinito nō demō

2. p. q. 75. ar. 8. 6.

Com. 16. to. mo. 3.

Li. 1. Orth. fidei c. 3.

Com. 8. to. 2.

Com. 16. to. mo. 3.

Li. 19. de ci. ui. dei c. 26. in 1. in 10. 5. Li. de spiritu & zni. ma c. 43. 10.

Li. 3. de ma. ter. p. tom. 1.

Com. 13. mo. 1.

Com. 6. to. mo. 1.

Li. 3. de anima. com. 20. tom. 2.

Art. 3. & 5. huius quæ. & q. p. p. ar. 2.

Art. 3. & 5. huius quæ. & q. p. p. ar. 2.

D. 122.

strat infinitatem formæ per quã aliquid est, sicut nec hoc q̄ dualitas semp est par ostēdit infinitatem ipsius. Magis autem hoc, q̄ aliquid est tēpore infinito, demōstrat virtutē infinitam eius, quod est causa essendi.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, q̄ corruptibile & incorruptibile sunt essentialia prædicata, quia consequuntur essentiã, sicut principium formale vel materiale, non autem sicut principium actiuum: sed principium actiuū per petuitatis aliquorum est extrinsecus. & per hoc patet solutio ad sextum.

Ad 7<sup>m</sup> dicendū, q̄ anima habet virtutem vt sit semper: sed illam virtutē nō semper habuit. & id nō oportet q̄ semper fuerit: sed q̄ in futurū nūquam deficiat.

Ad 8<sup>m</sup> dicendū, q̄ anima dicitur forma corporis in quantum est causa vitæ, sicut forma est principium essendi. viuere. n. viuētū est esse, vt dicit Phil. 1. 2. de aia.

Ad 9<sup>m</sup> dicendū, quod anima est talis forma, quæ habet esse non dependens ab eo cuius est forma, quod operatio ipsius ostendit, vt dictum est.

Ad 10<sup>m</sup> dicendū, q̄ licet anima per suam essentiã sit forma, tamen aliquid potest ei competere in quantum est talis forma. f. forma subsistens, quod non competit ei in quantum est forma: sicut intelligere non cōuenit homini in quantum est animal, licet homo sit animal secundum suam essentiã.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, q̄ licet anima & corpus conueniant ad vnum esse hominis, tamen illud esse est corpori ab anima, ita quod anima humana esse suū i quo subsistit corpori communicat, vt ex præmissis quæstionibus ostensum est. & ideo remoto corpore adhuc remanet anima.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod anima sensibilis in brutis corruptibilis est: sed in homine, cum sit eadem in substantia cum anima rationali, incorruptibilis est.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, q̄ corpus humanum est materia animæ humanæ proportionata, quantum ad operationes eius: sed corruptio & alij defectus accidunt ex necessitate materiæ, vt supra ostēsum est. Vel potest dici q̄ corruptio aduenit corpori ex peccato, non ex prima institutione naturæ.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod hoc quod dicit Philosophus, q̄ non est intelligere sine phantasmate, intelligitur quantum ad statum præsentis vitæ in quo homo intelligit per animam, alius autem modus erit intelligendi animæ separatæ.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod licet anima humana nō pertingat ad illum modum intelligendi quo substantiæ superiores intelligunt: peruenit tamen ad intelligendum aliquo modo, qui sufficit ad incorruptibilitatem eius ostendendam.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod licet pauci perueniant ad perfecte intelligendum: tamen ad aliquam intelligentiam omnes perueniunt. Manifestū est. n. q̄ prima demonstrationis principia sunt communes animi conceptiones, quæ intellectu percipiuntur.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum gratiam totaliter tollit. Nihil autem remouet de rei essentia, remouet tamen aliquid de inclinatione siue habilitate ad gratiam, & in quantum quodlibet peccatum de cōtraria dispositione inducit, dicitur aliquid de bono natura adimere, qd est habilitas ad gratiã: nūquã tamē totum bonum naturæ tollitur, quia semper remanet potentia sub contrarijs dispositionibus, licet magis ac magis elongata ab actu.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod anima nō debilitatur debilitate corpore: nec etiã sensitiua, vt patet per id, qd

Philos. dicit in 1. de anima. q̄ si senex accipiat oculum iuuenis, videbit vtiq; sicut & iuuenis. Ex quo manifestum est q̄ debilitas actionis non accidit propter debilitatem animæ: sed organi.

Ad 19<sup>m</sup> dicendū, quod id, quod est ex nihilo veritabile est in nihil, nisi manu gubernantis cōseruetur: sed ex hoc non dicitur aliquid corruptibile, sed ex eo q̄ hēt in se aliqd̄ principii corruptionis. & sic corruptibile & incorruptibile sunt prædicata essentialia.

Ad 20<sup>m</sup> dicendum, quod licet anima quæ est causa vitæ sit incorruptibilis: tamē corpus qd recipit vitã ab anima est subiectū transmutationis. & per hoc recedit a dispositione per quam est aptum ad recipiendum vitam, & sic incidit corruptio hominis.

Ad 21<sup>m</sup> dicendū, q̄ anima licet per se possit esse: nō tamen per se habet speciem cum sit pars speciei.

ARTICVLVS XV.

Verum anima separata a corpore possit intelligere.

QVINTODECIMO. quæritur, vtrum anima separata a corpore possit intelligere. Et videtur non. Nulla enim operatio coniuncti manet in anima separata: sed intelligere est operatio coniuncti. Dicit enim Philosophus in 1. de anima, q̄ dicere animam intelligere, simile est ac si dicat eã quis, texere vel ædificare. ergo intelligere nō manet in aia a corpore separatã.

¶ 2<sup>a</sup> Præt. Phi. dicit in 3. de anima, q̄ nequaquam est intelligere sine phantasmate: sed phantasmata cum sint in organis sentiendi non possunt esse in anima separatã, ergo anima separatã non intelligit. Sed diceretur q̄ Philosopho loquitur de anima secundum quod est vnita corpori, non de anima separatã.

¶ 3<sup>a</sup> Sed contra, anima separatã nō pot̄ intelligere nisi p̄ potētiã intellectuã: sed sicut dicit Philo. in 1. de anima, intelligere vel est phantasia, vel non est phantasia. Phantasia autem non est sine corpore, ergo nec intelligere, anima ergo separatã non intelligit.

¶ 4<sup>a</sup> Præt. Philosopho dicit in 3. de anima, q̄ ita se habet in intellectu ad phantasmata, sicut visus ad colores: sed visus non potest videre sine coloribus. ergo nec in intellectu intelligit sine phantasmatibus. ergo neque sine corpore.

¶ 5<sup>a</sup> Præt. Philo. dicit in 1. de anima, q̄ intelligere corrumpitur interius quodam corrupto. f. vel corde, vel calore naturali qd̄ quidē corrumpitur anima a corpore separatã, ergo aia a corpore separatã intelligere nō potest. Sed diceretur, quod anima a corpore separatã intelligit quidem, non autem isto modo, quo nunc intelligit a phantasmatibus abstrahendo.

¶ 6<sup>a</sup> Sed contra, forma vnitur materiæ, non propter materiã: sed propter formam. Nam forma est finis & perfectio materiæ. Vnitur autem forma materiæ propter complementum suæ operationis, vnde talem materiã forma requirit, per quam operatio formæ cōpleri possit, sicut forma ferrē requirit materiam ferream ad perficiendū opus secãdi: anima autē est forma corporis, vnitur ergo tali corpori ad complementum suæ operationis. propria autē eius operatio est intelligere, ergo si potest sine corpore intelligere frustra corpori vnitur.

¶ 7<sup>a</sup> Præt. Si anima separatã intelligere potest, nobilioris modō intelligunt, quæ phantasmatibus non indigent ad intelligendum, scilicet substantiæ separatæ, quos qui per phantasmata intelligimus. Bonum autem animæ, est in intelligendo. Nam perfectio cuiuslibet substantiæ

substantiæ est propria operatio eius, ergo si anima sine corpore intelligere potest præter phantasmata, nocivū esset ei corpore vniri, & sic non esset ei naturale.

¶ 8<sup>a</sup> Præt. Potentiæ diuersificantur penes obiecta: sed animæ intellectiua sunt obiecta phantasmata, vt dicitur in 3. de anima. Si igitur sine phantasmatibus intelligit separatã a corpore, oportet quod habeat alias potētiã, quod est impossibile, cū potētiæ sint naturales animæ, & inseparabiliter ei inhæreant.

¶ 9<sup>a</sup> Præt. Si anima separatã intelligit, oportet q̄ per aliquam potētiã intelligat: potētiæ autem intellectiua in anima non sunt nisi duæ. f. intellectus agens & possibilis: per neutrum autem horum potest anima separatã intelligere, vt videtur. Nam operatio vtriusq; intellectus respicit phantasmata. Intellectus. n. agens facit phantasmata esse intelligibilia actu: intellectus autem possibilis recipit species intelligibiles a phantasmatibus abstractas. videt ergo quod nullo modo anima separatã intelligere possit.

¶ 10<sup>a</sup> Præt. Vnius rei vna est propria operatio, sicut & vnius perfectibilis vna est perfectio. Si ergo operatio animæ sit intelligere accipiendū a phantasmatibus, videtur quod non possit esse eius operatio scilicet intelligere præter phantasmata: & ita separatã a corpore non intelligit.

¶ 11<sup>a</sup> Præt. Si anima separatã intelligit, oportet quod aliquo intelligat, quia intelligere est per similitudinē rei intellectæ in intelligente. Non potest autem dici, quod anima separatã intelligat per suam essentiã, hoc enim solius dei est. huius enim essentiã, quia infinita, est, omnem in se perfectionem præhabens similitudo est omnium rerum. Similiter etiam, neque per essentiã rei intellectæ: quia sic intelligeret solum illa, quæ per essentiã suam sunt in anima. Neq; etiam per aliquas species, vi videtur intelligere potest: non per species innatas siue cocreatas. hoc. n. videt redire in opinionē Platonis, q̄ posuit oēs scias esse nobis naturã inditas.

¶ 12<sup>a</sup> Præt. Huiusmodi species frustra videretur esse animæ innatæ, cum per eas intelligere non possit dū est in corpore. species autem intelligibiles ad nihil aliud ordinari videntur, nisi vt per eas intelligatur. Sed diceretur, q̄ anima quātum est de se potest intelligere per species innatas: sed impeditur a corpore, ne per eas intelligere possit.

¶ 13<sup>a</sup> Sed contra, quanto aliquid est perfectius in sua natura, tanto perfectius est in operãdo: sed anima vnita corpori est perfectior in sua natura, quàm cum est a corpore separatã: sicut quælibet pars in suo toto existens perfectior est. Si igitur anima separatã a corpore per species innatas intelligere potest, multo magis corpori vnita potest intelligere per easdem.

¶ 14<sup>a</sup> Præt. Nihil naturalium alicuius rei totaliter impeditur per id, quod ad naturam pertinet. Ad naturam autem animæ pertinet vt corpori vnatur, cum sit corporis forma, ergo si species intelligibiles sunt naturaliter inditæ animæ, nō impediatur p̄ vnionē corporis, quin p̄ eas intelligere possit. Cuius cōtrariū experimur.

¶ 15<sup>a</sup> Neque etiam potest dici, vt videtur, q̄ anima separatã intelligat per species prius acquisitas i corpore. Multæ. n. animæ humanæ remanebunt a corporibus separatæ quæ nullas species intelligibiles acquisierūt, sicut patet de animabus puerorum, & maxime eorū, qui in maternis uteris defuncti sunt. Si igitur animæ separatæ non possent intelligere, nisi p̄ species prius acquisitas, sequeretur q̄ nō oēs aq̄ separatæ intelligerēt.

¶ 16<sup>a</sup> Præt. Si anima separatã non intelligeret, nisi per

species prius acquisitas, se q̄ ui videtur q̄ nō intelligat nisi ea quæ prius intellexit, dū fuit corpori vnita. hoc aut non videtur verū. Intelligit. n. multa de penis & de præmijs, quæ nunc non intelligit. Non ergo anima separatã intelliget tantum per species prius acquisitas.

¶ 17<sup>a</sup> Præt. Intellectus efficitur in actu per speciem intelligibilem, in eo existentem: sed intellectus actu existēs actu intelligit. ergo intellectus in actu intelligit omnia illa quorum species intelligibiles sunt actu in ipso. Videtur igitur quod species intelligibiles non conseruentur in intellectu, postquam definit actu intelligere. & ita non remanet in anima post separationem, vt per eas intelligere possit.

¶ 18<sup>a</sup> Præt. Habitus acquisiti actus similes reddunt illis actibus ex quibus acquiruntur, vt patet per Philosopho. in 2. Ethic. Edificandū enim sit homo edificator, & iterum edificator factus potest edificare: sed species intelligibiles acquiruntur intellectui per hoc, quod cōuertitur ad phantasmata, ergo nūquam per eas pot̄ intelligere nisi cōuertēdo se ad phantasmata. Separatã igitur a corpore per spēs acquisitas intelligere non pot̄, vt vñ.

¶ 19<sup>a</sup> Neque etiam dici potest, q̄ intelligat per species influxas ab aliqua superiori substantia: quia vnūquod que receptiuum habet proprium agēs a quo natū est recipere. Intellectus autē in manus natus est recipere a sensibus. Nō igitur recipit a substantijs superioribus.

¶ 20<sup>a</sup> Præt. Ad ea quæ nata sunt causari per agentia inferiora, nō sufficit sola actio superioris agentis, sicut animalia quæ sunt nata generari ex semine nō inueniuntur generata ex actione solis tantum: sed anima humana nata est recipere species a sensibilibus. Nō ergo sufficit ad hoc, quod acquirat species intelligibiles, solum influxus substantiarum superiorum.

¶ 21<sup>a</sup> Præt. Agens debet esse proportionatum patienti, & influens recipienti: sed intelligentia substantiarum superiorum non est proportionata intellectui humano, cum habeat scientiam magis vniuersalem & incōprehensibilem nobis. Non igitur anima separatã per species influxas a substantijs superioribus intelligere potest, vt videtur: & sic nō relinquitur aliquis modus, quo intelligere possit.

Sed contra, intelligere est maxima & propria operatio animæ. Si igitur intelligere non conuenit animæ sine corpore, nulla alia operatio ipsius conueniet ei: sed si non conueniet ei aliqua operatio sine corpore, impossibile est animam separatam esse, ponimus autē animã separatã, ergo necesse est ponere eã intelligere.

¶ 22<sup>a</sup> Præt. Illi qui resuscitati leguntur in scripturis eandem notitiã postea habuerunt quàm prius. ergo notitiã eorum quæ homo in hoc mundo scit non tollitur post mortem, potest ergo anima per species prius acquisitas intelligere.

¶ 23<sup>a</sup> Præt. Similitudo inferiorum inuenitur in superioribus, vnde & mathematici futura prænuntiant, considerantes similitudines eorum quæ hic aguntur in cælestibus corporibus: sed anima est superior in natura omnibus corporalibus rebus, ergo omnium corporalium similitudo est in anima, & per modum intelligibilem, cum ipsa sit substantia intellectiua, videtur ergo quod per suam naturam omnia corporalia intelligere possit, etiam cum fuerit separatã.

RESPON. Dicendum, quod huic quæstioni dubitationem affert hoc, quod anima nostra secundum præsentem statum ad intelligendum sensibilibus indigere inuenitur, vnde secundum huiusmodi diuersam indigentię rationem, diuersimode oportet de veritate huius

Com. 17. 10 mo. 2.

Ar. 8. & 9. huius quæ.

Ar. 9. huius quæ.

Ar. 8. huius quæ.

Com. 4. 10 mo. 2.

Com. 19. mo. 2.

Com. 4. 10 mo. 2.

Com. 10. mo. 2.

Li. 1. 10. mo. 2.

Com. 10. mo. 2.

Com. 4. 10 mo. 2.

Philos. de anima a me cõtilius.

Cap. 1. & 2. tom. 5.



Ref. id Ari.  
1. Meta. c6.  
6. rom. 3.

In dia. de re  
publ. a med.  
illius.

11.8. Meta.  
ca. 7. et lib.  
9. cap. 4.

huius quæstionis existimare. Posuerunt enim quidam scilicet Platonici quod sensus sunt animæ necessarii ad intelligendum, non per se quasi ex sensibus in nobis causetur scientia, sed per accidens, in quantum scilicet per sensus quodammodo excitatur anima nostra ad rememorandum, quæ prius nouit, & quorum scientiam naturaliter inditam habet. Et sciendum est ad huiusmodi intelligentiam, quod Plato posuit species rerum separatas subsistentes & actu intelligibiles, & non minauit eas ideas, per quarum participationem, & quodammodo influxum posuit animam nostram scientem & intelligentem esse, & antequam anima corpori uniretur, ista scientia libere poterat uti: sed ex unione ad corpus intantum erat prægrauata, & quodammodo absorpta, quod eorum quæ prius sciuerat, & quorum scientiam connaturalem habebat oblita videbatur, sed excitabatur quodammodo per sensus, ut in seipsa rediret, & reminisceretur eorum quæ prius intellexit, & quorum scientiam innatam habuit: sicut etiam nobis interdum accidit, quod ex inspectione aliquorum sensibilium, manifeste reminiscimur aliquorum, quorum obliui videbamur. Hæc autem eius positio de scientia & sensibilibus, conformis est positioni eius circa generationem rerum naturalium. Nam formas rerum naturalium per quas vnumquodque in diuiduum in specie collocatur, ponebat provenire ex participatione idearum prædictarum: ita quod agentia inferiora non sunt nisi disponenda materia ad participationem specierum separatarum. Et si quidem hæc opinio teneatur, hæc quæstio facilis, & absoluta est. Nam secundum hoc, anima non indiget sensibilibus ad intelligendum secundum suam naturam: sed per accidens, quod quidem tollitur cum anima fuerit a corpore separata. Tunc enim cessante aggrauatione corporis, excitante non indigebit: sed ipsa per seipsam erit quasi vigilans & expedita ad omnia intelligenda, sed secundum hanc opinionem non videtur, quod possit assignari rationabilis causa, propter quam anima corpori uniat. Non enim est hoc propter animam, cum anima corpori non uniat perfecte propria operationem habere possit, & ex unione ad corpus eius operatio propria impeditur. Similiter etiam non potest dari, quod propter corpus. Non enim anima est propter corpus: sed corpus magis propter animam, cum anima sit nobilior corpore. Vnde & inconueniens videtur, quod anima ad nobilitandum corpus sustineat in sua operatione detrimentum, videtur etiam sequi ex hac opinione, quod unio animæ ad corpus non sit naturalis. Nam quod est naturale alicui, non impedit eius propriam operationem. Si igitur unio corporis impedit intelligentiam animæ, non erit naturale animæ corpori uniri, sed contra naturam. & ita homo qui constituitur ex unione animæ ad corpus non erit aliquod naturale, quod videtur absurdum. Similiter in experimento patet, quod scientia in nobis, non provenit ex participatione specierum separatarum: sed a sensibilibus accipitur, quia quibus deest vnus sensus, deest scientia sensibilium, quæ illo sensu apprehenduntur sicut cæcus natus non potest habere scientiam de coloribus. Alia autem positio est: quod sensus profunt animæ humanæ ad intelligendum, non per accidens, sicut prædicta opinio ponit, sed per se: non quidem, ut a sensibilibus accipiamus scientiam: sed quia sensus disponit animam ad acquirendam scientiam aliunde. & hæc est opinio Auic. Ponit enim quod est quædam substantia separata, quam vocat intellectum,

vel intelligentiam agentem, & quod ab ea effluunt species intelligibiles in intellectu nostro, per quas intelligimus, & quod per operationem sensitiuæ partis scilicet imaginationem, & alia huiusmodi præparatur intellectus noster, ut conuertat se ad intelligentiam agentem, & recipiat influentiam specierum intelligibilium ab ipsa. & hoc etiam consonat ei, quod ipse opinatur circa generationem rerum naturalium, ponit enim, quod omnes forme substantiales effluunt ab intelligentia agente, & quod agentia naturalia disponunt solum materiam ad recipiendum formas ab intelligentia agente. Secundum hanc etiam opinionem, videtur quæstio hæc parum difficultatis habere. Si enim sensus non sunt necessarii ad intelligendum, nisi secundum quod disponunt ad recipiendum species ab intelligentia agente, per hoc quod anima nostra couertatur ad ipsam quando iam erit a corpore separata per seipsam conuertetur ad intelligentiam agentem, & recipiet species intelligibiles ab ea. Nec sensus erunt ei necessarii ad intelligendum, sicut nauis quæ est necessaria ad transietandum, cum aliquis iam transfretauerit ei necessaria non est. sed ex hac opinione videtur sequi quod homo statim acquirat omnem scientiam, tam eorum quæ sensu percepit quam aliorum. Si enim intelligimus per species effluentes in nos ab intelligentia agente: & ad huiusmodi influentiam receptionem non requiritur nisi conuersio animæ nostræ ad intelligentiam prædictam, quando cumque fuerit ad eam conuersa poterit recipere quarumcumque specierum intelligibilium influxum. Non enim potest dici, quod conuertatur quantum ad vnum, & non quantum ad aliud. & ita cæcus natus imaginando sonos poterit accipere scientiam colorum, vel quorumcumque aliorum sensibilium, quod patet esse falsum. Manifestum est etiam, quod potentia sensitiva sunt nobis necessaria ad intelligendum, non solum in acquisitione scientiæ: sed etiam in vtendo scientia iam acquisita. Non enim possumus considerare etiam ea, quorum scientiam habemus, nisi conuertendo nos ad phantasmata: licet ipse contrarium dicat. Inde enim est quod leſus organis potentiarum sensitiuarum, per quas conseruantur & apprehenduntur phantasmata, impeditur vsus animæ in considerando etiam ea quorum scientiam habet. Manifestum est etiam quod in reuelationibus, quæ nobis diuinitus fiunt per influxum substantiarum superiorum, indigemus aliquibus phantasmatis. vnde dicit Dionysius, 1. cap. car. hierar. quod impossibile est nobis aliter lucere diuinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum velatum. Quod quidem non esset si phantasmata non essent nobis necessaria, nisi ad conuertendum nos ad substantias superiores. & ideo aliter dicendum est quod potentia sensitiva sunt necessaria animæ ad intelligendum, non per accidens tamquam excitantes vt Plato posuit, neque disponentes tantum, sicut posuit Auic. sed vt representantes animæ intellectuæ proprium obiectum, vt dicit Philoſo. in 3. de anima, intellectuæ animæ phantasmata sunt, sicut sensibilia sensus: sed sicut colores non sunt visibiles actu, nisi per lumen, ita phantasmata non sunt intelligibilia actu, nisi per intellectum agentem. & hoc consonat ei, quod ponimus circa generationem rerum naturalium. Sicut enim ponimus, quod agentia superiora mediantibus agentibus naturalibus causant formas naturales, ita ponimus quod intellectus agens per phantasmata ab eo facta intelligibilia actu, causat scientiam in intellectu possibili nostro. Nec refert ad propositum utrum

Paru aut  
mediu.

In li. de  
tra a med.

Com. 3.  
tom. 4.

utrum intellectus agens sit substantia separata, vt quidam ponunt, vel sit lumen quod anima nostra participat ad similitudinem substantiarum superiorum: sed secundum hoc iam difficilius est videre, quomodo anima separata intelligere possit. Non enim erunt phantasmata quæ indigent ad sui apprehensionem & conseruationem organis corporeis, quibus sublati, vt videtur non potest intelligere anima, sicut nec coloribus sublati, potest visus videre. Ad hanc igitur difficultatem tollendam considerandum est, quod anima cum sit infima in ordine intellectuarum substantiarum infimo & debilissimo modo participat intellectualem lumen, siue intellectualem naturam. Nam in primo intelligente, scilicet deo, natura intellectualis est adeo potens, quod per vnam formam intelligibilem, scilicet essentiam suam omnia intelligit: multas vero substantiæ intellectuales per species multas: & quanto vnaqueque earum est altior, tanto habet pauciores formas, & virtutem magis potentem ad intelligendum omnia per formas paucas. Si autem substantia intellectualis inferior haberet formas ita vniuersales, sicut superior, cum non adit ei tanta virtus in intelligendo remaneret eius scientia incompleta, quia tantum in vniuersali res cognosceret, & non posset deducere cognitionem suam ex illis paucis ad singula. Anima ergo humana quæ est infima si acciperet formas in abstractione & vniuersalitate conformes substantiis separatis, cum habeat minimam virtutem in intelligendo, imperfectissimam cognitionem haberet, vt pote cognoscens res in quadam vniuersalitate & confusione. & ideo ad hoc quod eius cognitio perficiatur & distinguatur per singula, oportet quod a singulis rebus scientiam colligat veritatis, lumine tamen intellectus agentis ad hoc necessario existeret, vt altiori modo recipiatur in anima quam sint in materia. Ad perfectionem igitur intellectualis operationis, necessarium fuit animam corpori uniri. Nec tamen dubium est quin per motus corporeos & occupationem sensuum anima impediatur a receptione influxus substantiarum separatarum. vnde dormientibus & alienatis a sensibus quedam reuelationes fiunt, quæ non accidunt sensu vtentibus. Quando ergo anima erit a corpore totaliter separata, plenius percipere poterit influentiam a superioribus substantiis, quantum ad hoc quod per huiusmodi influxum intelligere poterit absque phantasmate, quod modo non potest: sed tamen huiusmodi influxus non causabit scientiam ita perfectam, & ita determinatam ad singula, sicut est scientia quam hic accipimus per sensus, nisi in illis animabus, quæ supra dictum naturalem influxum habebunt alium supernaturalem ad omnia plenissime cognoscenda, & ad ipsum deum videndum, habebunt etiam animæ separate determinatam cognitionem eorum, quæ prius hic sciuerunt, quorum species intelligibiles conseruantur in eis.

AD PRIMVM ergo dicendum quod illa verba Aristoteli dicit non secundum propriam sententiam, sed secundum opinionem illorum qui dicebant quod intelligere est moueri, vt patet ex his quæ præmissis ibi.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod Philoſo. loquitur de operatione intellectuali anima, secundum quod est corpori vnita. Sic enim non est sine phantasmate, vt dictum est.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod secundum statum presentem quo anima corpori vnitur, non participat a substantiis superioribus species intelligibiles, sed solum lumen intellectualem. & ideo indiget phantasmatis

D. 187.

D. 185.

In argu.

vt obiectis a quibus species intelligibiles accipiunt: sed post separationem amplius participabit etiam intelligibiles species, vnde non indigebit exterioribus obiectis, & similiter dicendum est ad 4<sup>m</sup>.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod Philoſo. loquitur secundum opinionem quorundam, qui posuerunt intellectum habere organum corporale, sicut & sensum, vt patet per ea quæ ante præmittuntur. hoc enim posito penitus anima separata intelligere non posset. Vel potest dici quod loquitur de intelligere secundum modum intelligendi, quo nunc intelligimus.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod anima vnitur corpori per suam operationem, quæ est intelligere, non quia sine corpore quoquo modo intelligere non posset, sed quia naturali ordine sine corpore perfecte non intelligeret, vt expositum est. & per hoc patet solutio ad 7<sup>m</sup>.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod phantasmata non sunt obiecta intellectus, nisi secundum quod sunt intelligibilia actu per lumen intellectualem agentis. vnde quæcumque species intelligibiles actu recipiantur in intellectu, & vnde cumque, non habebunt aliam rationem obiecti formalem, penes quæ obiecta poterit diuersificari.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod operatio intellectus agentis, & possibilis respicit phantasmata secundum quod est anima corpori vnita: sed cum erit anima a corpore separata per intellectum possibilem recipiet species effluentes a substantiis superioribus, & per intellectum agentem habebit virtutem ad intelligendum.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod operatio propria animæ est intelligere intelligibilia actu. Nec per hoc diuersificatur species intellectualis operationis, quod intelligibilia actu sunt accepta a phantasmatis, vel aliunde.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod anima separata non intelligit res per essentiam suam, neque per essentiam rerum intellectuarum, sed per species influxas a substantiis superioribus in ipsa separatione, non a principio cum esse incipit, vt Platonici posuerunt. Per hoc etiam patet solutio ad 12<sup>m</sup>.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod anima cum est corpori vnita, si haberet species innatas per eas posset intelligere, sicut intelligit per acquisitas: sed licet sit perfectior in natura sua, tamen propter motus suos corporeos, & occupationes sensibiles retinetur vt non possit ita libere coniungi substantiis superioribus ad recipiendum influxum earum, sicut post separationem.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod non est naturale animæ vt per species influxas intelligat, cum est corpori vnita: sed solum postquam est separata, vt dictum est.

AD 15<sup>m</sup> dicendum, quod anima separata poterit etiam intelligere per species prius acquisitas in corpore: sed tamen non solum per eas, sed etiam per influxas, vt dictum est. & per hoc patet solutio ad 16<sup>m</sup>.

AD 17<sup>m</sup> dicendum, quod species intelligibiles quædodque sunt in intellectu possibili in potentia tantum, & tunc homo est intelligens in potentia, & indiget aliquo reducente in actum, vel per doctrinam vel per inuentionem. Quandoque autem sunt in eo in actu perfecto, & tunc intelligit actu. Quandoque autem sunt in eo medio modo inter potentiam, & actum, scilicet in habitu, & tunc potest intelligere actu quando voluerit. & per hunc modum species intelligibiles acquisitæ sunt in intellectu possibili quando actu non intelligit.

AD 18<sup>m</sup> dicendum, quod sicut iam dictum est, operatio intellectualis non differt specie, siue intelligibile actu quod est obiectum intellectus accipitur a phantasmate

In corp. ar.

D. 187.

In corp. ar.

In corp. ar.

talma-

phantasmibus, siue vndecimque. Operatio enim potentia recipit distinctionem & speciem secundum obiectum quantum ad formalem rationem ipsius, non secundum id, quod est materiale in ipso: & ideo si per species intelligibiles conseruatas in intellectu, prius autem acceptas a phantasmibus, anima separata intelligat non conuertendo se ad phantasmata, non erunt dissimiles specie operatio que ex speciebus acquisitis causatur, & per quam species acquiruntur.

Ad 19<sup>m</sup> dicendum, quod intellectus possibilis non est natus recipere a phantasmibus: nisi secundum quoddam phantasmata sunt actu per lumen intellectus agentis, quod est quedam participatio luminis substantiarum superiorum, & ideo non remouetur, quin a substantiis superioribus recipere possit.

Ad 20<sup>m</sup> dicendum, quod scientia in anima nata est causari a phantasmibus secundum statum, quod est corpori vnita: secundum quem statum non potest causari a superioribus agentibus tantum: poterit autem hoc esse, cum anima fuerit a corpore separata.

Ad 21<sup>m</sup> dicendum, quod ex hoc quod scientia substantiarum separatarum, non est proportionata anime nostre, non sequitur quod nullam intelligentiam ex eorum influxu capere possit: sed solum quod non possit capere perfectam & distinctam, vt dictum est.

ARTICVLVS XVI.

Utrum anima coniuncta corpori, possit intelligere substantias separatas.

SEXTODECIMO queritur, utrum anima coniuncta corpori possit intelligere substantias separatas. Et videtur quod sic. Nulla enim forma impeditur a fine suo per materiam, cui naturaliter vnitur. Finis. n. anime intellectiue videtur esse intelligere substantias separatas, quae sunt maxime intelligibiles. vniuscuiusque enim rei finis est, vt perueniat ad perfectum in sua operatione. Non ergo anima humana impeditur ab intelligendo substantias separatas per hoc, quod vnitur tali corpori, quod est propria eius materia.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Finis hominis est felicitas. vltima autem felicitas fm Philo. in 10. Ethic. consistit in operatione altissima potentiae, scilicet intellectus: respectu nobilissimi obiecti, quod non videtur esse nisi substantia separata. ergo vltimus finis hominis est intelligere substantias separatas. Inconueniens autem est, si homo totaliter deficiat a fine suo, sic enim vanum esset. Cognoscere ergo potest homo substantias separatas: sed operatione hominis est quod anima corpori sit vnita. ergo anima vnita corpori intelligere potest substantias separatas.

¶ 3<sup>a</sup> Præ. Omnis generatio peruenit ad aliquem terminum. nihil enim in infinitum mouetur. Est autem quedam intellectus generatio, secundum quod de potentia in actum reducitur, prout scilicet fit actu sciens. hoc ergo non procedit in infinitum: sed peruenit quandoque ad aliquem terminum, vt scilicet totaliter fit factus in actu. quod esse non potest, nisi omnia intelligibilia intelligant, inter quae praecipue sunt substantiae separatae. ergo intellectus humanus ad hoc peruenire potest, quod intelligat substantias separatas.

¶ 4<sup>a</sup> Præ. Difficilius videtur facere separata ea, quae non sunt separata, & intelligere ea, quam intelligere ea, quae secundum se sunt separata: sed intellectus noster est a corpore vnitus. facit separata ea, quae non sunt secundum se separata, dum abstrahit species intelligibiles a rebus materialibus, per quas res materiales intelliguntur.

ergo multo fortius poterit intelligere substantias separatas.

¶ 5<sup>a</sup> Præ. Excellentia sensibilia pro tanto minus sentiuntur, quia corrumpunt armoniam organi. Si autem esset aliquod organum sensus, quod non corrumpetur ab excellenti sensibili, quanto sensibile esset excellentius, tanto magis sentiret ipsum. Intellectus autem nullo modo corrumpitur ab intelligibili: sed magis perficitur. ergo ea quae sunt magis intelligibilia magis intelligit: sed substantiae separatae quae sunt secundum se actu intelligibiles, vt pote immateriales, sunt magis intelligibiles quam substantiae materiales, quae non sunt intelligibiles nisi in potentia. ergo cum anima intellectiua vnita corpori intelligat substantias materiales, multo magis intelligere potest substantias separatas.

¶ 6<sup>a</sup> Præ. Anima intellectiua etiam vnita corpori abstrahit quidditatem a rebus habentibus quidditatem, & cum non sit in infinitum abire necesse est quod perueniat abstrahendo ad aliquam quidditatem quae non sit res habens quidditatem: sed quidditas tantum. Cum ergo substantiae separatae nihil aliud sint quam quidditates per se existentes, videtur quod anima intellectiua vnita corpori intelligere possit substantias separatas.

¶ 7<sup>a</sup> Præ. Innatum est nobis per effectus causas cognoscere. oportet autem aliquos effectus substantiarum separatarum in rebus sensibilibus & materialibus esse, cum omnia corporalia a Deo per angelos administrantur, vt patet per August. in 3. de trini. potest igitur anima vnita corpori, per sensibilia substantias separatas intelligere.

¶ 8<sup>a</sup> Præ. Anima vnita corpori intelligit seipsam. mens enim intelligit se & amat se, vt dicit Augustin. in 9. de Trinitate. sed ipsa est de natura substantiarum separatarum intellectualium. ergo vnita corpori potest intelligere substantias separatas.

¶ 9<sup>a</sup> Præ. Nihil est frustra in rebus. Frustra autem videtur esse intelligibile, si a nullo intellectu intelligatur. ergo substantias separatas, cum sint intelligibiles, intellectus noster intelligere potest.

¶ 10<sup>a</sup> Præ. Sicut se habet visus ad visibilia, ita intellectus ad intelligibilia: sed visus noster potest cognoscere omnia visibilia etiam incorruptibilia, quamuis ipse sit corruptibilis. ergo intellectus noster, etiam dato, quod essent corruptibiles posset intelligere substantias separatas incorruptibiles, cum sint per se intelligibiles.

SED CONTRA, Nihil sine phantasmate intelligit anima, vt dicit Philosoph. in 3. de anima: sed per phantasmata non possunt intelligi substantiae separatae. ergo anima vnita corpori non potest intelligere substantias separatas.

RESPON. Dicendum, quod hanc quaestionem Arist. promissit se determinaturum in 3. de anima: licet non inueniat determinata ab ipso in libris eius qui ad nos peruenierunt. vnde seclatoribus eius fuit occasio diuersimode procedendi ad huiusmodi quaestionis solutionem. Quidam enim posuerunt, quod anima nostra etiam corpori vnita potest peruenire ad hoc, quod intelligat substantias separatas, & hoc ponunt esse vltimam felicitatem humanam: sed in modo intelligendi est apud eos diuersitas. Quidam enim posuerunt quod anima nostra potest peruenire ad intelligendum substantias separatas, non quidem eodem modo quo peruenimus ad intelligendum alia intelligibilia, de quibus instruimur in scientiis speculatiuis per demonstrationes & demonstrationes: sed per continuationem intellectus.

intellectus agentis nobiscum. Ponunt enim intellectum agentem esse quandam substantiam separatam, quae naturaliter substantias separatas intelligit. vnde cum iste intellectus agens fuerit vnitus nobis sic, vt per eum intelligamus, sicut nunc intelligimus per habitus scientiarum, sequetur quod intelligamus substantias separatas. Modum autem quo iste intellectus agens possit sic continuari nobis, vt per eum intelligamus, talem assignant. Manifestum est enim ex Philosopho. in 2. de anima. quod quando nos dicimus, aut esse, aut operari aliquid duobus, vnum eorum est quasi forma, & aliud sicut materia: sicut dicimus sanari sanitate & corpore. vnde sanitas comparatur ad corpus, sicut forma ad materiam. Manifestum est etiam nos intelligere per intellectum agentem, & per intelligibilia speculata. venimus enim in cognitione conclusionum per principia naturaliter nota, & per intellectum agentem. Necesse est igitur, quod intellectus agens comparatur ad instrumentum: & sicut forma ad materiam, vel actus ad potentiam. Semper enim quod est perfectius duorum, est quasi actus alterius. quicquid autem recipit in se id, quod est quasi materia, recipit illud etiam quod est quasi forma: sicut corpus recipiens superficiem, recipit etiam colorem qui est forma quaedam superficie, & pupilla recipiens colorem recipit etiam lumen, quod est actus coloris, eo enim est visibilis actu. Sic igitur intellectus possibilis in quantum recipit intelligibilia speculata, in tantum recipit de intellectu agente. quando igitur intellectus possibilis receperit omnia speculata, tunc totaliter recipiet in se intellectum agentem. & sic intellectus agens fiet quasi forma intellectus possibilis, & per consequens vnum nobis. vnde sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem, tunc intelligemus per intellectum agentem, non solum omnia naturalia: sed etiam substantias separatas. sed in hoc est quedam diuersitas inter quosdam sectantium hanc opinionem. Quidam enim ponentes intellectum possibilem esse corruptibilem, dicunt quod nullo modo intellectus possibilis potest intelligere intellectum agentem, neque substantias separatas: nos autem in statu illius continuationis intellectus agentis nobiscum, intelligimus ipsum intellectum agentem, & alias substantias separatas per ipsum intellectum agentem, in quantum vnitur nobis vt forma. Alij vero ponentes intellectum possibilem esse incorruptibilem, dicunt quod intellectus possibilis potest intelligere intellectum agentem & alias substantias separatas. haec autem positio impossibilis est & vana & contra intentionem Arist. impossibilem quidem quia duo impossibilia ponit, scilicet quod intellectus agens sit quedam substantia separata a nobis secundum esse, & quod nos per intellectum agentem intelligamus, sicut per formam. Intantum enim aliquo operamur vt forma, in quantum illo adipiscimur aliquod esse actu: sicut calidum calore calefacit, in quantum est calidum actu. Nihil enim agit nisi secundum quod est actu. Oportet ergo id quo aliquid agit, aut operatur formaliter, vniri ei secundum esse: vnde impossibile est quod duarum substantiarum separatarum secundum esse vna formaliter operetur per aliam. & sic impossibile est quod si intellectus agens est quedam substantia separata a nobis secundum esse, quod ea formaliter intelligamus. Posset autem esse, vt ea intelligeremus actu, sicut dicimus videre sole illuminante. Vana est etiam praedicta positio, quia rationes ad ipsam inductae non de necessitate concludunt. & hoc patet in duobus. Primo quidem, quia si intellectus agens est substantia separata vt ponunt, comparatio intellectus agentis ad intelligibilia speculata non erit sicut luminis ad colores: sed sicut solis illuminantis. vnde intellectus possibilis per hoc, quod recipit intelligibilia speculata non coniungitur substantiae eius: sed alicui effectui ipsius. sicut oculus per hoc quod recipit colores, non vnitur substantiae solis: sed lumini eius. Secundo, quia dato quod per hoc quod recipit intelligibilia speculata coniungatur intellectus possibilis ipsi substantiae intellectus agentis aliquo modo, non tamen sequitur quod recipiendo omnia intelligibilia speculata, quae abstrahuntur a phantasmibus, & acquiruntur per principia demonstrationum perfecte coniungatur substantiae intellectus agentis, nisi hoc esset probatum, quod omnia huiusmodi intelligibilia speculata adequarent virtutem & substantiam intellectus agentis, quod patet esse falsum: quia intellectus agens est altioris gradus in entibus si est substantia separata, quam omnia quae sunt intelligibilia per ipsum in rebus naturalibus. Mirum est etiam quod ipsemet non intellexerunt defectum suae rationis, quamuis enim ponerent quod per vnum vel duo intelligibilia speculata vnirentur nobiscum: non tamen sequitur secundum eos quod propter hoc intelligamus omnia alia intelligibilia speculata. Manifestum est autem, quod multo plus excedunt substantiae intelligibiles separatae omnia praedicta, quae dicuntur intelligibilia speculata, quam omnia ea simul accepta excedant vnum vel duo, vel quolibet ex eis: quia omnia ista sunt vnus generis, & eodem modo intelligibilia, substantiae autem separatae sunt altioris generis, & altiori modo intelliguntur. vnde etiam si continueretur intellectus agens nobiscum secundum quod est forma & agens istorum intelligibilium, non sequitur propter hoc quod continueretur nobiscum, secundum quod intelligit substantias separatas. manifestum est etiam quod haec positio est contra intentionem. Arist. qui dicit in 1. Ethic. quod felicitas est quoddam bonum commune, quod potest accidere omnibus non orbatis ad virtutem. Intelligere autem omnia quae dicuntur ab eis intelligibilia speculata, vel est impossibile alicui homini, vel adeo primum, quod nulli vnquam homini hoc accidit in statu huius vitae: nisi Christo qui fuit Deus & homo. vnde impossibile est quod hoc requiratur ad felicitatem humanam, vltima autem humana felicitas consistit in intelligendo nobilissima intelligibilia, vt dicit Philosoph. in 10. Ethic. Non igitur ad intelligendum substantias separatas, quae sunt nobilissima intelligibilia, secundum quod in hoc consistit felicitas humana, requiritur quod aliquis intelligat intelligibilia speculata omnia. Alio etiam modo apparet, quod praedicta positio est contra intentionem Arist. Dicitur. n. in 1. Ethic. quod felicitas consistit in operatione, quae est secundum perfectam virtutem. & ideo vt appareat in quo determinate consistit felicitas, necesse habuit determinare de omnibus virtutibus vt ipsemet dicit in fine 1. Ethicorum. quarum quedam ponuntur ab ipso morales, vt fortitudo, temperantia & huiusmodi: quedam autem intellectuales, quae sunt quinque secundum ipsum, sapientia, intellectus, scientia prudentia, & ars; inter quas praecipue ponit sapientiam, in cuius operatione dicit consistere vltimam felicitatem, vt in Christo apparet. Sapientia autem est ipsa philosophia

v. par. q. 88. art. 1.

Cap. 7. & 8. tom. 5.

Ca. 4. m.

Cap. 3. & 4. tom. 5.

Ca. 3. m. 1.

Ca. 3. m. 1.

lit. Ethic. Ca. 9. ante med. 10. 5.

Ca. 7. a me djo. tom. 5.

Ca. 7. & 8. tom. 5.

Ca. 7. a me djo tom. 5.

In fine illius tom. 5.



Ca. 2. to. 3. philosophia prima vt patet in 1. Metaphysicor. vnde relinquitur quòd vltima felicitas humana, quæ pòt haberi in hac vita secundum intentione Arist. est cognitio de substantijs separatis, qualis potest haberi per principia philosophiæ, & non per modum continuationis quam aliqui somniauerunt. vnde fuit alia opinio, quòd anima humana per principia philosophiæ deuenire potest ad intelligendum ipsas substantias separatas. Ad quòd quidem ostendendum sic procedebat. Manifestum est enim, quòd anima humana potest abstrahere a rebus materialibus quidditates earum, & intelligere eas, hoc enim contingit quoties intelligimus de aliqua re materiali quid est. Si igitur illa quidditas abstracta non est quidditas pura, sed etiã res habens quidditatem, iterum intellectus noster potest abstrahere illam, & cum non possit procedere in infinitum, deuenietur ad hoc quòd intelligat aliquam simplicem quidditatem, & per eius considerationem intellectus noster intelliget substantias separatas, quæ nihil aliud sunt quàm quædam simplices quidditates. sed hæc ratio omnino est insufficientis. Primo quidẽ, quia quidditates rerum materialium sunt alterius generis a quidditatibus separatis, & habent alium modum essendi. vnde per hoc quòd intellectus noster intelligit quidditates rerum materialium nõ sequitur, quòd intelligat quidditates separatas. Item diuersæ quidditates intellectus differunt specie. & idem est quòd etiam qui intelligit quidditatem vnus rei materialis, non intelligit quidditatem alterius, nõ enim qui intelligit quid est lapis, intelligit quid est animal. vnde dato quòd quidditates separatas, essent eiusdem rationis cum quidditatibus materialibus, non sequeretur quòd qui intelligit has quidditates rerum materialium intelligeret substantias separatas, nisi forte secundum opi. Plato. qui posuit substantias separatas, esse species horum sensibilium: & ideo aliter dicendum est, quòd anima intellectiua humana ex vnione ad corpus habet aspectum inclinatum ad phantasmata, vnde non informatur ad intelligendum aliquid nisi per species a phantasmatis acceptas. & huic consonat dictum Diony. 1. in cap. cal. hierar. Dicit enim quòd impossibile est nobis lucere diuinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumuelatum. In tantum igitur anima dum est vnita corpori pòt ad cognitionem substantiarum separatarum ascendere, in quantum pòt per species a phantasmatis acceptas manuduci, hoc autem non est vt intelligatur de eis quid sint, cum illæ substantiæ excedant omnem proportionem horum intelligibilium: sed possumus hoc modo de substantijs separatis aliquo modo cognoscere, quia sunt, sicut per effectus deficientes deuenimus in causas excellentes vt cognoscamus de eis tantum, quia sunt: & dum cognoscimus quia sunt, causæ excellentes, scimus de eis, quia non sunt tales quales sunt earum effectus. & hoc est scire de eis magis quid non sunt quàm quid sunt. & secundum hoc est aliquo modo verum, quòd in quantum intelligimus quidditates quas abstrahimus a rebus materialibus, intellectus noster conuertendo se ad illas quidditates potest intelligere substantias separatas, vt intelligat eas esse immateriales, sicut ipsæ quidditates sunt a materia abstractæ. & sic per considerationem intellectus nostri deducitur in cognitionem substantiarum separatarum intelligibilium. nec enim est mirum si substantias separatas non possumus in hac vita cognoscere, intelligendo quid sunt, sed quid non sunt: quia

Etiam quidditatem & naturam corporum celestium non aliter cognoscere possumus. & sic etiam Arist. notificat ea in 1. de celo & mundo, scilicet ostendens quòd nõ sunt grauiora, neque leuiora, neque generabilia, neque corruptibilia, neque contrarietatem habentia. **A D P R I M V M** ergo dicendum, quòd finis ad quem se extendit naturalis possibilitas animæ humanæ, est vt cognoscat substantias separatas secundum modum prædictum, & ab hoc non impeditur per hoc quòd corpori vnitur, & similiter etiam in tali cognitione substantiæ separatæ vltima est felicitas hominis, ad quam per naturalia peruenire potest. Vnde patet solutio ad secundum. **A D 3<sup>m</sup>** dicendum, quòd cum intellectus possibilis continue reducatur de potentia in actum per hoc quòd magis ac magis intelligit: finis tamen huiusmodi reductionis siue generationis erit in intelligendo supremum intelligibile, quòd est diuina essentia: sed ad hoc non potest peruenire per naturalia, sed per gratiam tantum. **A D 4<sup>m</sup>** dicendum, quòd difficilius est facere separata & intelligere quàm intelligere quæ separata sunt, si de eis dem agatur: sed si de alijs, non est necessarium, quia maior potest esse difficultas in intelligendo tantum aliqua separata, quàm in abstrahendo & in intelligendo alia. **A D 5<sup>m</sup>** dicendum, quòd sensus respectu excellentium sensibilium duplicem defectum patitur, vnum quidem quia non potest ipsum comprehendere propter hoc quòd excedit proportionem sensus: alium autem quia post excellentia sensibilia non percipit minora sensibilia, propter hoc quia corrumpitur organum sensus. licet igitur intellectus non habeat organum quòd possit corrumpi ab intelligibili excellenti: tamen aliquod excellens intelligibile potest excedere facultatem intellectus nostri in intelligendo: & tale intelligibile est substantia separata quæ excedit facultatem intellectus nostri, qui secundum quòd est vnitus corpori est natus perfici per species a phantasmatis abstractas, si tamen intellectus noster intelligeret substantias separatas, non intelligeret minus alia: sed magis. **A D 6<sup>m</sup>** dicendum, quòd quidditates abstractæ a rebus materialibus nõ sufficiunt, vt per eas possimus cognoscere de substantijs separatis quid sunt, vt ostensum est. Et similiter dicendum ad 7<sup>m</sup>. nam effectus deficientes, vt supra dictum est non sufficiunt, vt per eos cognoscatur de causa quid est. **A D 8<sup>m</sup>** dicendum, quòd intellectus possibilis noster intelligit seipsum non directe apprehendendo essentiam suam: sed per speciem a phantasmatis acceptam. vnde Philoso. dicit in 3. de anima quòd intellectus possibilis est intelligibilis sicut & alia. & hoc ideo est, quia nihil est intelligibile secundum quòd est in potentia: sed secundum quòd est actu, vt dicitur in 9. Metaphysicor. vnde cum intellectus possibilis sit in potentia tantum in esse intelligibili, non potest intelligi nisi per formam suam per quam fit actu, quæ est species a phantasmatis abstracta, sicut & qualibet alia res intelligitur per formam suam. & hoc est commune in omnibus potentijs animæ, quòd actus cognoscuntur per obiecta, & potentia per actus, & anima per suas potentias. Sic igitur & anima intellectiua per suum intelligere cognoscitur. Species autem a phantasmatis accepta non est forma substantiæ separatæ, vt per eam cognosci possit, sicut per eam aliquo modo cognoscitur intellectus possibilis. **A D**

Apud Ari. 16. Metaph. Co. 6. ro. 3.  
Cap. 1. par. ante mediu illius.

**A D 9<sup>m</sup>** dicendum, quòd ratio illa omnino inefficax est propter duo. Primo quidem, quia intelligibilia non sunt propter intellectus intelligentes ipsa: sed magis intelligibilia sunt fines & perfectiões intellectuũ. vnde non sequitur, quòd si esset aliqua substantia intelligibilis non intellecta ab aliquo alio intellectu, quòd propter hoc esset frustra. Nam frustra dicitur de eo quòd est ad finem, ad quem non pertingit. Secundo, quia si substantiæ separatæ nõ intelligantur ab intellectu nostro secundum quòd est corpori vnitus, intelliguntur tamen a substantijs separatis. **A D 10<sup>m</sup>** dicendum, quòd species quarum est visus receptiuus possunt esse similitudines quorumcumque corporum, siue corruptibilium, siue incorruptibilium: sed species a phantasmatis abstractæ, quarum est receptiuus intellectus possibilis, non sunt similitudines substantiarum separatarum, & ideo non est simile.

**A** nullo modo potest intelligere intellectum possibile, ergo intellectus possibilis noster nullo modo potest apprehendere substantiam separatam. **¶ 7 Præ.** Sicut se habet voluntas ad bonum, ita intellectus ad verum: sed voluntas quarundam animarum separatarum, scilicet damnatarum non potest ordinari ad bonum. ergo & intellectus earum nullo modo potest ordinari ad verum, quòd potissime intellectus consequitur in cognitione substantiæ separatæ: ergo non omnis anima separata potest cognoscere substantiam separatam. **¶ 8 Præ.** Felicitas vltima secundum Philosophos ponitur in intelligendo substantias separatas, vt dictum est. Si autem animæ damnatarum intelligunt substantias separatas quas nõ possumus hic intelligere, videtur quòd damnati sint propinquo felicitati quàm nos, quòd est inconueniens. **¶ 9 Præ.** Vna intelligentia intelligit aliam per modum suæ substantiæ, vt dicitur in libr. de causis: sed anima separata non potest cognoscere suam substantiam, vt videtur, quia intellectus possibilis non cognoscit seipsum, nisi per speciem a phantasmatis abstractam vel acceptam, vt dicitur in 3. de anima. ergo anima separata non potest cognoscere separatam substantiam.

ARTICVLVS XVII.  
*Vtrum anima separata possit intelligere substantias separatas.*

**D** E C I M O S E P T I M O queritur, Vtrum anima separata intelligat substantias separatas, & videtur quòd non. perfectior enim substantiæ est perfectior operatio, sed anima vnita corpori est perfectior quàm separata, vt videtur, quia quilibet pars perfectior est vnita toti quàm separata. Si igitur anima vnita corpori non potest intelligere substantias separatas, videtur quòd nec a corpore separata. **¶ 1 Præ.** Anima nostra aut potest cognoscere substantias separatas per naturam, aut per gratiam tantum: si per naturam, cum naturale sit animæ, quòd corpori uniatur, nõ impediretur per vnionem ad corpus quin substantias separatas cognosceret: si autem per gratiam, cum non omnes animæ separatæ habeant gratiam, sequitur quòd ad minus non omnes animæ separatæ cognoscant substantias separatas. **¶ 2 Præ.** Anima vnita est corpori, vt perficiatur in scientijs & virtutibus, maxima autem perfectio animæ consistit in cognitione substantiarum separatarum. Si igitur ex hoc solo, quòd separatur cognosceret substantias separatas, frustra anima corpori vniretur. **¶ 3 Præ.** Si anima separata cognoscit substantiam separatam oportet quòd cognoscat eam, vel per essentiam eius vel per speciem ipsius: sed non per essentiam substantiæ separatæ, quia essentia substantiæ separatæ nõ est vnum cū anima separata. Similiter nec per spem eius, quia a substantijs separatis cum sint simplices, non potest fieri abstractio speciei, ergo anima separata nullo modo cognoscit substantias separatas. **¶ 4 Præ.** Si anima separata cognoscit substantiam separatam, aut cognoscit eam sensu, aut intellectu. Manifestum est autem quòd non cognoscit eam sensu, quia substantiæ separatæ non sunt sensibiles. Similiter etiam nec per intellectum, quia intellectus nõ est singularium, substantiæ autem separatæ sunt quædam substantiæ singulares. ergo anima separata nullo modo cognoscit substantiam separatam. **¶ 5 Præ.** Intellectus possibilis animæ nostræ plus distat ab angelo quàm imaginatio nostra ab intellectu possibili, quia imaginatio & intellectus possibilis ratiocantur in eadem substantia animæ: sed imaginatio

**I**n præc. ar. In propo. 8. to. 3. opera Arist. Philo. lib. 3. de anima c. 6. com. 1. 9. 2. 39. to. 1.

**¶ 10 Præ.** Duplex est modus cognoscendi, vnus modus secundum quem a posterioribus deuenimus in priora, & sic quæ sunt magis nota simpliciter cognoscuntur a nobis per ea, quæ sunt minus nota simpliciter. Alio modo a prioribus in posteriora deuenimus, & sic quæ sunt magis nota simpliciter per prius cognoscuntur a nobis. In animabus autem separatis non potest esse primus modus cognoscendi. Ille enim modus competit nobis secundum quòd cognitionem a sensu accipimus. ergo anima separata intelligit modo secundo, scilicet deueniendo a prioribus in posteriora. & sic quæ sunt magis nota simpliciter sunt per prius ei nota: sed maxime notum est essentia diuina. Si igitur anima separata naturaliter cognoscit substantias separatas, videtur quòd ex solis naturalibus possit videre essentiam diuinam, quæ est vita æterna. & hoc est contra Apostolum, qui dicit Ro. 6. Gratia Dei vita æterna. **¶ 11 Præ.** Inferior substantia separata intelligit alia, secundum quòd impressio superioris est in inferiori: sed impressio substantiæ separatæ est in anima separata multum deficienter a substantia separata. ergo non potest eam intelligere. **S E D C O N T R A.** Simile simili cognoscitur: sed anima separata est substantia separata. ergo potest intelligere substantias separatas. **R E S P O N.** Dicendum, quòd secundum ea, quæ fides tenet conuenienter videtur dicendum, quòd animæ separatæ cognoscant substantias separatas. Substantiæ enim separatæ dicuntur angeli & demones, in quorum societatem deputantur animæ hominum separatæ bonorum vel malorum: non videtur autem probabile quòd animæ damnatarum demones ignoret, quorum societati deputantur, & qui animabus terribiles esse dicuntur, multo autem minus probabile videtur quòd animæ bonorum ignorent angelos, quorum societate lætantur. hoc autem quòd animæ separatæ substantias separatas vbiicumque cognoscant rationabiliter accidit. Manifestum est enim, quòd anima humana

humana corpori vnita aspectum habet ex vnione corporis ad inferiora directum, vnde non perficitur nisi per ea quæ ab inferioribus accipit, scilicet per species a phantasmatis abstractas. vnde neque in cognitionem sui ipsius, neque in cognitionem aliorum potest deuenire, nisi in quantum ex prædictis speciebus manuducitur, vt supra dictum est: sed quando iam anima erit a corpore separata, aspectus eius non ordinabitur ad aliqua inferiora, vt ab eis accipiat: sed erit absolutus potens a superioribus substantijs influentiam recipere sine inspectione phantasmatum, quæ tunc omnino non erunt. & per huiusmodi influentiam reducitur in actum, & sic seipsam cognoscet directe suam essentiam intuenso, & non a posteriori, sicut nunc accidit. Sua autem essentia pertinet ad genus substantiarum separatarum intellectuum, & eundem modum subsistendi habet: licet sit infima in hoc genere. omnes enim sunt formæ subsistentes. Sicut igitur vna aliquarum aliarum substantiarum separatarum cognoscit aliam, intuenso substantiam suam, in quantum in ea est aliqua similitudo alterius substantiæ cognoscendæ per hoc, quod recipit influentiam ab ipsa, vel ab aliqua altiori substantia, quæ est communis causa vtriusque: ita etiã anima separata intuenso directe essentiam suã cognoscet substantias separatas, secundum influentiam receptam ab eis vel a superiori causa, scilicet Deo, non tamen ita perfecte cognoscet substantias separatas naturali cognitione, sicut ipse cognoscit se inuicem, eo quod anima est infima inter eas, & infimo modo recipit intelligibilis luminis emanationem.

**A D P R I M V M** ergo dicendum, quod anima vnita corpori est quodammodo perfectior quàm separata, scilicet quantum ad naturam speciei: sed quantum ad actum intelligibilem habet aliquã perfectionem a corpore separata, quam habere non potest dū est corpori vnita. Nec hoc est inconueniens, quia operatio intellectualis competit animæ, secundum quod supergreditur corporis proportionem: intellectus. n. non est actus alicuius organi corporalis.

**A D 2<sup>m</sup>** dicendum, quod loquimur de cognitione animæ separatæ, quæ sibi per naturam competit. Nam loquendo de cognitione, quæ sibi dabitur per gratiam, æquabitur angelis in cognoscendo, hæc autem cognitio, vt cognoscatur prædicto modo substantias separatas, est sibi naturalis, non simpliciter: sed in quantum est separata, vnde in quantum est vnita, non competit sibi.

**A D 3<sup>m</sup>** dicendum, quod vltima perfectio cognitionis naturalis animæ humanæ, hæc est vt intelligat substantias separatas: sed perfectius ad hanc cognitionem habendam peruenire potest per hoc quod in corpore est, quia ad hoc disponitur per studium, & maxime per meritum, vnde non frustra corpori vnitur.

**A D 4<sup>m</sup>** dicendum, quod anima separata non cognoscit substantiam separatam per essentiam eius: sed ipsius speciem & similitudinem. Sciendum tamen est, quod non semper species per quam aliquid cognoscitur est abstracta a re, quæ per ipsam cognoscitur: sed tunc solū quando cognoscens accipit speciem a re. & tunc hæc species accepta est simplicior & immaterialior in cognoscente, quàm in re quæ cognoscitur. Si autem fuerit e contrario, scilicet quod res cognita immaterialior sit & simplicior quàm cognoscens, tunc species rei co-

gnite in cognoscente nõ dicitur abstracta: sed imprecisa & influxa & sic est in proposito.

**A D 5<sup>m</sup>** dicendum, quod singulare non repugnat cognitioni intellectus nostri: nisi in quantum indiuiduatur per hanc materiam. Species enim intellectus nostri oportet esse a materia abstractas. Si vero fuerint aliqua singularia, in quibus natura speciei non indiuiduetur per materiã, sed vnumquodque eorum sit quædam natura speciei immaterialiter subsistens, vnumquodque eorum per se intelligibile erit: & huiusmodi singularia sunt substantiæ separatæ.

**A D 6<sup>m</sup>** dicendum, quod imaginatio & intellectus possibilis humanus magis cõueniunt subiecto, quàm intellectus possibilis humanus & intellectus angelicus, qui tamen plus conueniunt specie & ratione, cum vtrumque eorum pertineat ad esse intelligibile. Actio enim consequitur formam secundum naturam suæ speciei, & non ex parte subiecti. vnde quantum ad conuenientiam in actione magis attendenda est conuenientia duarum formarum eiusdem speciei in diuersis subiectijs, quàm formarum differentium specie in eodem subiecto.

**A D 7<sup>m</sup>** dicendum, quod damnati sunt deordinati ab vltimo fine, vnde voluntas eorum non est in bonum secundum hunc ordinem: tendit tamen in aliquod bonum, quia etiam dæmones, vt dicit Dionysius, viuere, esse, & intelligere: sed hoc bonum non ordinant in summum bonum, & ideo voluntas eorum peruersa est. vnde & nihil prohibet quin animæ damnatorum multa vera intelligant: sed non illud primum verum, scilicet deum, cuius visione efficiantur beati.

**A D 8<sup>m</sup>** dicendum, quod felicitas vltima hominis non consistit in cognitione alicuius creaturæ: sed solum in cognitione dei, vnde dicit August. in lib. confessionũ. Beatus est qui te nouit etiam si illa nesciat, scilicet creaturas. Infelix autem si illa sciat, te autem ignoret, qui autem te & illa nouit, non propter illa beatiore: sed propter te solum beatus. licet ergo damnati aliqua sciant, quæ nos nescimus: sunt tamen a vera beatiudine remotiores quàm nos, qui ad eam possumus peruenire, illi aut non possunt.

**A D 9<sup>m</sup>** dicendum, quod anima humana alio modo cognoscet seipsam cum fuerit separata: & alio modo nunc vt dictum est.

**A D 10<sup>m</sup>** dicendum, quod animæ separatæ licet competat ille modus cognoscendi, quo ea quæ sunt notiora simpliciter magis cognoscit: non tamen sequitur, quod vel anima separata, vel quæcumque alia substantia separata creata per sua naturalia, & per suam essentiam possit intueri deum. Sicut enim substantiæ separatæ aliterius modi esse habent, quàm substantiæ materiales: ita deus alterius modi esse habet quàm omnes substantiæ separatæ. In rebus enim materialibus tria est considerare, quorũ nullum est aliud. scilicet indiuiduum, naturam speciei, & esse. Non enim possumus dicere quod hic homo sit sua humanitas, quia humanitas consistit tantũ in speciei principijs: sed hic homo supra principia speciei addit principia indiuiduantia, secundum quod natura speciei in hac materia recipitur & indiuiduatur. Similiter etiam, nec humanitas est ipsum esse hominis. In substantijs aut separatis, quia immateriales sunt natura speciei nõ recipitur in aliqua materia indiuiduatur: sed est ipsa natura per se subsistens. vnde nõ est in eis

**D. 114.** Et eis aliud habens quidditatem, & aliud quidditas ipsa. Sed tamẽ aliud est in eis esse, & aliud quidditas. Deus autem est ipsum suum esse subsistens: vnde sicut cognoscendo quidditates materiales nõ possumus cognoscere substantias separatas, ita nec substantiæ separatae per cognitionem suæ substantiæ possunt cognoscere re diuinam essentiam.

**A D 11<sup>m</sup>** dicendum, quod per hoc quod impressiones substantiarum separatarum in anima separata deficienter recipiuntur, nõ sequitur quod nullo modo eas cognoscere possint, sed quod imperfecte eas cognoscant.

**ARTICVLVS XVIII.**

*Vtrum anima separata cognoscat omnia naturalia.*

**D**icimus octauo queritur, Vtrum anima separata cognoscat omnia naturalia. Et videtur quod non, quia sicut dicit Aug. dæmones multa cognoscunt per experientiam longi temporis, quam quidem non habet anima, mox cum fuerit separata. Cum igitur dæmon sit perspicacior intellectus quàm anima, quia data naturalia in eis manent clara & lucida, vt Dion. dicit. 4. c. de diui. nom. videtur ergo quod anima separata non cognoscat omnia naturalia.

**¶ 1<sup>a</sup> Præt.** Anima cum sunt vnitæ corporibus non cognoscunt omnia naturalia. Si igitur separata a corporibus omnia naturalia cognoscunt, videtur quod post separationem, huiusmodi scientiam acquirant. Sed aliqua anima aliquorum naturalium in hac vita scientiam acquisierunt, ergo illorum eorundem post separationem habebunt duplicem scientiam, vnam acquirat hinc, & aliam ibi, quod videtur impossibile, quia due formæ eiusdem speciei non sunt in eodem subiecto.

**¶ 2<sup>a</sup> Præt.** Nulla virtus finita potest super infinita. Sed virtus animæ separatæ est finita, quia, & essentia eius finita est, ergo non potest super infinita. Sed naturalia intellecta sunt infinita, nam species numerorum & figurarum & proportionum infinitæ sunt, ergo anima separata non cognoscit omnia naturalia.

**¶ 3<sup>a</sup> Præt.** Omnis cognitio est per assimilationem cognoscens & cogniti. Sed impossibile videtur esse, quod anima separata cum sit immaterialis assimiletur naturalibus, cum sint materialia, ergo impossibile videtur quod anima separata naturalia cognoscat.

**¶ 4<sup>a</sup> Præt.** Intellectus possibilis se habet in ordine intelligibilem, sicut materia prima in ordine sensibilem. Sed materia prima secundum vnum ordinem non est receptiua nisi vnus formæ, ergo cum intellectus possibilis separatus non habeat nisi vnum ordinem, cum non trahatur ad diuersa per sensus, videtur quod nõ possit recipere nisi vnam formã intelligibile. Et ita non potest cognoscere omnia naturalia, sed vnũ tantũ.

**¶ 5<sup>a</sup> Præt.** Ea quæ sunt diuersarum specierum, nõ possunt esse vni & eidem similia secundum speciem: cognitio autem fit per assimilationem speciei, ergo vna anima separata nõ potest cognoscere oia naturalia, cum sint specie diuersa.

**¶ 6<sup>a</sup> Præt.** Si anima separata cognoscunt omnia naturalia, oportet quod habeant in se formas quæ sunt similitudines rerum naturalium. Aut igitur quantum ad genera & species tantum, & sic non cognoscunt indiuidua, & per consequens nec omnia naturalia, quia indiuidua maxime videntur esse in natura, vel etiam quantum ad indiuidua, & sic cum indiuidua sint infinita, sequitur quod in anima separata sint similitudines infinitæ, quod videtur impossibile. Nõ igitur anima separata cognoscit omnia naturalia.

**¶ 7<sup>a</sup> Præt.** Sed dicitur, quod in anima separata sunt tantum

similitudines generum & specierum, sed applicando eas ad singularia potest singularia cognoscere.

**¶ 8<sup>a</sup> Sed contra.** Intellectus vniuersalem cognitionem quam habet patescens se, non potest applicare nisi ad particularia que iam nouit. Si. n. scio quod omnis mula est sterilis, non possum applicare nisi ad hanc malam quam cognosco. Cognitio. n. particularis præcedit naturalem applicationem vniuersalis ad particulare, nõ n. applicatio homi potest esse cã cognitionis particulariũ, & sic particularia aia separata remanebunt ignota.

**¶ 9<sup>a</sup> Præt.** Vbiunque est cognitio, ibi est aliquis ordo cognoscentis ad cognitum. Sed anima damnatorum non habent aliquem ordinẽ. Dicitur. n. Iob. 10. q. ibi si in inferno Nullus ordo &c. ergo ad minus animæ damnatorum non cognoscerent naturalia.

**¶ 10<sup>a</sup> Præt.** Aug. dicit in lib. de cura pro mortuis agenda, quod animæ mortuorum ea quæ hic sunt omnia no scire non possunt naturalia aut sunt quæ hic sunt, ergo animæ mortuorum non habent cognitionem naturalium.

**¶ 11<sup>a</sup> Præt.** Omne quod est in potentia reducitur in actum per id, quod est in actu. Manifestũ est aut, quod anima humana quãdiu est corpori vnita, est in potentia respectu vel omniũ vel plurimorum quæ naturaliter sciri possunt, non. n. omnia scit actu, ergo si post separationem scit omnia naturalia, oportet quod per aliquod reducatur in actum: hoc autem non videtur esse nisi intellectus agens quo est omnia fieri, vt dicitur in 3. de anima. Sed per intellectum agentem non potest reduci in actu omnium intelligibilium, quæ non intellexit: comparat. n. Phylo. in 3. de anima, intellectum agentem luminis, phantasmata vero coloribus, lumen autem non sufficit ad faciendum visum in actu omniũ visibilium, nisi virtus adfuit, ergo nec intellectus agens poterit facere intellectum possibilem actu respectu omnium intelligibilium, cum phantasmata ad esse non possint animæ separata, cum non sint in organo corporeis. Sed dicebatur, quod non reducitur in actum omniũ naturaliter scibilium per intellectum agentem, sed per aliquam superiorem substantiam.

**¶ 12<sup>a</sup> Sed cõtra.** Quandoquocumque aliquid reducitur in actum per agens extraneum quod non est sui generis, talis reductio non est naturalis. Sicut si aliquod sanabile sanetur per artem vel per virtutem diuinam, erit sanatio artificialis & miraculosa, non autem naturalis, nisi quando sanatio fit per principium intrinsecũ, proprium autem agens & connaturale respectu intellectus possibilis humani, est intellectus agens. Si igitur intellectus possibilis reducatur in actum per aliquod superius agens, & non per intellectum agentem, non erit cognitio naturalis de qua nunc loquimur. Et sic nõ aderit omnibus animabus separatis, cum in solis naturalibus omnes animæ separatae conueniant.

**¶ 13<sup>a</sup> Præt.** Si anima separata reducatur in actum omnium naturaliter intelligibilium, aut hoc erit a deo, aut ab angelo. Non autẽ ab angelo, vt videtur, quia angelus non est causa naturæ ipsius animæ, vnde nec naturalis animæ cognitio videtur esse per actionem angeli. Similiter etiam inconueniens videtur, quod animæ damnatorum a deo recipiant tantam perfectionem post mortem vt cognoscant omnia naturalia, nullo igitur modo videtur, quod animæ separatae omnia naturalia cognoscant.

**¶ 14<sup>a</sup> Præt.** Vltima perfectio vniuscuiusque existẽtis in potentia est, vt reducatur in actum quãtũ ad oia p̃m quæ est in potentia. Sed intellectus possibilis humanus nõ est in potentia nisi oium intelligibilium naturalium, q. naturali cognitione.

D. 114. Et eis aliud habens quidditatem, & aliud quidditas ipsa. Sed tamẽ aliud est in eis esse, & aliud quidditas. Deus autem est ipsum suum esse subsistens: vnde sicut cognoscendo quidditates materiales nõ possumus cognoscere substantias separatas, ita nec substantiæ separatae per cognitionem suæ substantiæ possunt cognoscere re diuinam essentiam.

A D 11<sup>m</sup> dicendum, quod per hoc quod impressiones substantiarum separatarum in anima separata deficienter recipiuntur, nõ sequitur quod nullo modo eas cognoscere possint, sed quod imperfecte eas cognoscant.

ARTICVLVS XVIII.

Vtrum anima separata cognoscat omnia naturalia.

Dicimus octauo queritur, Vtrum anima separata cognoscat omnia naturalia. Et videtur quod non, quia sicut dicit Aug. dæmones multa cognoscunt per experientiam longi temporis, quam quidem non habet anima, mox cum fuerit separata. Cum igitur dæmon sit perspicacior intellectus quàm anima, quia data naturalia in eis manent clara & lucida, vt Dion. dicit. 4. c. de diui. nom. videtur ergo quod anima separata non cognoscat omnia naturalia.

¶ 1<sup>a</sup> Præt. Anima cum sunt vnitæ corporibus non cognoscunt omnia naturalia. Si igitur separata a corporibus omnia naturalia cognoscunt, videtur quod post separationem, huiusmodi scientiam acquirant. Sed aliqua anima aliquorum naturalium in hac vita scientiam acquisierunt, ergo illorum eorundem post separationem habebunt duplicem scientiam, vnam acquirat hinc, & aliam ibi, quod videtur impossibile, quia due formæ eiusdem speciei non sunt in eodem subiecto.

¶ 2<sup>a</sup> Præt. Nulla virtus finita potest super infinita. Sed virtus animæ separatæ est finita, quia, & essentia eius finita est, ergo non potest super infinita. Sed naturalia intellecta sunt infinita, nam species numerorum & figurarum & proportionum infinitæ sunt, ergo anima separata non cognoscit omnia naturalia.

¶ 3<sup>a</sup> Præt. Omnis cognitio est per assimilationem cognoscens & cogniti. Sed impossibile videtur esse, quod anima separata cum sit immaterialis assimiletur naturalibus, cum sint materialia, ergo impossibile videtur quod anima separata naturalia cognoscat.

¶ 4<sup>a</sup> Præt. Intellectus possibilis se habet in ordine intelligibilem, sicut materia prima in ordine sensibilem. Sed materia prima secundum vnum ordinem non est receptiua nisi vnus formæ, ergo cum intellectus possibilis separatus non habeat nisi vnum ordinem, cum non trahatur ad diuersa per sensus, videtur quod nõ possit recipere nisi vnam formã intelligibile. Et ita non potest cognoscere omnia naturalia, sed vnũ tantũ.

¶ 5<sup>a</sup> Præt. Ea quæ sunt diuersarum specierum, nõ possunt esse vni & eidem similia secundum speciem: cognitio autem fit per assimilationem speciei, ergo vna anima separata nõ potest cognoscere oia naturalia, cum sint specie diuersa.

¶ 6<sup>a</sup> Præt. Si anima separata cognoscunt omnia naturalia, oportet quod habeant in se formas quæ sunt similitudines rerum naturalium. Aut igitur quantum ad genera & species tantum, & sic non cognoscunt indiuidua, & per consequens nec omnia naturalia, quia indiuidua maxime videntur esse in natura, vel etiam quantum ad indiuidua, & sic cum indiuidua sint infinita, sequitur quod in anima separata sint similitudines infinitæ, quod videtur impossibile. Nõ igitur anima separata cognoscit omnia naturalia.

¶ 7<sup>a</sup> Præt. Sed dicitur, quod in anima separata sunt tantum

Ca. 13. 15. & 16. 10. 2.

Co. 13. 10. 2.

Com. 1. 8. & 39. rom. 2.

In corp. & 21. 15.

D. 46

D. 114 & 416



gnitione intelligi possunt. Si ergo anima separata intelligit omnia naturalia, videtur quod omnis substantia separata ex sola separatione habeat ultimam suam perfectionem quae est felicitas. Frustra igitur sunt alia adminicula ad felicitatem consequendam adhibita, si sola separatio a corpore, hoc animae praestare potest, quod videtur inconueniens.

¶ 5 Præter. Ad scientiam sequitur delectatio. Si igitur animae omnes separatae cognoscunt omnia naturalia, videtur quod animae damnatorum maximo gaudio perfruantur, quod videtur inconueniens.

¶ 6 Præter. Super illud Isa. 16. Abraham nesciuit nos, dicit glo. ne cuius mortui etiam sancti, quid agunt vi ui etiam eorum filii. Sed ea quae inter viuos hic aguntur sunt naturalia. ergo animae separatae non cognoscunt omnia naturalia.

SED CONTRA. Anima separata intelligit substantias separatas. Sed in substantiis separatis sunt species omnium naturalium. ergo anima separata cognoscit omnia naturalia.

Sed dice. quod non est necessarium quod qui videt substantiam separatam, videat omnes species in intellectu eius existentes.

¶ 2 Sed contra est quod Greg. dicit, Quid est quod non videant, qui videntem omnia vident? videntes igitur deum vident omnia ea quae deus videt. ergo & eadē ratione & videntes angelos, vident ea quae angeli vident.

¶ 3 Præter. Anima separata cognoscit substantiam separatam, in quantum est intelligibilis, non. n. videt eam visu corporeo. Sed sicut est intelligibilis substantia separata, ita & species in intellectu eius existens. ergo anima separata non solum intelligit substantiam separatam, sed etiam species intelligibiles in ipsa existentes.

¶ 4 Præter. Intellectum in actu est forma intelligentis, & est vnum cum intelligente. Si igitur anima separata intelligit substantiam separatam intelligente omnia naturalia, videtur quod ipsa omnia naturalia intelligat.

¶ 5 Præter. Quicumque intelligit maiora intelligibilia, intelligit etiam minora, vt dicitur in 3. de anima. Si igitur anima separata intelligit substantias separatas, quae sunt maxime intelligibilia, vt supra dictum est, videtur sequi quod intelligat omnia alia intelligibilia.

¶ 6 Præter. Si aliquid est in potentia ad multa, reducitur in actum quantum ad omnia illa ab actu, quod est actu omnia illa, sicut materia quae est in potentia calida & sicca, ab igne fit actu calida & sicca. Sed intellectus possibilis animae separatae est in potentia ad omnia intelligibilia. Actiuum autem a quo recipit influentiam. substantia separata est in actu respectu omnium illorum. ergo vel reducet animam de potentia in actum, quantum ad omnia intelligibilia, vel quantum ad nullum. Sed manifestum est, quod non quantum ad nullum, quia animae separatae aliqua intelligunt, quae etiam hic non intellexerunt. ergo quantum ad omnia. Sic igitur anima separata intelligit omnia naturalia.

¶ 7 Præter. Dionys. dicit in 3. c. de diu. no. quod superiora in entibus sunt exemplaria inferiorum. Substantiae autem separatae sunt supra res naturales. ergo sunt exemplaria rerum naturalium. Et ita animae separatae per inspectionem substantiarum separatarum, videtur quod cognoscant omnia naturalia.

¶ 8 Præter. Anima separata cognoscunt res per formas influxas: sed formae influxae dicuntur esse formae ordinis vniuersi. ergo animae separatae cognoscunt totum ordinem vniuersi. Et sic cognoscunt omnia naturalia.

¶ 9 Præter. Quicumque est in inferiori natura totum est in

superiori. Sed anima separata est superior rebus naturalibus. ergo omnia naturalia sunt quodammodo in anima: sed anima cognoscit seipsam. ergo cognoscit omnia naturalia.

¶ 10 Præter. Quod narratur Luc. 26. de Lazaro & diuine non est parabola, sed res gesta, vt Greg. dicit: quod patet per hoc, quod persona per nomen proprium exprimitur. Ibi etiam dicitur, quod diues in inferno positus Abraham cognouit, quem ante non cognouerat. ergo pari ratione animae separatae, etiam damnatorum, cognoscunt aliqua, quae hic non cognouerunt, & sic videtur quod cognoscant omnia naturalia.

RESPON. Dicendum, quod anima separata secundum quid intelligit omnia naturalia, sed non simpliciter. Ad cuius euidenciam considerandum est, quod talis est ordo rerum ad inuicem, vt quaecumque inueniuntur in inferiori natura inueniantur excellentius in superiori, sicut ea quae sunt in istis generabilibus & corruptibilibus sunt nobiliori modo in corporibus caelestibus, sicut in causis vniuersalibus. Calidum. n. & frigidum & alia huiusmodi sunt in istis inferioribus, velut quaedam qualitates particulares & formae. Sed in corporibus caelestibus sunt velut quaedam vniuersales virtutes a quibus deriuantur in haec inferiora. Similiter etiam & quaecumque sunt in natura corporali, sunt eminentius in natura intellectuali. Formae enim rerum corporaliu in ipsis rebus corporaliu sunt materialiter & particulariter. In ipsis vero substantiis intellectualibus sunt immaterialiter & vniuersaliter: vnde & in lib. de causis dicitur, quod omnis intelligentia est plena formis. Vltimus autem quocumque sunt in tota creatura, eminentius sunt in ipso deo. In creaturis. n. sunt formae rerum & naturae, multipliciter & diuisim, sed in deo simpliciter & vnitae. Et istud est rerum tripliciter exprimit. Primo. n. dixit deus, Fiat firmamentum, per quod intelligitur esse rerum in verbo Dei. Secundo dicitur. Et fecit deus firmamentum: per quod intelligitur esse firmamenti in intelligentia angelica. Tertio dicitur. Et factum est ita, per quod intelligitur esse firmamenti in propria natura, vt Aug. exponit, & similiter in aliis. Sicut enim a deo profluxerunt res, vt in propria natura subsisterent, ita ex diuina sapientia, profluxerunt formae rerum in substantiis intellectualibus, quibus res intelligentes: vnde considerandum est, quod eo modo quo aliquid est de perfectione naturae, eo modo ad perfectionem intelligibilem pertinet, singularia namque non sunt de perfectione naturae propter se, sed propter aliud, scilicet vt in eis saluentur species quas natura intendit. Natura enim intendit generare hominem, non hunc hominem, nisi in quantum homo non potest esse nisi sit hic homo. Et idem est quod Philosophus dicit in lib. de animalibus, quod in assignandis causis accidentium speciei oportet nos reducere in causam finalem, accidentia vero indiuidui in causam efficientem vel materialem, quasi solum id quod est in specie sit de intentione naturae: vnde & cognoscere species rerum pertinet ad perfectionem intelligibilem, non autem cognitio indiuiduorum nisi forte per accidens: haec igitur perfectio intelligibilis quamuis omnibus substantiis intellectualibus adsit, non tamen eodem modo. Nam in superioribus sunt formae intelligibiles rerum magis vnitae, & magis vniuersales. In inferioribus autem magis multiplicatur, & sunt minus vniuersales secundum quod magis recedunt ab vno primo simplici, & appropinquant ad particularitatem rerum: sed tamen quia in superioribus est potentior vis intellectiva, superiores

In propria natura ter operantur.

Lib. 2. de anima.

lib. 2. de anima.

lib. 2. de anima.

iores substantiae in paucis formis vniuersalibus ob- A tinent perfectionem intelligibilem, vt cognoscant naturas rerum, vsque ad vltimas species. Si autem in substantiis inferioribus essent formae adeo vniuersales sicut sunt in superioribus, cum hoc quod habent inferiorum virtutem intellectiuam, non consequerentur ex huiusmodi formis vltimam perfectionem intelligibilem, vt cognoscerent res vsque ad indiuisibiles species, sed remaneret earum cognitio in quadam vniuersalitate & confusione: quod est cognitio imperfecta. Manifestum est enim, quod quanto in intellectu fuerit efficacior, tanto magis ex paucis potest multa colligere: cuius signum est quod rudibus & tardioribus oportet singillatim exponere & extraparticularia iduere ad singula. Manifestum est enim, quod anima humana est infima inter omnes intellectuales substantias, vnde eius capacitas naturalis est ad recipiendum formas rerum conformiter rebus materialibus. Et ideo anima humana vnita est corpori, vt ex rebus materialibus species intelligibiles possit recipere secundum intellectum possibilem, nec est ei maior virtus naturalis ad intelligendum, quam vt secundum huiusmodi formas sic determinatas in cognitione intelligibili perficiatur: vnde & lumen intelligibile quod participat, quod dicitur intellectus agens, hanc operationem habet, vt in huiusmodi, species intelligibiles faciat actu: quoniam igitur anima est vnita corpori, ex ipsa vnione corporis habet aspectum ad inferiora a quibus accipit species intelligibiles proportionatas suae intellectivae virtuti, & sic in scientia perficitur: sed cum fuerit a corpore separata, habet aspectum ad superiora tantum, a quibus recipit influentiam specierum in intelligibilem vniuersalium. Et licet minus vniuersaliter recipiantur in ipsa quam sint in substantiis superioribus, tamen non est sibi tanta efficacia virtutis intellectivae, vt per huiusmodi genus specierum intelligibilem, possit perfectam cognitionem consequi, intelligendo specialiter & determinate vnumquodque, sed in quadam vniuersalitate & confusione, sicut cognoscuntur res in principiis vniuersalibus. hanc autem cognitionem acquirunt animae separatae subito per modum influentiae, & non successiue per modum instructionis, vt Orig. dicit. Sic dicendum est igitur, quod anime separatae naturali cognitione in vniuersali cognoscunt omnia naturalia, non autem specialiter vnumquodque. De cognitione autem quam habent animae sanctorum per gratiam alia ratio est, nam secundum illam angelis adaequatur, prout vident omnia in verbo. ergo respondendum est ad obiectiones.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod secundum Augustinum demones tripliciter res cognoscunt, quaedam per reuelationem bonorum angelorum, quae sunt supra cognitionem naturalem eorum, sicut mysteria Christi & ecclesiae & alia huiusmodi, quaedam vero cognoscunt a lumine proprii intellectus. scilicet quae sunt naturaliter scibilia, quaedam vero per experientiam longi temporis. scilicet futurorum contingentium in singularibus, quae non per se pertinent ad cognitionem intelligibilem, vt dictum est, vnde de eis ad praesens non agitur.

AD 2<sup>um</sup> dicendum, quod in illis qui scientiam aliquorum naturalium scibilia in hac vita acquisierunt, erit determinata cognitio in speciali eorum quae hic acquisierunt, aliorum vero vniuersalis & confusa. vnde non inutile erit eis scientiam acquisiuisse, nec est inconueniens quod vtraque scientia eorundem scibilia adsit ei dem, cum non sint ambae vnus rationis.

AD 3<sup>um</sup> dicendum, quod ratio illa non pertinet ad propositum, eo quod non ponimus quod anima separata cognoscat omnia naturalia in speciali: vnde non repugnat eius cognitioni infinitas specierum quae est in numeris, figuris, & proportionibus: quia tamen eodem modo posset concludere haec ratio contra cognitionem angelicam, dicendum est quod species figurarum & numerorum & huiusmodi, non sunt infinite in actu, sed in potentia tantum: nec est inconueniens quod virtus substantiae intellectualis finita ad huiusmodi infinita extendat se, quia virtus intellectualis est quodammodo infinita, in quantum non est terminata per materiam, vnde & vniuersale cognoscere potest, quod quodammodo est infinitum, in quantum de sui ratione potentia continet infinita.

AD 4<sup>um</sup> dicendum, quod formae rerum materialium sunt in substantiis immaterialibus immaterialiter, & sic est assimilatio inter vtrumque quantum ad rationes formarum, non quantum ad modum essendi.

AD 5<sup>um</sup> dicendum, quod materia prima non se habet ad formas nisi dupliciter: vel in potentia pura, vel in actu puro: eo quod formae naturales statim vt sunt in materia habent operationes suas nisi sit aliquod impedimentum: quod ideo est, quia forma naturalis non se habet nisi ad vnum: vnde statim quod forma ignis est in materia, facit eum moueri sursum. Sed intellectus possibilis se habet ad species intelligibiles tripliciter: quaedamque. n. se habet in potentia pura, sicut ante adiacere, quaeque autem in actu puro, sicut cum actu considerat, quae autem medio modo inter potentiam & actum, sicut cum est scientia in habitu & non in actu. Comparatur igitur forma intellecta ad intellectum possibilem, sicut forma naturalis ad materiam primam, prout est intellecta in actu, non prout est habitualiter. Et inde est, quod sicut materia prima simul & semel non informatur nisi vna forma, ita intellectus possibilis non intelligit nisi vnum intelligibile, potest tamen scire multa habitualiter.

AD 6<sup>um</sup> dicendum, quod substantiae cognoscenti potest aliquid assimilari dupliciter. Aut secundum suum esse naturale, & sic non assimilantur diuersae secundum speciem, cum ipsa sit vnus speciei, aut secundum esse intelligibile, & sic secundum se habet diuersas species intelligibiles, sic potest ei assimilari diuersae secundum speciem, cum tamen ipsa sit vnus speciei.

AD 7<sup>um</sup> dicendum, quod anima separata non solum cognoscunt species, sed indiuidua, non tamen omnia, sed aliqua. Et ideo non oportet quod sint in ea species infinitae.

AD 8<sup>um</sup> dicendum, quod applicatio vniuersalis cognitionis ad singularia non est causa cognitionis singularium, sed consequens ad ipsam, quomodo autem anima separata singularia cognoscat, infra queretur.

AD 9<sup>um</sup> dicendum, quod cum bonum consistat in modo, specie, & ordine secundum Augustinum in libro de natura boni, in tantum inuenitur in re aliqua de ordine, in quantum inuenitur ibi de bono. In dānatis autem non est bonum gratiae, sed naturae, vnde non est ibi ordo gratiae, sed naturae, qui sufficit ad huiusmodi cognitionem.

AD 10<sup>um</sup> dicendum, quod Augustinus loquitur de singularibus quae hic sunt, de quibus dictum est, quod non pertinent ad cognitionem intelligibilem.

AD 11<sup>um</sup> dicendum, quod intellectus possibilis non potest reduci in actu cognitionis omnium naturalium per lumen solum intellectus agentis, sed per aliquam superiorum substantiam, cui actu adest cognitio omnium naturalium. Et si quis recte consideret, intellectus agens secundum ea quae Philo. de ipso tradit, non est actiuum respectu intellectus possibilis directe, sed magis respectu phantasmatum quae facit intelligibilia actu, per quae intellectus possibilis

4. dialog. c. 33. 12. mor. ca. 13.

Co. 7. to. 2.

art. 5. huius questionis.

intermediū & finē illi.

Ca. 3. to. 6.

ia solut. ad 1. argu.

Ab illis reducitur in actu quoniam aspectus eius inclinatur ad inferiora ex unione corporis. Et eadem ratione quoniam aspectus eius est ad superiora post separationem a corpore, fit in actu per species actu intelligibiles quae sunt in substantiis superioribus quasi per agens proprium. Et sic talis cognitio est naturalis. Unde patet solutio ad 12.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod huiusmodi perfectionem recipiunt anima separata a deo mediantibus angelis: licet enim substantia animae, creetur a deo immediate, tamen perfectiones intelligibiles proveniunt a deo mediantibus angelis, non solum naturales, sed etiam quae ad mysteria gratiarum pertinent, ut patet per Dionysium. 4. c. celi hierar.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod anima separata habens uniuersalem cognitionem scibilium naturalium, non est perfecte reducta in actu, quia cognoscere aliquid in uniuersali est cognoscere imperfecte & in potentia, unde non attingit ad felicitatem etiam naturalem: unde non sequitur quod alia auxilia quibus peruenitur ad felicitatem sint superflua.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod damnati de hoc ipso bono cognitionis quod habent tristantur, in quantum cognoscunt se destitutos esse summo bono, ad quod per alia bona ordinabatur.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod glo. illa loquitur de particularibus, quae non pertinent ad perfectionem intelligibilem, ut dictum est.

Ad PRIMVM vero in contrarium dicendum, quod anima separata non perfecte comprehendit substantiam separatam, & ideo non oportet quod cognoscat omnia, quae in ipsa sunt per similitudinem.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod verbum Grego. veritatem habet, quantum ad cognitionem obiecti intelligibilis quod est deus, quod quantum est de se representat omnia intelligibilia, non tamen necesse est quod quicumque videt deum, sciat omnia quae ipse scit, nisi comprehendat ipsum sicut ipse seipsum comprehendit.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod species quae sunt in intellectu angeli, sunt intelligibiles intellectui eius cuius sunt forma, non tamen intellectui animae separatae.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod licet intellectum sit forma substantiae intelligentis, non tamen oportet quod anima separata intelligens substantiam separatam intelligat intellectum eius, quia non comprehendit ipsam.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod licet anima separata aliquo modo cognoscat substantias separatas, non tamen oportet quod alia omnia cognoscat perfecte, quia nec ipsas substantias separatas perfecte cognoscit.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod anima separata reducitur a superiore substantia in actu omnium intelligibilium naturalium, non perfecte, sed uniuersaliter, ut dictum est.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod licet substantiae separatae sint quodammodo exemplaria omnium rerum naturalium, non tamen sequitur quod eis cognitio omnia cognoscantur, nisi perfecte comprehenderentur ipsae substantiae separatae.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod anima separata cognoscit per formas influxas, quae tamen non sunt formae ordinis uniuersi in speciali, sicut in substantiis superioribus, sed in generali tantum, ut dictum est.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod res naturales sunt quodammodo in substantiis separatis & in anima. Sed in substantiis separatis in actu, in anima vero in potentia ad omnes formas naturales intelligendas.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod anima Abrahae erat substantia separata, unde & anima diuitis poterat eam

F cognoscere, sicut & alias substantias separatas.

ARTICVLVS XIX.

Utrum potentiae sensitiuae remaneant in anima separata.

Ecimono quae ritur. Utrum potentiae sensitiuae remaneant in anima separata. Et videtur quod sic, quia potentiae animae, vel essentialiter insunt ei, vel sunt proprietates naturales eius. Sed nec essentialia possunt separari a re, dum ipsa res manet, neque proprietates naturales eius, ergo in anima separata manent potentiae sensitiuae.

Sed dicendum, quod remanent in ea ut in radice. Sed contra, esse in aliquo ut in radice, est esse in eo ut in potentia, quod est esse in aliquo virtute & non actu; essentialia autem rei & proprietates naturales eius oportet quod sint in re actu & non virtute: tantum ergo potentiae sensitiuae non remanent in anima separata solum ut in radice.

3<sup>a</sup> Praet. Aug. dicit in lib. de spiritu & anima, quod anima recedens a corpore trahit secum sensum, & imaginationem, concupiscibilem, & irascibilem, quae sunt in parte sensitiua. ergo potentiae sensitiuae remanent in anima separata.

4<sup>a</sup> Praet. Totum non est integrum cui desunt aliquae partes eius. Sed potentiae sensitiuae sunt partes animae. Si igitur non essent in anima separata, anima separata non esset integra.

5<sup>a</sup> Praet. Sicut est homo per rationem & intellectum, ita est animal per sensum, nam rationale est differentia hominis constitutiua, & sensibile est differentia constitutiua animalis. Si ergo non est idem sensus, non erit idem animal. Sed si potentiae sensitiuae non remanent in anima separata, non erit idem sensus in homine surgente qui modo est, quia quod in nihilum cedit non potest resumere idem numero. ergo homo resurgens non erit idem animal, & sic neque idem homo, quod est contra id quod dicitur Job. 29. Quae visurus sum ego ipse &c.

6<sup>a</sup> Praet. Aug. dicit 12. super gen. ad lit. quod parua quas in inferno animae patiuntur sunt similes visis dormientium. i. s. m. similitudines corporaliu reru. Sed hmoi visa dormientiu sunt s. m. imaginatione quae pertinet ad partem sensitiua. ergo potentiae sensitiuae sunt in anima separata.

7<sup>a</sup> Praet. Manifestum est quod gaudium est in concupiscibili, & ira in irascibili: sed in animabus separatis bonorum est gaudium, & in animabus malorum est dolor & ira, est. n. ibi fletus & stridor dentium. ergo cum concupiscibilis & irascibilis sunt in parte sensitiua, ut Philosophus dicit in 3. de anima, videtur quod potentiae sensitiuae sint in anima separata.

8<sup>a</sup> Praet. Dionysius dicit. 4. ca. de di. no. quod malum daemonis est furor irrationalis, concupiscentia amens, & phantasia proterua: sed haec pertinent ad potentias sensitiuas. ergo potentiae sensitiuae sunt in daemonibus, multo ergo magis in anima separata.

9<sup>a</sup> Praet. Aug. dicit super Gene. ad lit. quod anima quaedam sentit sine corpore, scilicet gaudium & tristitiam. Sed quod conuenit animae sine corpore est in anima separata. ergo sensus est in anima separata.

10<sup>a</sup> Praet. In li. de causis dicitur, quod in omnia sunt res sensibiles. Sed res sensibiles per hoc sentiuntur, quia sunt in anima, ergo anima separata sentit res sensibiles, & ita est in ea sensus.

11<sup>a</sup> Praet. Grego. dicit quod id quod dominus narrat Lucae. 16. de diuite epulone, non est parabola, sed res gesta. Dicitur autem ibi, quod diues in inferno positus, nec dubium quin secundum animam separata, vidit Lazarum, & audiuit Abraham sibi loquentem. ergo anima separata vidit & audiuit, & sic est in ea sensus.

12<sup>a</sup> Praet. Eorum quae sunt idem secundum esse vel a secundum substantiam, vnum non potest esse sine altero: sed anima sensibilis & rationalis in homine sunt idem secundum esse & secundum substantiam. ergo non potest esse quin sensus remaneat in anima rationali separata.

13<sup>a</sup> Praet. Quod cedit in nihilum, non resumitur idem numero: sed si potentiae sensitiuae non manent in anima separata, oportet quod cedant in nihilum. ergo in resurrectione non erunt eodem numero. Et sic cum potentiae sensitiuae sint actus organorum, neque organa erunt eodem numero, neque totus homo erit idem numero, quod est inconueniens.

14<sup>a</sup> Praet. Praemium & poena respondet merito & demerito: sed meritum & demeritum hominis consistit in plurimum in actibus sensitiuarum potentiarum, dum vel passiones sequimur, vel eas resistentur. ergo iustitia videtur exigere, quod actus sensitiuarum potentiarum sint in animabus separatis, quae premiantur vel puniuntur.

15<sup>a</sup> Praet. Potentia nihil est aliud quam principium actionis vel passionis. Anima autem est principium operationum sensitiuarum. ergo potentiae sensitiuae sunt in anima, sicut in subiecto, & ita non potest esse quin remaneant in anima separata, cum accidentia contrarietate carentia non corrumpantur nisi per corruptionem subiecti.

16<sup>a</sup> Praet. Memoria est in parte sensitiua secundum Philosophum: sed memoria est in anima separata, quod patet per hoc quod dicitur diuiti epuloni ab Abraham. Recordare quia recepisti bona in vita tua. ergo potentiae sensitiuae sunt in anima separata.

17<sup>a</sup> Praet. Virtutes & vitia remanent in animabus separatis: sed quaedam virtutes & vitia sunt in parte sensitiua. Dicit enim Philosophus in tertio Ethicorum, quod temperantia & fortitudo sunt irrationabilium partium. ergo potentiae sensitiuae manent in anima separata.

18<sup>a</sup> Praet. De mortuis qui resuscitati dicuntur, legitur in plerisque historiis sanctorum, quod quaedam imaginabilia se vidisse recitauerunt, puta domos, campos, flumina & huiusmodi. ergo anima separata imaginatione vtuntur quae est in parte sensitiua.

19<sup>a</sup> Praet. Sensus iuuat cognitionem in intellectu. Nam cui deficit vnus sensus deficit vna scientia: sed cognitio intellectiua perfectior erit in anima separata quam in anima coniuncta corpori. ergo magis aderit ei sensus.

20<sup>a</sup> Praet. Philosophus dicit in 1. de Anima quod si senex accipiat oculum iuuenis, videbit utique sicut & iuuenis. Ex quo videtur quod debilitatis organus non debilitatur potentiae sensitiuae. ergo nec destructis, destruntur, & sic videtur quod potentiae sensitiuae remanent in anima separata.

SEDCONTRA est, quod Philosophus dicit in 3. de anima de intellectu loquens, quod hoc solum separatur sicut perpetuum a corruptibili. ergo potentiae sensitiuae non remanent in anima separata.

2<sup>a</sup> Praet. Philosophus dicit in 16. li. de animalibus, quod quarum potentiarum operationes non sunt sine corpore, neque ipse potentiae sunt sine corpore. Sed operationes potentiarum sensitiuarum non sunt sine corpore, exercentur enim per organa corporalia. ergo potentiae sensitiuae non sunt sine corpore.

3<sup>a</sup> Praet. Damascenus dicit quod nulla res destituitur propria operatione. Si ergo potentiae sensitiuae non

remanerent in anima separata, haberent proprias operationes, quod est impossibile.

4<sup>a</sup> Praet. Frustra est potentia quae non reducitur ad actum: nihil autem est frustra in operationibus dei. ergo potentiae sensitiuae non manent in anima separata, in qua non possunt reduci in actum.

RESPON. Dicendum, quod potentiae animae non sunt de essentia animae, sed sunt proprietates naturae quae fluunt ab essentia eius, ut ex prioribus questionibus haberi potest. Accidens autem dupliciter corrumpitur: vno modo a suo contrario, sicut frigidum corrumpitur a calido. Alio modo per corruptionem sui subiecti. Non enim accidens remanere potest corrupto subiecto: quaecumque igitur accidentia seu formae contrarium non habent, non destruntur nisi per destructionem subiecti: manifestum est autem quod potentiae animae nihil est contrarium: & ideo si corrumpantur non corrumpuntur nisi per corruptionem sui subiecti. Ad inuestigandum igitur utrum potentiae sensitiuae corrumpantur corrupto corpore, vel remaneant in anima separata, principium inuestigationis oportet accipere, ut consideremus quid sit subiectum potentiarum praedictarum: manifestum est autem quod subiectum potentiae oportet esse id, quod secundum potentiam dicitur potens. Nam omne accidens suum subiectum denominat. Idem autem est, quod potest agere vel pati, & quod est agens vel patiens: unde oportet ut illud sit subiectum potentiae quod est subiectum actionis vel passionis, cuius potentia est principium. Et hoc est quod Philosophus dicit in lib. de somno & vigilia, quod cuius est potentia, eius est actio. Circa operationes autem sensuum diuersa fuit opinio. Plato enim posuit quod anima sensitiua per se haberet propriam operationem, posuit enim quod anima etiam sensitiua est mouens seipsum, & quod non mouet corpus nisi prout est a se mota. Sic igitur in sentiendo est duplex operatio. Vna qua anima mouet seipsum. Alia qua mouet corpus. unde platonici definiunt quod sensus est motus animae per corpus, unde & propter hoc quidam huiusmodi positionis sectatores, distinguunt duplices operationes partis sensitiuae, quaedam scilicet interiores quibus anima sentit secundum quod seipsum mouet, quaedam exteriores secundum quod mouet corpus: dicunt etiam quod sunt duplices potentiae sensitiuae: quaedam quae sunt in ipsa anima principium interiorum actuum, & iste manent in anima separata corpore destructo cum suis actibus, quaedam vero sunt principia exteriorum actuum, quae sunt in anima simul & corpore, & pereunte corpore pereunt. Sed haec positio stare non potest. Manifestum est enim, quod vnumquodque secundum hoc operatur secundum quod est ens, unde quae per se habent esse per se operantur, sicut indiuidua substantiarum. Formae autem quae per se non possunt esse, sed dicuntur entia in quantum eis aliquid est, non habent per se operationem, sed dicuntur operari in quantum per eas subiecta operantur. Sicut enim calor non est id quod est, sed est id quo aliquid est calidum, ita non calefacit, sed est id quo calidum calefacit. Si igitur anima sensitiua haberet per se operationem, sequeretur quod haberet per se substantiam, & sic non corrumpere corrupto corpore: unde etiam brutorum animae essent immortales, quod est impossibile, & tamen Plato hoc dicitur concessisse. Manifestum est igitur, quod nulla operatur

quae sit. praed. art. ult. B

Ex libr. 10. quaest. de su mo bono. paulo ante medium & libr. 30. de scientia a medio.

Qd. dis. Thomae. GG 3 tio

Ca. 4. partu ante mediu

In solut. ad 10. argu.

In corp. art.

In cor. art.

In libr. de memoria & reminiscen. cap. 10. 2.

Cap. 10. in fine, 10. 5.

Lib. 12. ca. 10.

Li. 1. de dy. tom. 2.

Li. 16. 51. com. 3.

Lib. de ge. mem. a. d. i. ca. 1. circa media.

Li. 1. ca. 1. non proci. a princ.

Prat.



tio partis sensitiuae potest esse animae tantum ut operetur, sed est compositi per animam, sicut calefactio est calidi per calorem. Compositum igitur est videns & audiens & omnia sentiens, sed per animam: unde etiam compositum est potens videre & audire & sentire, sed per animam. Manifestum est ergo, quod potentiae partis sensitiuae sunt in composito sicut in subiecto, sed sunt ab anima sicut a principio. Destructo igitur corpore destruantur potentiae sensitiuae, sed remanent in anima sicut in principio. Et hoc est quod alia opinio dicit, quod potentiae sensitiuae manent in anima separata solum sicut in radice.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod potentiae sensitiuae non sunt de essentia animae, sed sunt proprietates naturales: compositi quidem ut subiecti, animae vero ut principii.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod huiusmodi potentiae dicuntur in anima separata remanere ut in radice, non quia sint actu in ipsa, sed quia anima separata est talis virtutis ut si uniat corpori, iterum potest causare has potentias in corpore, sicut & vitam.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod illam auctoritatem non oportet nos recipere, cum liber iste falsum habeat auctoritatem in titulo. Non enim est Augustinus, sed cuiusdam aliterius: posset tamen illa auctoritas exponi, ut dicatur, quod anima trahit secum huiusmodi potentias, non actu, sed virtute.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum quod potentiae animae non sunt partes essentiales vel integrales, sed potentiales, ita tamen quod quaedam earum insunt animae secundum se, quaedam vero composito.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod sensus dicitur dupliciter. Vno modo ipsa anima sensitiua, quae est huiusmodi potentiarum principium, & sic per sensum animal est animal, sicut per propriam formam. hoc enim modo a sensu sensibile sumitur, prout est differentia constitutiua animalis. Alio modo dicitur sensus ipsa potentia sensitiua, quae cum sit proprietates naturalis, ut dicitur, non est constitutiua speciei, sed consequens speciem: hoc igitur modo sensus non manet in anima separata, sed sensus primo modo dicitur manet: nam in homine eadem est essentia animae sensibilis & rationalis. Unde nihil prohibet hominem resurgentem esse idem animal numero. Ad hoc enim, quod aliquid sit idem numero sufficit quod principia essentialia sint eadem numero, non autem requiritur quod proprietates & accidentia sint eadem numero.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod Augustinus videtur hoc retractasse in lib. retractationum. Dicit enim secundo super gen. ad lit. quod praene inferni secundum imaginariam visionem sunt, & quod locus inferni non est corporeus sed imaginarius, unde coactus fuit reddere rationem si infernus non est locus corporeus, quare inferi dicuntur esse sub terra. Et hoc ipsemet reprehendit dicens. De inferis magis mihi videtur docere debuisse quod sub terris sunt, quam rationem reddere cur sub terris esse credantur siue dicantur quasi non ita sit: hoc autem retractato quod de loco inferni dixerat, videntur oia alia retractari quae ad hoc pertinent.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod in anima separata non est gaudium neque ira, secundum quod sunt actus irascibilis & concupiscibilis quae sunt in sensitiua parte, sed secundum quod his designatur motus voluntatis, quae est in parte intellectiua.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod quia malum hominis est secundum tria, scilicet phantasmam potestatem, quae

scilicet est principium errandi, concupiscentiam a motem, & irrationabilem furorem, propter hoc Dionysius, malum demonis sub similitudine humani mali describit, non ut intelligatur in demonibus esse phantasia aut irascibilis, aut concupiscibilis, quae sunt in parte sensitiua, sed aliqua his proportionata, secundum quod competit naturae intellectiuae.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod per verba illa Augustinus non intelligitur quod anima aliqua sentiat absque organo corporali, sed quod aliqua sentiat absque ipsis corporibus sensibilibus, utpote metum & tristitiam, aliqua vero per ipsa corpora, utpote calidum & frigidum.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod omne quod est in aliquo est in eo per modum recipientis, unde res sensibiles sunt in anima separata non per modum sensibilem, sed per modum intelligibilem.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod nihil prohibet in descriptione rerum gestarum aliqua metaphoricè dici: licet, n. quod dicitur in euangelio de Lazaro & diuite sit res gesta, tamen metaphoricè dicitur quod Lazarus vidit & audiuit, sicut & metaphoricè dicitur quod linguam habuit.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod substantia animae sensibilis in homine manet post mortem, non tamen manent potentiae sensitiuae.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod sicut sensus prout nominat potentiam non est forma totius corporis, sed anima sensitiua, sensus autem est proprietates compositi, ita etiam potentia visiva non est actus oculi, sed anima secundum quod est principium talis potentiae, quasi ita dicatur, quod anima visiva est actus oculi, sicut anima sensitiua est actus totius corporis, potentia autem visiva est proprietates consequens, unde non oportet quod sit alius oculus resurgentis, licet alia sit potentia sensitiua.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod praemium non respondet merito sicut premiando, sed sicut ei pro quo aliquid praemiatur. Unde non oportet quod omnes actus remunerantur in remuneratione quibus aliquis meruit, sed sufficit quod sint in diuina recordatione, alias oporteret iterum sanctos occidi, quod est absurdum.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod anima est principium sentiendi, non sicut sentiens, sed sicut id quo sentiens sentit, unde potentiae sensitiuae non sunt in anima sicut in subiecto, sed sunt ab anima sicut a principio.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod anima separata recordatur per memoriam, non quae est in parte sensitiua, sed quae est in parte intellectiua, prout Augustinus ponit eam partem imaginis.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod virtutes & vitia quae sunt irrationabilium partium, non manent in anima separata, nisi in suis principii, omnium enim virtutum semina sunt in voluntate & ratione.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod sicut ex supradictis patet, anima separata a corpore non eundem modum habet cognoscendi, sicut cum est in corpore. Eorum ergo quae apprehendit anima separata secundum modum sibi proprium absque phantasmatibus, remanet cognitio in ea postquam ad pristinum statum redit corpori iterato coniuncta secundum modum sibi sibi convenientem, scilicet cum conuersione ad phantasmata. Et ideo quae intelligibiliter videntur, imaginabiliter narrant.

Ad 19<sup>m</sup> dicendum, quod intellectus indiget auxilio sensus, secundum statum imperfecte cognitionis, prout scilicet accipit a phantasmatibus, non autem secundum perfectiorem cognitionis modum, qui competit

petit animae separatae, sicut homo indiget lacte in pueritia, non tamen in perfecta etate.

Ad 20<sup>m</sup> dicendum, quod potentiae sensitiuae non debilitantur secundum se debilitatis organo, sed solum per accidens: unde & per accidens corrumpuntur corruptis organo.

ARTICVLVS XX.

Vtrum anima separata singularia cognoscat.

Vigesimo quaeritur. Vtrum anima separata singularia cognoscat. Et videtur quod non quia de potentia animae in anima separata remanet solum intellectus. Sed obiectum intellectus est vniuersale & non singulare. Scientia enim est vniuersalium sensus autem singularium, ut dicitur in primo de anima, ergo anima separata non cognoscat singularia, sed tantum vniuersalia.

¶ 2 Præ. Si anima separata cognoscat singularia, aut per formas prius acquisite, cum esset in corpore, aut per formas influxas. Sed non per formas prius acquisite. Nam formarum quas anima per sensus acquirit dum est in corpore quaedam sunt intentiones indiuiduales, quae conferuntur in potentiis partis sensitiuae, & sic remanere non possunt in anima separata, cum huiusmodi potentiae non manent in ea, ut ostensum est, quaedam autem intentiones sunt vniuersales, quae sunt in intellectu, unde haec sola manere possunt. Sed per intentiones vniuersales non possunt cognosci singularia, ergo anima separata non potest cognoscere singularia per species quas acquisiuit in corpore. Similiter autem neque per species influxas, quia huiusmodi species aequaliter se habent ad omnia singularia, unde sequeretur quod anima separata omnia singularia cognosceret, quod non videtur esse verum.

¶ 3 Præ. Cognitio animae separatae impeditur per loci distantiam. Dicit enim Augustinus in lib. de cura pro mortuis agenda, quod animae mortuorum ibi sunt, ubi ea quae hic sunt omnino scire non possunt. Cognitionem autem quae fit per species influxas non impedit loci distantia, ergo anima non cognoscat singularia per species influxas.

¶ 4 Præ. Species influxae aequaliter se habent ad praesentia & futura, non enim influxus intelligibilium specierum est sub tempore. Si igitur anima separata cognoscat singularia per species influxas, videtur quod non solum cognoscat praesentia vel praeterita, sed etiam futura, quod esse non potest ut videtur, cum cognoscere futura sit solius dei, prout dicitur Isai. 41. Annunciate quae ventura sunt in fine, & dicam quod dii estis vos.

¶ 5 Præ. Singularia sunt infinita. Species autem influxae non sunt infinitae. Non ergo anima separata per species influxas potest singularia cognoscere.

¶ 6 Præ. Id quod est indistinctum non potest esse principium distinctae cognitionis. Cognitio autem singularium est distincta. Cum igitur formae influxae sint indistinctae, utpote vniuersales existentes, videtur quod per species influxas anima separata singularia cognoscere non possit.

¶ 7 Præ. Omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sed anima separata est immaterialis, ergo formae influxae recipiuntur in ea immaterialiter. Sed quod est immateriale non potest esse principium cognitionis singularium, quae sunt in-

A diuidua per materiam, ergo anima separata per formas influxas non potest cognoscere singularia.

Sed dicitur quod per formas influxas possunt cognosci singularia, licet sint immateriales, quia sunt similitudines rationum idealium, quibus deus & vniuersalia & singularia cognoscit.

¶ 8 Sed contra. Deus per rationes ideales cognoscit singularia, in quantum sunt factrices materiae, quae est principium indiuiduationis. Sed formae influxae animae separatae non sunt materiae factrices, quia non sunt creatrices, hoc enim solius dei est, ergo anima separata per formas influxas non potest cognoscere singularia.

¶ 9 Præ. Similitudo creaturae ad deum non potest esse per vniocationem, sed solum per analogiam. Sed cognitio quae fit per similitudinem analogiae est imperfectissima, sicut si aliquid cognosceretur per alterum in quantum conuenit cum illo in ente. Si ergo anima separata cognoscat singularia per species influxas, in quantum sunt similes rationibus idealibus, videtur quod imperfectissime singularia cognoscat.

¶ 10 Præ. Dicitur est in praecedentibus quod anima separata non cognoscat naturalia per formas influxas nisi in quadam confusione & in vniuersali: hoc autem non est cognoscere singularia, ergo anima separata non cognoscat singularia per species influxas.

¶ 11 Præ. Species illae influxae per quas anima separata singularia ponitur cognoscere, non causantur a deo immediate, quia secundum Dionysium, lex diuinitatis est infirma per media reducere. Nec iterum causantur per angelum, quia angelus huiusmodi species causare non potest, neque creando, cum nullius rei sit creator, neque transmutando, quia oportet esse aliquod medium differens, ergo videtur quod anima separata non habeat species influxas per quas singularia cognoscat.

¶ 12 Præ. Si anima separata cognoscat singularia per species influxas, hoc non potest esse, nisi dupliciter: vel applicando species ad singularia, vel conuertendo se ad ipsas species. Si applicando ad singularia, constat quod huiusmodi applicatio non fit accipiendo aliquid a singularibus, cum non habeat potentias sensitiuas quae natae sunt a singularibus accipere. Relinquitur ergo, quod haec applicatio fit ponendo aliquid circa singularia. Et sic non cognoscat ipsa singularia, sed hoc tantum quod circa singularia ponit. Si autem per species dictas cognoscat singularia conuertendo se ad ipsas, sequeretur quod non cognoscat singularia nisi secundum quod sunt in ipsis speciebus: sed in speciebus praedictis non sunt singularia nisi vniuersaliter, ergo anima separata non cognoscat singularia nisi in vniuersali.

¶ 13 Præ. Nullum finitum super infinita potest: sed singularia sunt infinita. Cum igitur virtus animae separatae sit finita, videtur quod anima separata non cognoscat singularia.

¶ 14 Præ. Anima separata non potest cognoscere aliquid nisi visione intellectuali. Sed Augustinus, 22. super genesim ad lit. dicit, quod visione intellectuali non cognoscuntur neque corpora neque similitudines. Cum igitur singularia sint corpora, videtur quod ab anima separata cognosci non possint.

¶ 15 Præ. Vbi est eadem natura, & idem est modus operandi. Sed anima separata est eiusdem naturae & anima coniuncta corpori. Cum ergo anima coniuncta corpori non possit cognoscere singularia per intellectum, videtur quod nec anima separata.

¶ 16 Præ. Potentiae distinguuntur per obiecta: sed Q6. dif. S. Tho. GG 4 pro-

In cor. art.

Ca. 32. to. 3 & 1b. 1. retract. c. 24. in fine. to. 1

Ca. 4. de 2 vniuersali per 4. c. medium.

1. p. q. 89. m. 4.

lib. 1. c. 20. m. 1.

Art. praec.

Et 1. 15 & 16. m. 4.

Art. 17. m. 2. quae 1.

5. ar. 18. huiusque.

Ca. 5. Eccl. Hierar. p. prima in titulo de Sa cerdotu per sectionibus in princip.

Lib 12 sup Gen. ca. 24.

propter quod vnumquodque illud magis. ergo obiecta sunt magis distincta quam potentiae. Sed sensus nunquam fieri intellectus, ergo singulare quod est sensibile nunquam fieri intelligibile.

¶ 17 Præter. Potentia cognoscitiua superioris ordinis minus multiplicatur respectu eorundem cognoscibilium, quam potentia inferioris ordinis. Sensus enim communis est cognoscitiuus omnium quæ per quinque exteriores sensus apprehenduntur. Et similiter angelus vna potentia cognoscitiua scilicet intellectu cognoscit vniuersalia & singularia, quæ homo sensu, & intellectu apprehendit. Sed nunquam potentia inferioris ordinis potest apprehendere id quod est alterius potentie quæ ab ea distinguitur, sicut visus nunquam potest apprehendere obiectum auditus. ergo intellectus hominis nunquam potest apprehendere singulare quod est obiectum sensus: licet intellectus angeli cognoscat vtrumque & apprehendat.

¶ 18 Præter. in lib. de causis, dicitur quod intelligentia cognoscit res in quantum est causa eis, vel in quantum regit eas. Sed anima separata neque causat singularia, neque regit singularia. ergo non cognoscit ea.

Sed contra. Formare propositiones non est nisi intellectus. Sed anima etiam coniuncta corpori format propositionem cuius subiectum est singulare prædicatum vniuersale, vt cum dico sortes est homo, quod non possum facere nisi cognoscerem singulare & comparisonem eius ad vniuersale. ergo etiam anima separata per intellectum cognoscit singularia.

¶ 2. Præter. Anima est inferior secundum naturam omnibus angelis. Sed angeli inferioris hierarchie recipiunt illuminationes singularium effectuum, & in hoc distinguuntur ab angelis mediæ hierarchie, qui recipiunt illuminationes secundum rationes vniuersales effectuum: & ab angelis supremæ qui recipiunt illuminationes secundum rationes vniuersales existens res in causa. Cum igitur tanto sit magis particularis cognitio, quanto substantia cognoscens est inferioris ordinis, videtur quod anima separata multo fortius singularia cognoscat.

¶ 3 Præter. Quicquid potest virtus inferior, potest superior. Sed sensus potest cognoscere singularia qui est inferior intellectu. ergo & anima separata secundum intellectum potest singularia cognoscere.

Responsum. Dicendum, quod necesse est dicere quod anima separata quædam singularia cognoscat, non tamen omnia. Cognoscit autem singularia quædam, quorum prius cognitionem accepit, dum corpori esset vnita. Aliter enim non recordaretur eorum quæ gessit in vita, & sic periret ab anima separata conscientia vermis. Cognoscit etiam quædam singularia, quorum cognitionem accepit post separationem a corpore. Aliter enim non affligeretur ab igne inferni, & ab aliis corporalibus pænis quæ in inferno esse dicuntur: quod autem non omnia singularia cognoscat anima separata secundum naturalem cognitionem, ex hoc manifestum est, quod anime mortuorum nesciunt ea quæ hic aguntur, vt August. dicit: habet igitur hæc quæstio duas difficultates: vnam communem & aliam propriam. Communis quidem difficultas est ex hoc, quod intellectus noster non videtur esse cognoscitiuus singularium sed vniuersalium tantum: vnde cum deo & angelis & anima separata non competat aliqua cognoscitiua potentia nisi solus intellectus, difficile videtur quod eis singularium cognitio addit. vnde quidam intantum errauerunt vt deo & angelis co-

In propo. 27. 10. 3. inter opera Aristot.

In li. de cura per mortuis c. 13. & 15. 10. 4.

gnitionem singularium subtraherent: quod est omnino impossibile. Nam hoc posito providentia diuina excluderetur a rebus, & iudicium dei de humanis actibus tolleretur: auferrentur etiam & ministeria angelorum, quos de salute hominum credimus esse sollicitos, secundum illud apostoli, Omnes sunt administratores spiritus in ministeriis missi propter eos, qui hereditatem capiunt salutis. Et ideo alii dixerunt, deum quidem & angelos necnon & animas separatas singularia cognoscere per cognitionem vniuersalium causarum totius ordinis vniuersi. Nihil enim est in rebus singularibus, quod ex illis vniuersalibus causis non deriuetur. Et ponit exemplum, sicut si aliquis cognosceret totum ordinem cæli & stellarum, & mensuram & motus eorum, sciret per intellectum omnes futuras eclipses, & quantas, & quibus in locis, & quibus temporibus futuræ essent. Sed hoc non sufficit ad veram singularium cognitionem. Manifestum est enim, quod quantumcumque adueniunt aliqua vniuersalia, nunquam ex eis perficitur singulare. Sicut si dicam hominem album, musicum, & quæcumque huiusmodi addidero, nunquam erit singulare. Possibile est enim omnia hæc adunata pluribus conuenire. vnde qui cognoscit omnes causas in vniuersali, nunquam propter hoc proprie cognoscat aliquem singularem effectum.

Nec ille qui cognoscit totum ordinem cæli, cognoscit hæc eclipsim vt est hic. Et si enim cognoscat eclipsim futuram esse in tali situ solis & lunæ, & in tali hora & quæcumque huiusmodi in eclipsibus obseruatur, tamen talem eclipsim possibile est pluries euenire. Et ideo alii vt veram cognitionem singularium angelis & animabus ascriberent, dixerunt quod huiusmodi cognitionem ab ipsis singularibus accipiunt. Sed hoc est omnino inconueniens. Cum enim maxima sit distantia inter esse intelligibile & esse materiale & sensibile, non statim forma rei materialis ab intellectu accipitur, sed per multa media ad eum deducitur, puta forma alicuius sensibilis prius sit in medio vbi est spiritalior quam in re sensibili, & postmodum in organo sensus, & exinde deriuatur ad phantasiam, & ad alias inferiores vires: & ulterius tandem perducitur ad intellectum. hæc autem media nec etiã fingere possibile est competere angelis, aut animæ separata. Et ideo aliter dicendum est, quod forme rerum per quas intellectus cognoscit, dupliciter se habent ad res. Quædam enim sunt factiue rerum, quædam autem a rebus acceptæ. Et ille quidem quæ sunt rerum factiue intantum ducunt in cognitionem rei, in quantum eius factiue existunt. vnde artifex qui artificio tradit formam vel dispositionem materiæ per formam artis cognoscit artificiatum quantum ad illud, quod in eo causat. Et quia nulla ars hominis causat materiam, sed accipit eam iam præexistentem quæ est indiuiduationis principium, ideo artifex per formam, puta ædificator cognoscit domum in vniuersali, non autem hanc domum vt est hæc, nisi in quantum eius notitiam accipit per sensum. Deus autem per intellectum suum non solum producit formam ex qua sumitur ratio vniuersalis, sed et materiã quæ est indiuiduationis principium. vnde per suam artem cognoscit & vniuersalia & singularia. Sicut enim a diuina arte effluunt res materiales vt subsistant in propriis naturis, ita ab eadem arte effluunt in substantias intellectuales separatas similitudines rerum intelligibiles, quibus res cognoscant secundum quod producuntur a Deo. Et ideo substantiæ separatae cognoscunt non solum vniuersalia, sed etiam singularia, in quantum species intelligibiles in eas a diuina arte emanantes sunt similitudines rerum, & secundum formam, & secundum materiam: nec est inconueniens formam quæ est factiua rei, quæuis sit immaterialis, esse similitudinem rei, & quantum ad formam, & quantum ad materiam: quia semper in aliquo altiori est aliquid vniformius quam sit in inferiori natura. vnde licet in natura sensibili sit aliud forma, & materia, tamen id quod est altius & causa vtriusque, vnum existens se habet ad vtramque. propter quod superiores substantiæ immaterialiter materialia cognoscunt, & vniformiter diuina, vt Dionysius dicit 7. cap. de diu. nom. Formæ autem intelligibiles a rebus acceptæ, per quandam abstractionem a rebus accipiuntur: vnde non ducunt in cognitionem rei quãtum ad id a quo sit abstractio, sed quantum ad id quod abstractitur tantum. Et sic cum formæ receptæ in intellectu nostro a rebus sint abstractæ a materia, & ab omnibus conditionibus materiæ, non ducunt in cognitionem singularium, sed vniuersalium tantum: hæc est igitur ratio quare substantiæ separatae possunt per intellectum singularia cognoscere, cum tamen intellectus noster cognoscat vniuersalia tantum. Sed circa singularium cognitionem, aliter se habet intellectus angelicus, & aliter animæ separatae. Diximus enim in superioribus, quod efficacia virtutis intellectiue quæ est in angelis, est proportionata vniuersalitati formarum intelligibilium in eis existentium. Et ideo per huiusmodi formas vniuersales cognoscunt omnia ad quæ se extendunt. vnde sicut cognoscunt omnes species rerum naturalium sub generibus existentes, ita cognoscunt omnia singularia rerum naturalium, quæ sub speciebus continentur. Efficacia autem virtutis intellectiue animæ separatae non est proportionata vniuersalitati formarum influxarum, sed magis est proportionata formis a rebus acceptis: propter quod naturale est animæ corpori vniri. Et ideo supra dictum est quod anima separata non cognoscit omnia naturalia etiam secundum species determinate, & complete, sed in quadam vniuersalitate, & cõfusione. vnde nec species influxæ sufficient in eis ad cognitionem singularium, vt sic possint cognoscere omnia singularia, sicut angeli cognoscunt. Sed tamen huiusmodi species influxæ determinantur in ipsa anima ad cognitionem aliquorum singularium: ad quæ anima habet aliquem ordinem specialem vel inclinationem: sicut ad ea quæ patitur, vel ad ea ad quæ afficitur, vel quorum aliqua impressiones, & vestigia in ea remanent. Omne enim receptum determinatur in recipiente, secundum modum recipientis. Et sic patet, quod omnia separata cognoscit singularia, non tamen omnia, sed quædam.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus noster nunc cognoscit per species a rebus acceptas, quæ sunt abstractæ a materia, & omnibus materiæ conditionibus: & ideo non potest cognoscere singularia quorum principium est materia, sed vniuersalia tantum: sed intellectus animæ separatae habet formas influxas, per quas potest singularia cognoscere, ratione iam dicta.

Ad 2. dicendum, quod anima separata non cognoscit singularia per species prius acquisitas dum erat corpori vnita, sed per species influxas: non tamen sequitur quod cognoscat omnia singularia, vt ostensum est.

Ad 3. dicendum, quod animæ separatae non impediuntur cognoscendis his, quæ sunt hic, propter loci distantiam, sed quia non est in tanta efficacia intellecti-

Circa materiam.

Artificiosus conditionis.

In corp. ar.

In corp. ar.

ue, virtutis, vt per species influxas omnia singularia cognoscere possint.

Ad 4. dicendum, quod nec etiam angeli omnia futura contingentia cognoscunt: per species enim influxas singularia cognoscunt, in quantum participant speciem, vnde futura quæ nondum participant speciem, in quantum futura sunt ab eis non cognoscunt, sed solum in quantum sunt præsentia in suis causis.

Ad 5. dicendum, quod angeli qui cognoscunt omnia singularia naturalia, non habent tot species intelligibiles quot sunt singularia ab eis cognita: sed per vnã speciem cognoscunt multa, vt in superioribus ostensum est. Animæ vero separatae non cognoscunt omnia singularia. vnde quantum ad eas, ratio non concludit.

Ad 6. dicendum, quod si species essent a rebus acceptæ non possent esse propria ratio singularium a quibus abstrahuntur: sed species influxæ cum sint similitudines idealium formarum, quæ sunt in mente diuina possunt distincte repræsentare singularia, maxime illa ad quæ omnia habet aliquam determinationem ex natura sua.

Ad 7. dicendum, quod species influxa quæuis sit immaterialis, & distincta, est tamen similitudo rei & quantum ad formam, & quantum ad materiam in qua est distinctio, & indiuiduationis principium: vt expositum est.

Ad 8. dicendum, quod quæuis formæ intelligibiles non sint creatrices rerum sunt tamen similes formis creatricibus: non quidem in virtute creandi, sed in virtute repræsentandi res creatas. Aliquis enim artifex potest tradere artem aliquid faciendi alicui, cui tamen non adest virtus vt perficiat illud.

Ad 9. dicendum, quod quia formæ influxæ non sunt similes rationibus idealibus in mente diuina existentibus nisi secundum analogiam, ideo per huiusmodi formas ille rationes ideales non perfecte cognosci possunt. Non tamen sequitur quod per eas imperfecte cognoscantur res, quarum sunt rationes ydeales, huiusmodi enim res non sunt excellentiores formis influxis: sed conuerso. vnde per formas influxas perfecte comprehendendi possunt.

Ad 10. dicendum, quod formæ influxæ determinantur ad cognitionem quorundam singularium in anima separata ex ipsius anime dispositione, vt dictum est.

Ad 11. dicendum, quod species influxæ causantur in anima separata a deo medianibus angelis. Nec obstat quod quædam animæ separatae sunt superiores quibusdam angelis. Non enim nunc loquimur de cognitione gloriæ secundum quam anima potest esse angelis vel similis, vel æqualis, vel etiam superior, sed loquimur de cognitione naturali in qua anima deficit ab angelo. Causantur autem huiusmodi formæ in anima separata per angelum, non per modum creationis, sed sicut id quod est in actu reducit aliquid sui generis de potentia in actum. Et cum huiusmodi actio non sit naturalis, non oportet hic querere medium deferens naturale. Sed idem hic operatur ordo naturæ, quod in corporalibus ordo situs.

Ad 12. dicendum, quod anima separata per species influxas cognoscit singularia, in quantum sunt similitudines singularium per modum iam dictum. Applicatio autem, & conuersio de quibus in obiectione fit mentio, magis huiusmodi cognitionem concomitantur quàm eam causent.

Ad 13. dicendum, quod singularia non sunt in situ in actu, sed in potentia: nec intellectus angeli aut animæ

In corp. ar.

In corp. ar.

In corp. ar.



animæ separata prohibetur cognoscere infinita singu-  
laria vnũ, post vnum, cum & sensus hoc possit. Erin-  
tellectus noster hoc modo, cognoscit infinitas species  
numerorũ. Sic enim infinitũ nõ est in cognitione nisi  
successiue, & secundũ actũ coniunctũ potentia, sicut et  
ponitur esse infinitum in rebus materialibus.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum quod Aug. non intendit dicere  
quod corpora & similitudines corporum non cogno-  
scantur intellectu, sed quod intellectus non mouetur in  
sua visione a corporibus sicut sensus, nec a similitu-  
dinibus corporum, sicut imaginatio: sed ab intelli-  
gibili veritate.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod licet anima separata sit eiusdẽ  
naturæ cum animæ coniuncta corpori, tamen propter  
separationem a corpore habet aspectum liberum ad  
substantias superiores, vt possit per eas recipere influ-  
xum intelligibilium formarum, per quas singularia  
cognoscit: quod non potest dum est corpori vnita, vt  
in superioribus ostensum est.

In corp. ar.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod singulare secundum quod est sen-  
sibile, scilicet secundum corporalem immutationem  
nunquam sit intelligibile: sed sicut quod forma immate-  
rialis intelligibilis ipsũ representare potest, vt ostensum est.

In corp. ar.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod anima separata per suũ intel-  
lectum recipit species intelligibiles per modum super-  
ioris substantiæ, in qua vna virtute cognoscitur quod  
homo duabus virtutibus, scilicet sensu & intellectu  
cognoscit. Et id anima separata vtrũque cognoscere potest.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod anima separata quamuis non  
regat res vel causet eas, tamen habet formas similes  
causanti & regenti. Non enim causans & regens cog-  
noscit quod regitur & causatur, nisi in quantum eius  
similitudinem habet. Ad ea vero quæ in contrarium  
obiiciuntur respondere oportet: quia falsum concludit.

Ad PRIMVM quorum dicendum est, quod anima con-  
iuncta corpori per intellectũ cognoscit singulare: non  
quidem directe, sed per quandã reflectionem, in quan-  
tum scilicet ex hoc quod apprehendit suum intelligibile,  
reuertitur ad considerandum suum actum, & speciem  
intelligibilem quæ est principium suæ operationis, &  
eius speciei originem, & sic venit in considerationem  
phantasmatum, & singularium, quorũ sunt phantasma-  
ta. Sed hæc reflexio compleri non potest nisi per adũ  
tionem virtutis cogitantiæ & imaginatiuæ, quæ non  
sunt in anima separata: vnde per modũ istum anima se-  
parata singularia non cognoscit.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod angeli inferioris Hierar. illu-  
minantur de rationibus singularium effectuum, non  
per species singulares, sed per rationes vniuersales, ex  
quibus cognoscere singularia possunt propter effica-  
ciam virtutis intellectiue, in qua excedunt animæ se-  
paratam. Et licet rationes ab eis perceptæ sint vniuer-  
sales simpliciter, tamen dicuntur particulares per cõ-  
parationem ad rationes vniuersaliores, quas angeli su-  
periores recipiunt.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod id, quod potest virtus inferior  
potest & superior, non tamen eodem modo, sed excel-  
lentiori: vnde eadem res quas sensus percipit materia-  
liter & singulariter, intellectus immaterialiter & vni-  
uersaliter cognoscit.

ARTICVLVS XXI.

Utrum anima separata possit pati ab igne corporeo.

3. p. q. 160.

VIGESIMOPRIMO queritur, utrum anima separata  
possit pati pœnã ab igne corporeo. Et videtur quod nõ.

Nihil enim patitur nisi secundum quod est in potẽtia. Sed  
anima separata non est in potentia nisi secundum intel-  
lectum, quia potentia sensitiua in ea non manent,  
vt ostensum est. ergo anima separata nõ potest pati ab  
igne corporeo nisi secundum intellectum, intelligendo  
scilicet ipsum: hoc autem non est pœnale, sed magis  
delectabile. ergo anima nõ potest pati ab igne cor-  
poreo pœnam.

¶ 2 Præt. Agens & patiens comunicat in mate-  
ria, vt dicitur in 1. de generatione. Sed anima cum sit  
immaterialis nõ comunicat in materia cum igne cor-  
poreo. ergo aia separata nõ potest pati ab igne corporeo.

¶ 3 Præt. Quod non tangit non agit: sed ignis corpo-  
reus non potest tangere animam, neque secundum vlti-  
mã quantitatis, cum anima sit incorporea, neque et  
tactu virtutis, cum virtus corporis non possit imprime-  
re in substantiam incorpoream, sed magis econuer-  
so. Nullo igitur modo anima separata potest pati ab  
igne corporeo.

¶ 4 Præt. Dupliciter dicitur aliquid pati: vel sicut sub-  
iectũ, vt lignũ patitur ab igne, vel sicut contrarium,  
vt calidum a frigido. Sed anima nõ potest pati ab igne  
corporeo sicut subiectum passionis, quia oportet quod  
forma ignis fieret in anima, & sic sequeretur quod anima  
calefieret & igniretur, quod est impossibile. Similiter  
non potest dici quod anima patitur ab igne corporeo si-  
cut contrarium a contrario, tum, quia animæ nihil est  
contrariũ, tũ, quia sequeretur quod anima ab igne corpo-  
reo destrueretur, quod est impossibile. Anima igitur  
non potest pati ab igne corporeo.

¶ 5 Præt. Inter agens & patiens oportet esse proportio-  
nem aliquam. Sed inter animam & ignem corporeũ  
non videtur esse aliqua proportio, cum sint diuersorũ  
generum. ergo anima nõ potest pati ab igne corporeo.

¶ 6 Præt. Omne quod patitur, mouetur. Anima autẽ  
non mouetur cum nõ sit corpus. ergo aia nõ potest pati.

¶ 7 Præt. Aia est dignior quod corpus quintæ essentia. Sed  
corpus quintæ essentia est omnino impassibile. ergo  
multo magis anima.

¶ 8 Præt. Aug. dicit 22. super Genf. ad literam, quod  
agens est nobilius patiente. Sed ignis corporeus non  
est nobilior anima. ergo ignis nõ potest agere in aiam.

Sed dicebatur, quod ignis nõ agit in aiam virtute propria  
& naturali, sed inquãtũ est instrumentũ diuinæ iustitiæ.

¶ 9 Sed contra. Sapiens artificis est vti cõuenientibus  
instrumentis ad finem suum. Sed ignis corporeus nõ  
videtur esse cõueniens instrumentum ad puniendum  
animam, cum hoc non cõueniat ei ratione suæ for-  
mæ per quam instrumentum adaptatur ad effectũ, vt  
dolabra ad dolandum, & serra ad secandum, non enim  
sapienter ageret artifex si vteretur serra ad dolandum  
& dolabra ad secandũ, ergo multo minus deus qui est  
sapientissimus, vtitur igne corporeo vt instrumento ad  
puniendum animam.

¶ 10 Præt. Deus cum sit actor naturæ nihil contra na-  
turam facit, vt dicit quædam glos. Rom. 1. 1. sed con-  
tra naturam est vt corporeum in incorporeum agat.  
ergo hoc deus non facit.

¶ 11 Præt. Deus non potest facere quod contradiçtoria sint  
simul vera: hoc autem sequeretur si subtraheretur ali-  
cui quod est de essentia eius, puta si homo non esset ra-  
tionalis, sequeretur quod esset simul homo & nõ homo:  
ergo deus nõ potest facere quod aliqua res careat eo,  
quod est ei essentiale: sed esse impassibile est essentiale aia,  
cõuenit enim ei inquãtũ est immaterialis: ergo deus nõ  
potest facere quod anima patitur ab igne corporeo.

¶ 12 Præt.

In argu-  
tione dicitur.

Art. 19. h. 1. q. 1.

Comit. 1. tom. 1.

Lib. 1. ca. 16. dicitur.

Glos. quædam  
natura super  
illud dicitur  
naturam in  
seipso.

Comit. 1. tom. 1.

¶ 12 Præt. Vnaqueque res habet potentiam agendi se-  
cundum suam naturam. non ergo potest aliqua ac-  
cipere potentiam agendi quæ sibi non competit, sed  
magis alteri rei nisi a propria natura immutetur in  
aliam naturam, sicut aqua non calefacit nisi fuerit ab  
igne transmutata: sed habere potentiam agendi in res  
spirituales non cõpetit naturæ ignis corporei, vt ostẽ-  
sum est. Si ergo a deo hoc habet vt instrumentum di-  
uinæ iustitiæ quod in animã separatã agere possit, videtur  
quod aia non sit ignis corporeus: sed alterius naturæ.

¶ 13 Præt. Id quod fit virtute diuina habet propriam  
& verã rõnem rei in natura existentis. Cum enim di-  
uina virtute aliquis cæcus illuminatur recipit visum  
secundum veram & propriam rationem naturalem vi-  
sui. Si anima igitur virtute diuina patiat ab igne pro-  
ut est instrumentum diuinæ iustitiæ, sequitur quod anima  
vere patiat secundum propriam rationem passionis:  
pati autem dupliciter dicitur. Vno modo secundum  
quod pati dicitur recipere tantum, sicut intellectus pa-  
tiatur ab intelligibili & sensus a sensibili. Alio modo p  
hoc quod abiicitur aliquid a substantia patientis: sicut  
cum lignum patitur ab igne. Si igitur anima separata  
patiat ab igne corporeo diuina virtute, prout ratio  
passionis consistit in receptione tantum, cum rece-  
ptum sit in recipiente secundum modum eius, sequi-  
tur quod anima separata recipiat ab igne corporeo im-  
materialiter & incorporaliter secundum modum su-  
um. Talis autem receptio nõ est animæ punitiua, sed  
perfectiua. ergo hoc non erit ad pœnam animæ. Simi-  
liter etiam nec potest pati anima ab igne corporeo pro  
ut passio abiicit a substantia: quia sic substantia animæ  
corrumpetur. ergo non potest esse quod anima pa-  
tiatur ab igne corporeo, etiam prout est instrumentũ  
diuinæ iustitiæ.

¶ 14 Præt. Nullum instrumentum agit instrumentali-  
ter nisi exercendo operationẽ propriã: sicut serra agit in-  
strumentaliter ad perfectionẽ arboris secando. Sed ignis  
non potest agere in animam actione propria naturali.  
Non enim potest calefacere animam, ergo non potest  
agere in animam vt instrumentum diuinæ iustitiæ. Sed  
dicebatur, quod ignis aliqua actione propria agit in ani-  
mam, in quantum scilicet detinet eã vt sibi alligatam.

¶ 15 Sed contra. Si anima alligatur igni & ab eo deti-  
netur, oportet quod ei aliquo modo vnatur. Non autem  
vnatur vt forma, quia sic anima viuificaret ignem:  
nec vnatur ei vt motor, quia sic magis pateretur ignis  
ab anima quam econuerso. Non est autẽ alius modus  
quo substantia incorporea corpori vniri possit. ergo ani-  
ma separata non potest alligari ab igne corporeo, nec  
ab eo detineri.

¶ 16 Præt. Id quod est alligatum alicui non potest ab  
eo separari: sed spiritus damnati separantur aliquãdo  
ab igne corporeo infernali. Nam dæmones dicuntur ef-  
ferri hoc aere caliginoso. Anima etiam damnatorum  
interdum aliquibus apparuerunt. Non ergo patitur  
anima ab igne corporeo, vt ei alligata.

¶ 17 Præt. Id quod alligatur alicui & detinetur ab eo,  
impeditur per ipsum a propria operatione: sed prop-  
ria operatio animæ est intelligere, a qua impediti nõ  
potest per alligationem ad aliquod corporeum: quia  
intelligibilia sua in se habet, vt in 3. de animã dicitur,  
vnde non oportet vt ea extra se querat. ergo anima ef-  
parata non punitur per alligationẽ ad ignem corporeũ.

¶ 18 Præt. Sicut ignis per modum istum potest deti-  
nere animam, ita & alia corporea vel etiam magis, in  
quãtũ sunt grossiora & grauiora. Si ergo anima nõ

puniatur nisi per detentiõem & alligationẽ, eius pœna  
nõ deberet soli igni attribui, sed magis alijs corporib.

¶ 19 Præt. August. dicit 22. super Gen. ad literam, quod  
substantiam inferorum non est credendum esse cor-  
poralem sed spirituaalem. Damascenus etiam dicit, quod  
ignis inferni nõ est materialis. ergo videtur quod ani-  
ma non patiat ab igne corporeo.

¶ 20 Præt. Sicut dicit Greg. in moralibus, delinquens  
seruus ad hoc punitur a domino vt corrigatur. Sed il-  
li qui sunt damnati in inferno incorrigibiles sunt. ergo  
non debent puniri per ignem corporeum infernalẽ.

¶ 21 Præt. Pœnæ per contrariũ fiunt. Sed anima pecca-  
uit subdendo se corporalibus rebus per affectum. ergo  
non debet per aliquã corporalia puniri, sed magis  
per separationem a corporalibus.

¶ 22 Præt. Sicut ex diuina iustitia redduntur pœnæ  
peccatoribus, ita & præmia iustis: sed iustis non red-  
duntur præmia corporalia, sed spiritualia tantum. vnde  
si qua præmia corporalia iustis reddenda in scriptu-  
ra traduntur, intelliguntur metaphoricæ, sicut dicit Luc.  
22. Vt edatis & bibatis &c. ergo & peccatoribus non  
infliguntur pœnæ corporales, sed spirituales tantum,  
& ea quæ de penis corporalibus in scripturis dicuntur,  
erunt metaphoricæ intelligenda. Et sic anima non pa-  
tiatur ab igne corporeo.

SED CONTRA. Idẽ ignis est quo punientur cor-  
pora & animæ damnatorum & dæmones, vt patet per  
illud Math. 25. Ite maledicti &c. Sed corpora dam-  
natorum necessarium est quod puniantur igne corpo-  
reo. pari ergo ratione animæ separatæ igne corporeo  
puniuntur.

RESPON. Dicendum, quod circa passionem animæ  
ab igne, multipliciter aliqui locuti sunt. Quidã enim  
dixerunt, quod anima non patitur pœnam ab aliquo  
igne corporeo, sed spiritualis eius afflictio metapho-  
ricæ in scripturis, ignis nomine designat. Et hæc fuit  
opinio Origen. Sed hoc pro tanto non videtur suffi-  
ciens, quia vt August. dicit 21. de ciuit. dei. oportet  
intelligi ignem esse corporeum quo cruciabantur cor-  
pora damnatorũ, quo etiam igne & dæmones & ani-  
mæ cruciantur secundum sententiã de eo inductã.

Et ideo alijs visum fuit, quod ignis ille corporeus est,  
sed non ab eo immediate anima patitur pœnam: sed  
ab eius similitudine secundum imaginariã visionẽ,  
sicut accidit dormientibus quod ex visione aliquorũ  
terribilium quæ se perpeti vident, veraciter affligun-  
tur, licet ea a quibus affliguntur non sint vera corpo-  
ra, sed similitudines corporum. Sed hæc positio stare  
non potest: quia in superioribus est ostensum quod potẽ-  
tia sensitiuæ partis inter quas est vis imaginatiua, non  
manent in anima separata. Et ideo oportet dicere quod  
ab ipso corporali igne patitur anima separata. Sed quo  
modo patitur, videtur difficile assignare. Quidã enim  
dixerunt quod anima separata patitur ignem hoc ipso  
quod videt. Quod tangit Greg. in Dial. dicens. Ignem  
eo ipso patitur anima: quo videt: sed cum videre sit  
perfectio videntis, omnis visio est delectabilis in quan-  
tum huiusmodi, vnde nihil in quantum est visum est  
afflictuum, sed in quantum apprehenditur vt nociuũ.

Et ideo alij dixerunt, quod anima videns illum ignem  
& apprehendens vt nociuũ sibi, ex hoc affligitur. Quod  
tangit Greg. 4. Dial. dicens quod quia anima crema-  
ri se cõspicit, cremat. Sed tunc considerandum restat,  
vtrum ignis secundum rei veritatem sit nociuus ani-  
mæ, vel non. Et si quidem non sit animæ nociuus se-  
cundũ rei veritatem, sequetur quod decipietur in sua  
estima-

In 7. psal.  
penitent. in  
principio.

Li. 2. periar.  
cap. 11. to.  
4.  
Ca. 10. to. 5.

Art. 19. hu-  
ius quest.

Cap. 19. a  
prin. par. 5.

Capit. 19. a  
prin. par. 5.

estimatione qua apprehendit ipsum vt nocium. Et hoc videtur inopinabile, præcipue quantum ad demones qui acumine intellectus vigent in rerum naturis cognoscendis. Oportet ergo dicere, quod secundum rei veritatem ille ignis corporeus aia sit nocuus: vñ Greg. 4. Dial. cõcludit dicens. Colligere ex dictis euangelicis possumus, q̄ incendium anima non solum vidento, sed experiendo patitur. Ad inuestigandũ ergo quomodo ignis corporeus animæ vel demoni nocuus esse possit, considerandum est quod nocuum alicui non infertur secundum quod recipit id quo perficitur, sed secundum quod a suo contrario impeditur. vnde passio animæ per ignem non est secundum receptionem tantum, sicut patitur intellectus ab intel ligibili, & sensus a sensibili, sed secundum q̄ aliquid patitur ab altero per viam contrarietatis & obstaculi: hoc autem contingit dupliciter. Impeditur enim ali quid vno modo a suo contrario, quantum ad esse: sicut quod habet ex aliqua forma inherente: & sic patitur aliquid a suo contrario per alterationem & corruptio nem, sicut lignum ab igne comburitur. Aliquid autẽ impeditur ab aliquo obstante vel contrariante, quan tum ad suam inclinationem, sicut naturalis inclinatio lapidis est vt feratur deorsum. Impeditur autẽ ab ali quo obstante & vim inferente, vt per violentiã quiescat vel per violentiam moueatur. Neuter autem modus passionis pœnalis est in re, cognitione carente. Nã ubi non potest esse dolor & tristitia, non competit ratio afflictionis & pœnæ. Sed in habente cognitionem ex vtroque modo passionis consequitur afflictio, & pœna, sed diuersimode. Nam passio quæ est secundum alterationem a contrario infert afflictionem & pœnã secundum sensibilem dolorem: sicut cũ sensibile excellens corrumpit armoniam sensus. Et ideo excellen tiæ sensibiliũ & maxime tangibiliũ dolorẽ sensibile inferunt, cõtempationes autẽ eorũ delectant propter con uenientiã ad sensum: sed secunda passio nõ infert pœ nam secundum dolorem sensibilem, sed secundum inter iorem tristitiam quæ oritur in homine vel in anima. Ii ex hoc q̄ aliquid interiori aliqua vi apprehenditur vt repugnans voluntati vel cuiusque appetitui, vnde ea quæ sunt contraria voluntati & appetitui affli gunt, & magis interdũ quàm ea quæ sunt dolorosa se cundum sensum: præcligeret enim aliquis verberari & grauius secundum sensum affligi, quàm vituperia sus tinere, vel aliqua huiusmodi quæ voluntati repugnãt. Secundum igitur primum modũ passionis anima non potest pati pœnam ab igne corporeo. Non enim possi bile est q̄ ab eo alteretur & corrumpatur. Et ideo nõ eo modo ab igne affligitur, vt ex eo dolorem sensibile patiat: potest autem pati anima ab igne corporeo se cundo modo passionis, inquantũ per huiusmodi igne impeditã sua inclinatione vel voluntate: qđ sic patet. anima enim & qualibet corporalis (substantia quantũ est de sui natura non est obligata alicui loco, sed tran scendit totum ordinem corporalium. Quod ergo alligetur alicui & determinetur ad aliquem locũ per quã dam necessitatem, est contra eius naturam & con trarium appetitui naturali: & hoc dico nisi in quantum confunditur corpori, cuius est forma naturalis, in quo aliquam perfectione cõsequitur. Quod autem aliqua spiritalis substantia alicui corpori obli getur, non est ex virtute corporis, potens substantiam corporeã detinere, sed ex virtute alicuius superioris substantiæ alligantis spiritualem substantiam, tal cor poris: sicut etiam per artes magicas permissione diuina

Capit. 29. a medio.

virtutes superiorum demonum aliqui spiritus rebus aliquibus alligantur vel anulis vel imaginibus vel huiusmodi rebus. Et per hunc modum animæ & demones alligantur virtute diuina in sui pœnam corpo reo igni. vnde August. dicit. 2. r. de ciuit. dei. Cur nõ dicamus quãuis miris modis etiam spiritus incor poreos posse pœna corporalibus ignis affligi, si spiritus hominum etiam ipsi profecto incorporei & nunc pos sunt includi corporalibus membris, & tunc poterunt corporũ suorum vinculis insolubiter alligari? Ad hæ rebunt ergo spiritus licet incorporei corporalibus igni bus cruciandi: accipientes ex ignibus pœnam non dã tes ignibus vitam. Et sic verum est quod ignis ille in quantum virtute diuina detinet animam alligatã, agit in animã vt instrumentum diuinæ iustitiæ, & inquan tum anima apprehendit illum ignem vt sit sibi nociuũ, interiori tristitia affligitur. Quæ quidem maxima est cũ considerat se in finis rebus subdi, quæ nata fuit deo per fruitionem vñri. Maxima ergo afflictio damnato rum erit ex eo quod a deo separabuntur: secunda ve ro ex hoc quod rebus corporalibus subdentur, & in fino & abiectissimo loco.

¶ Et per hoc patet solutio ad septem quæ pri mo obiiciuntur. Non enim dicimus quod ani ma patiat ab igne corporeo, vel recipiendo tantum, vel secundum alterationem a contrario, prout præ dictæ obiectiones procedunt.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, q̄ instrumentum non agit virtute sua, sed virtute principalis agentis. Et ideo cum ignis agat in animam vt instrumentũ diuinæ iustitiæ, nõ est attendenda dignitas ignis, sed diuinæ iustitiæ.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, q̄ corpora sunt conuenientiã in strumenta ad puniendum damnatos. Conueniẽs enim est, vt qui suo superiori scilicet deo subdi noluerũt, re bus inferioribus subdantur per pœnam.

Ad 10<sup>m</sup> dicendũ, qđ deus & si non faciat cõtra natu ram, operatur tamen supra naturam, dum facit quod natura non potest.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, qđ esse impassibile a re corpora li per modum alterationis animæ competit secundum rationem suæ essentiæ, hoc autem modo non patitur diuina virtutes, sed sicut dictum est.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, qđ ignis non habet potentiam agendi in animam, vt virtute propria agat sicut ea quæ naturaliter agunt, sed instrumentaliter tantum: & iõ non sequitur quod mutetur a sua natura.

Ad 13<sup>m</sup> dicendũ, qđ neutro illorum modorum ani ma ab igne corporeo patitur, sed sicut dictum est.

Ad 14<sup>m</sup> dicendũ, qđ ignis corporeus & si non ca lesfaciat animam, habet tamen aliam operationem vel habitudinem ad animam, quã corpora nata sunt ha bere ad spiritum: vt scilicet eis aliquãlter vniantur.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, qđ anima non vnitur igni pu nienti vt forma, quia non dat ei vitam, vt Aug. dicit: sed vnitur ei eo modo quo spiritus vnitur locis cor poreis per contractum virtutis, quãuis etiam non sint ipsorum motores.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, qđ sicut iam dictum est, anima affligitur ab igne corporeo, in quantum apprehendit eum sibi vt nocium per modum alligationis & dete tionis: hæc autem apprehensio affligere potest etiã cũ non est actu alligata, ex hoc solum quod apprehendit se alligatiõni deputatã, & per hoc dicunt demones se cum ferre gehennam quocumque vadunt.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, qđ licet anima ex huiusmodi al ligatione non impediatur ab intellectuãl operatione, impedi-

Cap. 10. mo. 5.

Ad 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7.

Dij

In cor. 14.

In corp. 11.

In corp. 11.

impeditur tamen a quadam naturali libertate, qua est absoluta ab omni obligatione ad locum corporalẽ.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod pœna gehennæ non solũ est animarum, sed etiam corporum: propter hoc ponitur ignis maxime pœna gehennalis, quia ignis est ma xime corporũ afflictiuus. Nihilominus tamen & alia erũt afflictiuã secundũ illud psal. 10. Ignis sulphur &c. Competit etiã amorĩ inordinato qui est peccãdi prin cipium, vt sicut cælum empyreum respondet igni cha ritatis, ita ignis inferni rãdeat inordinatẽ cupiditatẽ.

Ad 19<sup>m</sup> dicendum, qđ Aug. dicit non determinãdõ, sed inquirendõ; vel si hoc opinando dixit, expresse post modum hoc reuocat in 21. de ciui. Dei; vel potest dici quod substantia inferiorum dicitur esse spiritua lis quantum ad proximũ affligens; quod est ignis appre hensũ vt nociuus per modũ detetionis & alligationis.

Ad 20<sup>m</sup> dicendum, qđ Greg. hoc introducit per mo dum obiectionis quorundam, qui credebãt omnes pe nas, quæ a deo infligũtur esse purgatorias & nullã esse perpetuam, quod quidem falsum est. Inferuntur enim a deo quædam pœnæ, vel in hac vita, vel post hanc vitã, ad emendationem vel purgationem. Quæã vero ad vltimam damnationem. Nec tales pœnæ a deo infligũ tur eo quod ipse delectetur in pœnis, sed eo quod delectatur in iustitia secundum quam peccantibus pœna debetur. Sic etiam apud homines quædam pœnæ infliguntur ad correctionem eius qui punitur, sicut cũ pater flagellat filium, quædam autem ad finaliẽ condẽ nationem, sicut cum iudex suspendit latronem.

Ad 21<sup>m</sup> quod pœnæ sunt per contrarium quãtum ad intentionem peccantis. Nam peccans intendit pro priã satisfacere voluntati, pœna etiam est cõtraria vo luntati ipsius, in quantum ex sapientiã diuinã procedit vt illud in quo querit aliquis suã voluntatẽ imple re, in contrarium ei vertatur. Et sic dicitur in lib. Sap. Per quæ peccat quis per hæc & torquetur, vnde quia anima peccat corporalibus inherendo, ad diuinã sapientiam pertinet vt per corporalia pœniatur.

Ad 22<sup>m</sup> dicendum, qđ anima præmiatur per hoc qđ fruatur eo quod est supra se, punitur autem per hoc qđ subditur his, quæ sunt infra ipsã. Et iõ præmia ani marum non sunt conuenienter intelligenda nisi spiri tualiter, pœnæ autem intelliguntur corporaliter.

QVÆSTIO II.

De unione verbi incarnati.

Et habet quinque articulos.

¶ Primo enim queritur vtrũ hæc vnio facta sit in persona vel in natura.

¶ Secundo, Vtrum in Christo sit vna tantũ hypostasis.

¶ Tertio, Vtrum Christus sit vnũ naturaliter vel duõ.

¶ Quarto, Vtrum in Christo sit vnũ tantum esse.

¶ Quinto, Vtrum in Christo sit vna tantum operatio.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum vnio verbi facta sit in persona.

VÆSTIO est de vnione verbi incarnati, Et primo queritur, utrum hæc vnio facta sit in persona, vel in natura. Videtur autem quod in natura. Dicit enim Athanasius, quod sicut anima ra tionalis & caro vnus est homo, ita deũ & homo vnus est Christus. Sed anima rationalis & caro vniantur in vnã naturam humanã. ergo deus & homo vnian-

In suo sym bolo dicitur Quicquid nle saluus est.

tur in vnã naturam Christi.

¶ 2 Præt. Dam. dicit in 3. lib. Hoc facit hæreticis erro rem, quia dicunt idem naturam & hypostasim. Sed hoc non videtur falsum esse: quia in quolibet simpli ci & præcipue in deo idem est suppositum & natura, ergo non est falsum quod hæretici dicũt, quod si vnio facta sit in persona, quod sit facta in natura.

¶ 3 Præt. Dam. dicit in 3. lib. quod inconuertibiliter & inalterabiliter vnitæ sunt adinuicem duæ naturæ: sed vnio naturarum videtur importare vnionem natu ralem, ergo vnio facta est in natura.

¶ 4 Præt. In omnibus illis in quibus suppositum ali quid habet præter naturam speciei, vel accidens, vel naturam indiuidualem, necesse est quod differat sup positũ a natura, vt patet per Philosophum in 7. meta. Sed si vnio humanæ naturæ ad verbum nõ est facta in natura humana, non pertinebit ad naturã speciei ip sius verbi, ergo sequetur quod suppositum verbi sit aliud a natura diuina, quod est impossibile. videtur er go quod vnio facta sit in natura.

¶ 5 Præt. Omnis vnio terminatur ad aliquod vnũ, quod est posterius ipsa vnione: sed vnitas personæ ver bi cum sit æterna non est posterioꝝ vnione quæ facta est in plenitudine temporis, ergo vnio non est facta in persona.

¶ 6 Præt. Vnio importat additamentum quoddã, vnde nõ potest fieri vnio in aliquo quod est summæ sim plicitatis: sed persona verbi cum sit vere deus est sum mæ simplicitatis, ergo in psona verbi nõ pot fieri vnio.

¶ 7 Præt. Duo qđ nõ sunt vnus generis, nõ possunt in aliquo vniri, ex linea enim & albedine non fit vnũ. Sed humana natura multo plus differt a diuina quàm ea quæ differunt genere, ergo non potest simul huma nã & diuinã naturã vnio fieri in persona vna.

¶ 8 Præt. Persona & natura verbi differunt solum se cundum modum intelligendi, in quantum in perso na verbi importatur relatio originis, non autem in natura: sed per relationem originis verbum non re fertur ad humanam naturam, sed ad patrem, ergo eõ dem modo se habent ad naturam assumptam persona verbi & natura eius. Si ergo est facta vnio in persona, erit facta vnio in natura.

¶ 9 Præt. Incarnatio excitat nos ad deum incarnatum diligendum. Sed non debemus plus diligere vnã per sonam diuinã quàm aliam: quia quorum est eadem bonitas debet esse eadem dilectio, ergo vnio incarna tionis facta est in natura communi tribus personis.

¶ 10 Præt. Secundum Philosophum in 2. de anima, vi uere uiuentibus est esse: sed in Christo est duplex vita. scilicet humana & diuina, ergo e illi duplex esse, & per cõse quens duplex persona. Esse enim est suppositũ vel per sona. Non ergo facta est vnio in persona.

¶ 11 Præt. Sicut forma partis comparatur ad materiã, ita forma totius ad suppositum. Sed forma partis non potest esse nisi in materia propria. ergo forma totius quæ est natura non potest esse nisi in proprio supposito, quod est persona humana, Et eadem ratione natu ra diuina est et in persona diuina, ergo si sint ibi duæ naturæ, oportet quod sint ibi duæ personæ.

¶ 12 Præt. Omne quod vere prædicatur de aliquo, po test supponere pro ipso: sed natura diuina vere prædi catur de persona verbi, ergo potest supponere pro ip sa. Si ergo facta est vnio in persona, vere potest dici qđ facta sit vnio in natura.

¶ 13 Præt. Omne quod vnitur alicui, aut vnitur ei es sentialiter, aut accidentaliter. Sed humana natura nõ vnitur

Cap. 3. parã ante mediũ illius.

Capit. 3. in princip. & a med. illius.

Com. 20. & 21. tom. 3.

Comet. 37. tom. 2.



Vnitur verbo accidentaliter: quia sic retineret sua personalitatem & essentiam duae personae. Omnis enim substantia alteri adueniens retinet suam singularitatem, sicut vestis induta, & equus aequitatis. ergo aduenit ei essentialiter quasi pertinet ad essentiam vel naturam verbi. est ergo vnio facta in natura.

¶ 14 Præter. Nihil quod comprehenditur sub alio, extendit se ad aliquid extrinsecum, sicut quod comprehenditur loco non est in exteriori loco: sed suppositum cuiuslibet naturae comprehenditur sub natura illa, unde & dicitur res naturae, sic enim comprehenditur indiuiduum sub specie, sicut species sub genere. Cui ergo verbum sit suppositum diuinae naturae, non potest se extendere ad aliam naturam vt sit eius suppositum, nisi efficiatur natura vna.

¶ 15 Præter. Natura se habet ad suppositum per modum formalioris & simplicioris & constituentis: hoc autem modo non potest se habere natura humana ad personam verbi. ergo persona verbi non potest esse persona humanae naturae.

¶ 16 Præter. Actio attribuitur supposito vel personae: quia actiones singularium sunt secundum Philosophum. Sed in Christo sunt duae actiones, vt Dam. probat in 3. lib. ergo sunt ibi duae personae. Non ergo facta est vnio in persona.

¶ 17 Præter. Persona diffinitur esse natura propriae distincta. Si ergo facta est vnio in persona, sequitur quod facta sit vnio in natura.

SED CONTRA est, quod Aug. dicit in lib. de fide ad Petrum: duarum naturarum veritas manet in Christo secundum vnam personam.

¶ 2 Præter. Ad Orosium dicit. Duae naturae cognoscimus in vna natura filij.

RESPON. Dicendum, quod ad euidenciam huius quaestionis, primo oportet considerare quid est natura. Secundo, quid est persona. Tertio, quomodo vnio verbi incarnati facta est in persona non in natura. Sciendum est ergo, quod nomen naturae a nascendo sumitur, unde primo est dicta natura quasi nascitura ipsa nativitas viuentium, scilicet animalium & plantarum, deinde tractum est nomen naturae ad principium praedictae nativitatis. Et quia huiusmodi nativitatis principium intrinsecum est, vltimus derivatum est nomen naturae ad significandum interius principium motus, secundum quod dicitur in 2. Physic. quia natura est principium motus in eo in quo est, per se, non secundum accidens. Et quia motus naturalis praecipue in generatione terminatur ad essentiam speciei, vltimus essentia speciei quam significat diffinitio natura vocatur, unde & Boet. dicit in lib. de duabus naturis quod natura est vnum quodque informans specifica differentia. Et hoc modo hic natura accipitur. Ad intelligendum autem quid sit persona considerandum est, quod si aliqua res est in qua non sit aliud quam essentia speciei, ipsa essentia speciei erit per se individualiter subsistens. Et sic in huiusmodi re idem esset realiter suppositum & natura, sola ratione differens, in quantum scilicet natura dicitur prout est essentia speciei, suppositum vero in quantum per se subsistit. Si vero aliqua res sit intra quam praeter essentiam speciei qua significat diffinitio sit aliquid aliud, vel accidens, vel materia indiuidualis, tunc suppositum non erit omnino idem quod natura, sed habebit se per additionem ad naturam, sicut apparet praecipue in his, quae sunt ex materia & forma composita. Et quod dictum est de supposito intelligendum est de persona in rationali natura, cui persona nihil aliud sit quam suppositum rationalis natu-

rae secundum quod Boet. dicit in lib. de duabus naturis, quod persona est rationalis naturae indiuidua substantia. Sic ergo patet, quod nihil prohibet aliqua vniri in persona, quae non sunt unita in natura, potest enim indiuidua substantia rationalis naturae habere aliquid quod non pertinet ad naturam speciei. Et hoc vnitur ei personaliter non naturaliter: hoc igitur modo accipiendum est quod natura humana vnita est verbo dei in persona non in natura: quia si non pertinet ad naturam diuinam, pertinet autem ad personam ipsius, in quantum persona verbi assumendo adiunxit sibi humanam naturam. Sed de modo huiusmodi coniunctionis dubitatio & discordia accidit. videmus enim in creaturis quod dupliciter aliquid aduenit, scilicet accidentaliter, & essentialiter. Nestorius igitur & ante ipsum Theodoros Mosenstenus posuerunt naturam humanam coniunctam esse verbo accidentaliter, scilicet secundum gratiam inhabitationem, ponentes quod verbum dei vnitum erat homini Christo, sicut habitus in ipso vt in templo suo. Videns autem quod omnis substantia coniuncta alteri accidentaliter retinet seorsum suam propriam singularitatem sicut vestis adueniens homini, aut domus continens habitantem, unde sequitur quod homo ille habuerit propriam singularitatem quae est personalitas eius. sequebatur ergo secundum Nestorium quod in Christo persona hominis esset distincta persona a persona uerbi, & quod esset alius filius hominis & alius filius dei: unde beatam Virginem non confitebatur matrem dei, sed matrem hominis: se hoc est omnino absurdum. Primo quidem, quia sacra scriptura aliter loquitur de hominibus in quibus uerbum dei habitauit per gratiam, & aliter de Christo: nam de alijs dicit quod factum est uerbum domini ad talem prophetam: sed de Christo dicit, Verbum caro factum est, id est homo quasi ipsum uerbum personaliter sit homo. Secundo, quia Apostolus ad Phil. 2. hanc vnionem exinanitionis filij dei vocat. Manifestum est autem quod inhabitatio gratiae non sufficit ad rationem exinanitionis, alioquin exinanitio competeret non solum filio, sed etiam patri & Spiritui sancto, de quo dominus dicit Ioan. 14. Apud nos manebit, & in uobis erit: & de se & patris, ad eum uenimus, & apud eum mansionem faciemus: propter hoc igitur & multa alia praedictus error damnatus est in concilio Ephesino. Quodam uero cum Nestorio sustentens humanam naturam accidentaliter uerbo aduenisse, uoluerunt euitare dupliciter personarum, quam ponebat Nestorius, ponentes quod uerbum assumpsit animam & corpus sibi unicum non unita, ut sic non constitueretur persona humana ex anima & corpore. Sed ex hoc sequitur maius inconueniens, quod Christus non uere fuerit homo, cum ratio hominis consistat in unione animae & corporis. Et ideo etiam hic error damnatus est sub Alexandro 3. in concilio Turonensi. Alij uero acceperunt aliam partem, ponentes naturam humanam uerbo essentialiter aduenire, ut quasi conflaretur una natura siue essentia, ex natura diuina & natura humana. Et ad hoc quidem Appollinaris Laudicensis tria dogmata posuit, ut Leo Papa dicit in Epistola quadam ad Constantinopolitanos: quorum primum fuit, quod posuit animam non esse unitam in Christo, sed uerbum carnis loco animae aduenisse, & sic ex uerbo & carne fieri una natura, sicut in nobis ex anima & corpore. In quo quidem dogmate Appollinaris secutus est Nestorium: sed quia Euangelica scriptura expresse de anima Christi loquitur secundum illud Ioan. 2. Potestatem habeo

habeo ponendi animam meam, incidit in secundum dogma, vt poneret quidem animam sensitiuam esse in Christo, non autem rationalem, sed uerbum fuisse homini Christo loco intellectus: sed hoc est inconueniens, quia secundum hoc uerbum non assumpsisset humanam, sed bestialem naturam, vt Aug. contra eum arguit in lib. 83. q. Tertium dogma eius fuit, quod caro Christi est de femina sumpta, sed facta de uerbo in carnem mutata atque conuersa: hoc autem est maxime impossibile. quia uerbum dei cum sit uere deus est immutabile omnino, unde propter haec dogmata damnatus est Appollinaris in concilio Constantinopolitano, & Eutices qui eius tertium dogma executus est in concilio Chalcedonensi. Sic igitur si non est facta vnio in persona, sed solum secundum habitationem secundum Nestorium, nihil nouum in Christi incarnatione accidit. Quod uero facta sit vnio in natura secundum Appollinarem & Euticem, est omnino impossibile: quia enim species rerum cum sint sicut numeri in quibus addita vel subtracta unitate variat speciem, vt dicitur in 8. Metaph. quaecumque natura est in se perfecta, impossibile est quod recipiat alterius naturae additionem, vel si recipere non esset eadem natura, sed alia: diuina autem natura est perfectissima, similiter etiam humana natura habet perfectionem suam speciei: unde impossibile est quod vna alteri adueniat vnione naturali. Et si esset possibile iam id, quod ex utroque constitueretur, neque esse natura diuina, neque humana. Et sic Christus esset, neque homo, neque deus, quod est inconueniens. Relinquitur ergo quod humana natura non est unita uerbo neque accidentaliter, neque essentialiter, sed substantialiter, secundum quod substantia significat hypostasim, & hypostasice vel personaliter, huius autem vnionis exemplum in rebus creatis nullum est propinquius quam vnio animae rationalis ad corpus, quod ponit Athanasius. Non quidem secundum quod anima est forma corporis, quia uerbum non potest esse forma in materia, sed secundum quod corpus est anima instrumentum, non quidem extrinsecum & aduentitium, sed proprium & coniunctum: unde & Damascenus dicit, humanam naturam esse organum uerbi. Esset autem adhuc similis, sicut Aug. dicit contra Felicianum, si fingamus sicut plerique uolunt esse in mundo animam generalem, passibilem materiam ad diuersas formas vniam faceret secum esse personam. Sed tamen omnia huiusmodi extra sunt deficientia, quia vnio instrumenti est accidentalis: sed haec est quaedam vnio singularis supra omnes modos vnionis nobis notos. Sicut enim deus est ipsa bonitas & suum esse, ita etiam est ipsa unitas per essentiam. Et ideo sicut uirtus eius non est limitata ad istos modos bonitatis & esse qui sunt in creaturis, sed potest facere nouos modos bonitatis & esse nobis incognitos, ita etiam per infinitatem suae uirtutis potuit facere nouum modum vnionis, ut humana natura vniretur uerbo personaliter, non tamen accidentaliter, quamuis ad hoc in creaturis nullum sufficiens exemplum inueniatur, unde Aug. dicit in Epistola ad Volusianum de hoc mysterio loquens. Si ratio quaeritur non est admirabile, si exemplum poscitur non est singulare, demus deo aliquid posse, quod fateamur nos inuestigare non posse. In talibus enim tota ratio facti est potentia facientis. Et Donyf. dicit in cap. 2. de diu. no. Iesus secundum nos diuina compositio, id est vnio, & ineffabilis est uerbo omni & ignota menti, tamen & ipsi primo dignissimi morum angelorum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod similitudo non attenditur, quantum ad hoc quod ex anima & carne fit vna hominis natura: sed quantum ad hoc, quod utrobique constituitur vna persona.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis in diuinis, natura & suppositum siue persona non differant realiter, differunt tamen ratione, vt dictum est. Et quia idem est subsistens in natura humana & diuina, non autem eadem essentia ex utroque componitur, inde est quod vnio facta est in persona, ad cuius rationem pertinet subsistere, non est autem ad naturam, quae importat essentiam rei.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod natura quidem vnita sunt in Christo non tamen in natura, sed in persona: quod apparet ex hoc ipso, quod dicuntur inconuertibiliter & inalterabiliter naturae esse vnita.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod haeretici dicentes quod non est facta vnio in persona, sed quod sit facta vnio in natura, non reputabant aliud esse personam & aliud naturam, nec re nec ratione, & ideo decipiebantur.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod proprie secundum vnionem dicitur aliquid unitum, sicut secundum unitatem dicitur aliquid vnum. Et ideo, vnio non intelligitur terminari ad personam diuinam, secundum quod est vna in se ab aeterno, sed secundum quod est vnita humanae naturae in tempore. Et ita vnio secundum modum intelligendi praecedit personam, non prout est vna, sed prout est vnita.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod vnio non dicitur fieri in persona diuina, quasi ipsa persona diuina constituatur ex duobus sibi unicum unitis, hoc enim eius summe simplicitati repugnaret, sed dicitur vnio esse facta in persona in quantum diuina persona simplex subsistit in duabus naturis, scilicet diuina & humana.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod duo quae sunt diuersa secundum genus, non vnuntur in vnam essentiam uel naturam, nihil tamen prohibet quin uniantur in uno supposito. Sicut ex linea & albedine non fit aliqua essentia, inueniuntur tamen in uno supposito.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod persona filij dei dupliciter potest considerari: uno modo, secundum communem rationem personae, prout significat quoddam subsistens. Et secundum hoc vnio facta est in persona, secundum rationem personae, sicut supra dictum est. Alio modo, potest in persona filij considerari id, quod est proprium personae filij, scilicet relatio, qua refertur ad patrem. Et secundum huius relationis rationem, non consideratur vnio duarum naturarum.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod sicut incarnatio nihil bonitatis adicit ad personam diuinam, & ita etiam nihil adicit ei diligibilitatis: unde persona uerbi incarnati non est plus diligenda quam persona uerbi simpliciter, licet sit secundum aliam rationem diligenda, quae tamen ratio sub uniuersali bonitate uerbi comprehenditur. Et propter hoc etiam non sequitur si incarnationis vnio facta est in una persona & non in alia, quod propter hoc una persona sit magis diligenda quam alia.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod esse est & personae subsistentis & naturae in qua persona subsistit, quasi secundum illam naturam esse habens. Esse igitur personae uerbi incarnati est vnum ex parte personae subsistentis, non autem ex parte naturae.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod non eodem modo se habet natura ad suppositum, sicut se habet forma ad materiam. Materia enim non constituitur in esse nisi per formam, & ideo forma requirit determinatam materiam, quam faciat esse in actu: sed suppositum non solum constituitur per naturam speciei, sed etiam alia quaedam potest habere. Et ideo nihil prohibet naturam aliquam attribui

Lib. 1. met. esp. 1. partu ante med. 20. 3. ca. 15. Li. 7. ca. 17. & 18. to. 3.

Arg. 2. Aug. in dialogo dist. 5.

Coment. 1. tom. 2.

In 2. pag. 2 prin. libri.

D. 1147.

In 1. pag. 2 prin. lib. 1. ca. 15. Li. 7. ca. 17. & 18. to. 3. Tom. 1. ca. 15. in nouis exemplis. Tom. 1. ca. 15. in nouis exemplis. Tom. 1. ca. 15. in nouis exemplis.

Supra q6. 8. art. 4. & 3.

In cor. art.

QVÆSTIO. DE VNIONE VERBI INCARNATI ART. II.

attribui supposito alterius naturæ.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, q natura diuina prædicatur de persona diuina propter identitatem rei, non autē secū dum proprietatem modi significandi. Et ideo, nō oportet q supposito vno supponatur alterum: quia etiam in diuinis hæc est vera, persona generat, non tamē hæc est vera, essentia generat.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, q humana natura vnita est verbo, non quidem accidentiter, neque etiam essentialiter, quasi pertinens ad diuinam naturā verbi, sed substantialiter, id est hypostatice, quasi pertinens ad verbi hypostasim vel personam.

Ad 14<sup>m</sup> dicēdū, q psona verbi cōprehenditur sub natura verbi. Nec potest se ad aliquid vltra extendere: sed natura verbi ratione suæ infinitatis comprehendit omnem naturam finitam. Et ideo, cum persona verbi assumit naturā humanā nō se extēdit vltra naturā diuinā, sed magis accipit quod est infra, vñ dicitur ad Phil. 2. q. Cū in forma dei esset dei filius semetipsum exinanuit, nō quidem deponēs magnitudinē formæ dei, sed assumens paruitatem humanæ naturæ.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod sicut natura verbi est infinita, ita & persona verbi infinita est. Et ideo natura diuina verbi correspondet ex æquo ipsi personæ verbi secundum se, natura autem humana correspondet verbo secundum quod factum est homo. vnde nō oportet q natura sit simplicior & formalior illo hoīe, q̄ verbū caro factū, & cōstitūēs ipsum in quātū est homo.

Ad 16<sup>m</sup> dicēdū, q actio est suppositi, secundū aliquam naturam vel formam. Et ideo, non solum diuersificantur actiones secundum diuersitatem supposito rum, sed etiam secundum diuersitatem naturæ vel formæ, sicut etiam in vno & eodem homine, alia actio est videre, & alia audire, propter diuersas potentias: vnde in Christo propter duas naturas sunt duæ actiones, licet sit vna persona vel hypostasis.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod persona est quidem substantia distincta proprietate ad dignitatem pertinēte, non autem secundum quod substantia significat essentia vel naturam, sed secundū q̄ significat hypostasim.

ARTICVLVS II.

Utrum in Christo sit vna tantum hypostasis.

Secundo queritur, vtrum in Christo sit vna tantum hypostasis vel suppositum, aut duo. Et videtur quod non sit vna tantū. Dicit enim Aug. in lib. cōtra Felicia. In mediatore dei & hominum, aliud dei filius, aliud hominis filius fuit. Sed nihil quod est vnū supposito vel secundū hypostasim est aliud & aliud. ergo in Christo nō est vnū suppositū tāū vel hypostasis.

¶ 2 Præt. Aug. dicit in lib. de tri. q̄ in Christo vtrumque est deus propter suscipiētem deum, & vtrumque homo propter suscipiētem hominem: sed nihil quod est vnū supposito vel secundū hypostasim est duo vt possit dici vtrumque. ergo in Christo non est vna hypostasis tantum, siue suppositum.

¶ 3 Præt. Natura humana in Christo quædā substātia est. Sed non fuit substantia vniuersalis: quia substantia vniuersalis non est extra animam, ergo fuit substantia particularis. Sed substantia particularis est hypostasis, ergo in Christo humana natura fuit hypostasis: sed humana natura in Christo est aliquid præter hypostasim verbi dei, ergo in Christo est aliqua hypostasis præter hypostasim verbi dei. Et ita in Christo sunt plures hypostases.

¶ 4 Præt. Hoc nomen hō, vniuoce dicitur de Christo & de Petro: sed cum dicitur de Petro nihil aliud importat quā, aliquid compositum ex anima rationali & corpore, ergo neque etiam cum dicitur de Christo, sed præter animam & corpus est in Christo hypostasis vel suppositū verbi dei, ergo i Chro aliud est hypostasis vel suppositū humanæ naturæ, & aliud hypostasis vel suppositum diuinæ. Et sic in Christo nō est vna tantum hypostasis vel suppositum.

¶ 5 Præt. Nihil infinitum contineri potest sub natura finita: sed suppositum vel hypostasis dei verbi infinita tem habet, ergo non potest contineri sub natura humana quæ est finita: sed omne suppositum cōtinetur sub natura cuius est suppositum, ergo suppositū quod est verbū dei nō pot esse suppositū humanæ naturæ, sed necesse est esse aliqd aliud suppositū, ergo in Christo est aliqd aliud suppositum præter suppositum quod est verbum dei, sunt ergo in Christo duo supposita vel hypostases.

¶ 6 Præt. Sicut se habet genus ad speciem, ita se habet species ad indiuidua. Sed eadem species non potest esse in diuersis generibus, ergo vnū indiuiduum non potest esse in diuersis speciebus: sed hypostasis est substantia indiuidua, & similiter suppositum, ergo nō potest esse vna hypostasis vel suppositum humanæ naturæ & diuinæ, quæ non sunt vnus speciei.

¶ 7 Præt. Sicut in trinitate est vna natura in tribus personis, ita in Christo sunt duæ naturæ in vna persona: sed tres personæ sunt vnū propter vnitatem naturæ, secundum illud Ioan. 10. Ego & pater vnū sumus, ergo Christus est duo propter dualitatem naturarum: sed de nullo quod est vnū supposito vel secundum hypostasim potest dici quod sunt duo, ergo Christus non est vnū supposito vel fm hypostasim.

¶ 8 Præt. Christus secundum q̄ est filius dei habet aliquid commune cum patre, secundum autem q̄ dicitur filius hominis nihil habet vnū commune, ergo in Christo aliud est filius dei, & aliud filius hoīs. Non est ergo vnū suppositū vel secundū hypostasim.

¶ 9 Præt. Id quod est de se incommunicabile, non videtur de se posse fieri communicabile, sicut nec quod de se est impossibile, pot fieri possibile, vt Cōm. dicitur 10. Meta. Sed humana natura secundum q̄ est in Christo de se est incommunicabilis, cum sit aliquid particulare, ergo non potest cōiari supposito diuinæ naturæ, non ergo potest esse idem suppositū humanæ naturæ & diuinæ.

¶ 10 Præt. Vnumquodque resoluitur in ea, ex quibus componitur. Si detur per impossibile quod verbū dei deponeret humanam naturam, iam humana natura haberet hypostasim propriam & suppositum, ergo & adhuc vnita habet propriam hypostasim & suppositū, nō ergo est ibi vna hypostasis tāū vel suppositū vnū.

¶ 11 Præt. Nō magis depēdet natura a supposito quā suppositū a natura: sed non potuit a verbo dei assumi suppositū humanæ naturæ, quā assumeret ipsa natura humana, ergo neq; et potuit assumi natura humana: qñ assumeret suppositū humanæ naturæ. Sed assumens nō est assumptū, ergo suppositū humanæ naturæ nō est ipsū suppositū verbi dei, ergo in Chro sūt duo supposita.

¶ 12 Præt. Anima & corpus in Christo non fuerunt minoris virtutis aut dignitatis quā in nobis. Sed in nobis ex compositione animæ & corporis constituitur hypostasis siue suppositum, ergo & in Christo: nō autem suppositum vel hypostasis verbi dei quod est æternū, cū prædicta vnio sit temporalis, ergo i Chro sunt duo supposita vel quæ hypostases.

¶ 13 Præt.

¶ 13 Præt. In Christo sunt tres substantiæ corpus anima & Deus: sed anima non est suppositum corporis, ergo Deus non est suppositum humanæ naturæ.

¶ 14 Præt. Secundum Porphyrium indiuiduationem facit aggregatio proprietatum quas impossibile est in alio reperiri: sed in Christo fuit aggregatio proprietatum pertinentium ad humanam naturam, quæ nō possunt in alio reperiri, ergo fecerunt indiuiduationem: non autem indiuiduationem verbi Dei, quod non est susceptiuum accidentium, ergo in Christo est aliud indiuiduum siue suppositum quā suppositum verbi Dei. Sunt ergo in Christo duo supposita.

¶ 15 Præt. In his quorum non est aliqua proportio nō potest fieri vnū: sed diuinæ naturæ quæ est infinita nulla est proportio ad humanam quæ est finita, ergo non potest ex duabus naturis fieri vna hypostasis vel vnū suppositum.

¶ 16 Præt. Generatio terminatur ad suppositum, particulare enim est quod generatur: sed in Christo est duplex natiuitas temporalis scilicet & æterna, ergo in Christo est duplex suppositum & non vnū tantum.

¶ 17 Præt. Verbum Dei assumpsit corpus & animam, non quidem vt separata, sed vt vnita: sed suppositum humanæ naturæ nihil est aliud quā anima & corpus prout sunt vnita, ergo in Christo est aliud suppositum præter suppositum verbi Dei.

¶ 18 Præt. Non potest esse idem simplex & compositū, sed suppositum humanæ naturæ est compositum, cū humana natura sit composita, non enim suppositum potest esse simplicius, quā natura cuius est suppositū, ergo cū suppositum diuinæ naturæ sit simplex, erit in Christo illud suppositū præter suppositū diuinæ naturæ.

SED CONTRA est, quod Damasc. dicit in 3. lib. in Domino Iesu Christo vnam hypostasim cognoscimus.

¶ 2 Præt. Eorum quæ differunt supposito, vnū de altero non prædicatur. Si ergo in Christo esset aliud suppositum hominis & aliud Dei, non posset dici q̄ homo sit Deus vel Deus est homo, qd est erroneū, nō ergo in Christo est aliud suppositum Dei & aliud hoīs.

RESPON. Dicendum, quod quidam volentes euitare Nestorij hæresim ponētis in Christo duas personas, posuerunt in Christo vnam personam: sed duas hypostases, siue duo supposita: dicentes hunc hominē demonstrato Christo esse suppositum & hypostasim humanæ naturæ, non autem diuinæ, quia per hoc dicitur, hic homo nihil aliud importatur quā quædam particularis substantia ex anima & carne cōposita: pertinere tamen dicebant humanam hypostasim vel suppositum ad personam verbi, propter hoc quod est a verbo assumpta, & hæc est opinio, quæ ponitur prima in 7. dist. 3. sententiæ: sed qui hoc posuerunt, primo quidem vocem propriam ignorauerunt, hypostasis enim nihil aliud est quā indiuidua substantia, quæ etiam, significatur nomine suppositi. Dicit autē Boet. in lib. de duabus naturis, quod persona est indiuidua substantia rationalis naturæ. Sic ergo pater, quod non potest esse hypostasis rationalis naturæ, quin sit persona. Manifestum est autem naturam humanam esse rationalem naturam, vnde, si in Christo sit propria hypostasis humanæ naturæ, vel proprium suppositum præter hypostasim, vel suppositum verbi Dei, cōsequens est quod sit propria persona humanæ naturæ in Christo, præter hypostasim verbi, & sic non distat hæc positio a positione Nestorij. Secundo, quia si detur quod persona, addat supra hypostasim in rationali natura

proprietatem aliquam ad dignitatem pertinentem, sicut dicuntur aliqui personatū habere, quasi aliquam dignitatem habentes, sequetur quod vnio humanæ naturæ ad verbum non sit facta, nisi in aliquo accidentali id est in aliqua proprietate ad dignitatem pertinente, quod etiam Nestorius posuit. Vnde sciendum est, hoc esse hæresim damnatā in quinto concilio apud

Actione 8. cautione. 5. c. om. 2. coci.

Constantinopolim celebrato, vbi sic legitur. Si quis introducere conatur in mysterio Christi duas substantias, seu duas personas in vnam personam dici secundum dignitatem, & honorem, & adorationem, sicut Theodorus & Nestorius insanientes conscripserunt, talis anathema sit. Nec enim adiectionem personæ vel substantiæ suscipit sancta Trinitas incarnato vno de sancta Trinitate Dei verbo. Vt igitur sciri possit quid in talibus concedendum sit, & quid negandum, considerandum est quod nominum ad indiuiduationem pertinentium siue sint nomina primæ impositionis, sicut persona & hypostasis, quæ significant res ipsas, siue sint nomina secundæ impositionis, sicut indiuiduum suppositum & huiusmodi, quæ significant intentionem indiuidualitatis: quædam eorum pertinent ad solum genus substantiæ, sicut suppositum & hypostasis, quæ de accidentibus non dicuntur, & persona in rationabili natura, & etiam res natura secundum acceptionem Hilarij: quædam vero pertinent ad indiuiduationem in quocumque genere, sicut indiuiduum, particulare, & singulare, quæ etiam in accidentibus dicuntur. Est autem substantiæ proprium vt per se & in se subsistat, accidentis autem est in alio esse, & ideo illa nomina, quæ pertinent ad indiuiduationem substantiæ in illis solum locum habent, quæ per se & in se subsistunt, & propter hoc etiam de partibus substantiarum non dicuntur, quia non sunt in seipsis: sed in toto, quāuis non sint in subiecto, de quibus tamen dici possunt nomina ad indiuiduationem pertinentia conuenienter tam in substantijs quā in accidentibus, non enim potest dici q̄ hæc manus sit persona, vel hypostasis, aut suppositū: quāuis dici possit quod sit aliquid particulare singulare vel indiuiduū. Manus enim & si pertineat ad genus substantiæ, quia tamen non est substantia cōpleta in se subsistens, non dicitur hypostasis, aut suppositū vel persona. Sic igitur quia humana natura in Christo non per se separatim subsistit: sed existit in alio, id est in hypostasi verbi Dei, non quidem sicut accidens in subiecto, neque proprie sicut pars in toto: sed per inefabilem assumptionem, ideo humana natura in Christo pot quidem dici indiuiduum aliquod, vel particulare vel singulare, nō tamen pot dici vel hypostasis, vel suppositū, sicut nec persona, vnde relinquitur q̄ i Christo nō est nisi vna hypostasis, vel suppositū, i. diuini verbi.

8. de Trinitate paulo ante medium.

Ad PRIMVM ergo dicendum, q̄ de Christo dicuntur & diuina & humana, & si queratur id, de quo dicitur, vnū & idem est, si autē consideretur id secundum q̄ prædicatur aliud & aliud est, ut Aug. dicit in 1. de Tri. quia secundum naturam diuinam de Christo prædicatur diuina quidem secundū naturam diuinā, humana vero secundum naturam humanam. Cum ergo dicitur quod in Christo aliud est Dei filius, & aliud hominis filius, aliter non est referenda ad id, de quo vtrumq; prædicatur, qd est vnū suppositū vtriusq; filiationis: sed ad id secundū quod prædicatur, & ideo Aug. ibidem subiungit aliud inquam pro distinctione substantiæ, id est nature, non alius pro vnitatis personæ.

Cap. 7. c. ca finē to. 3.

Qd. dist. S. Tho. H H A D

Aug. cōtra Felicianū c. 11. in fine illius tom. 6.

Cap. 11. in fine tom. 6.

Lib. 2. ca. 7. circa finem tom. 3.

Lib. sent. dist. 7.

In 3. pag. in prin. lib.

Nō potest a fine huius

E





inquatum est albus & musicus est multa. Quod enim animal bipes, quod predicatur de Sorte sit vnum & non multa, ex hoc contingit; quia vnum eorum comparatur ad alterum, vt potentia ad actum, vt dicitur in 8. Meta. album autem & musicum, non sic se habet adinuicem. & ideo Sortes inquantum est albus & musicus est multa, non quidem simpliciter: sed secundum quid, sicut & secundum accidentia, dicitur aliquid esse secundum quid, & non simpliciter; secundum substantiam autem dicitur aliquid vnum & multa simpliciter sicut ens, sed secundum Philosopho. in 5. Meta. substantia secundum duos modos dicitur, scilicet suppositum, quod de alio non predicatur, & forma vel natura speciei, que de supposito predicatur. & hæc quidem in creaturis puris non sunt simul vnum & multa. Non est enim vna numero essentia diuersorum suppositorum, nec iterum inuenitur in creaturis puris aliquid vnum suppositum habens duas naturales substantias; sed hoc singulare est in Christo, primum autem est singulare in tribus personis diuinis. Manifestum est ergo, quod Christus potest dici aliquoties vnum, quia est vnum suppositum, & aliquoties multa vel duo, quia est habens duas naturas, multo amplius quam Sortes de quo predicatur vnum, inquantum est vnum subiecto; multa, inquantum est album & musicum. Sed considerandum est quid horum dicatur simpliciter, & quid secundum quid. Sciendum est ergo quod simpliciter & proprie dicitur aliquid esse tale, quod est secundum seipsum tale. Dicitur autem aliquid esse secundum seipsum tale, quod est secundum totum magis quam quod est secundum partem; quia pars non est simpliciter idem toti. Ipsum autem cum sit reciprocum, est relatiuum identitatis, & ideo quod conuenit alicui secundum totum magis conuenit ei simpliciter, quam quod dicitur conuenit ei secundum partem. vnde si aliquid natum sit conuenire alicui secundum totum & partem, si conueniat ei solum secundum partem, dicitur conuenire ei secundum quid & non simpliciter, sicut si dicatur Æthyops albus dicitur secus autem est de eo, quod non est natum inesse, nisi secundum partem, sicut aliquis dicitur simpliciter crispus, si habeat capillos crispos. Manifestum est autem quod suppositum significatur per modum totius, natura autem per modum partis formalis, vt ex supra dictis patet. & ideo cum vnum & multa possint referri & ad suppositum & ad naturam, manifestum est quod si aliquid non potest vnum suppositum habere plures naturas substantiales, erit vnum simpliciter & multa secundum quid. Cuius signum est, quia ea, que differunt supposito & sunt vnum in eo quod per se pertinet ad naturam, sunt plura quidem simpliciter: sed vnum genere vel specie. & ideo e contrario si vnum suppositum habeat multas naturas, erit vnum simpliciter & multa secundum quid. Quia igitur Christus est vnum suppositum habens duas naturas, sequitur quod sit vnum simpliciter, & duo secundum quid.

Tex. 15. & 16.

Tex. 15.

D. 1148.

Ar. 1. huius quasi.

Lb. contra Felicianum. c. 11. no procul a fine.

faciat. & ideo per hoc, quod in natura diuina conueniunt tres persone, sunt simpliciter vnum; non autem similiter se habet humana natura ad diuinam personam. vnde non est similis ratio.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod in Christo, dicitur esse aliud filius hominis & aliud filius Dei; propter hoc quod aliam & aliam naturam predicat vtrumque nomen; non propter hoc quod sit aliud & aliud suppositum, ad quod sequeretur Christum esse simpliciter duo; cum suppositum humanum & diuinum sint differentia, necesse esset substantialiter differre.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod diuersæ formæ inhærentes sive in eodem sive in diuersis temporibus, non faciunt aliud simpliciter, si maneant idem suppositum; sed solum propter suppositum, quando suppositum est diuersum.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod in hoc nomine album intelligitur albedo & subiectum albedinis; sed albedo determinate, subiectum autem albedinis indeterminate. Nam cum dicimus album, intelligimus aliquid albedine informatum; non autem determinatur quid sit illud, sicut determinatur forma. Similiter etiam cum dico hominem, vel aliquid aliud substantiale dicitur, intelligitur habens humanitatem; sed quia aliquid determinatur ad speciem per suam essentiam vel naturam, non autem per suam accidens, in hoc nomine homo determinate intelligitur id, quod est habens humanitatem magis quam in hoc nomine album intelligatur habens albedinem. & quia id, quod per nomen determinate intelligitur est proprie nominis significatum; magis hoc nomen homo significat suppositum humanitatis, quam hoc nomen album subiectum albedinis: quamuis nec hoc nomen homo significet humanitatis suppositum secundum quod est determinatum in sua singularitate; sed solum secundum quod est determinatum in natura speciei. Quia ergo suppositum humanæ naturæ, & diuinæ in Christo secundum quod accipitur in sua singularitate discretum, est vnum & idem in duabus naturis determinatis, est quidem simpliciter vnum secundum seipsum, secundum quid autem duo, inquantum, scilicet habet duas naturas.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod ad hoc quod aliquid sit aliud, non oportet quod secundum totum distinguatur: ad hoc tamen quod simpliciter sit aliud; oportet quod distinguatur secundum seipsum.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod ex hoc quod vnitas creata non est vnitas increata, non potest concludi quod Christus sit duo; sed quod subsistat in duplici unitate, sicut subsistit in duplici natura.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod si Christus esset vnum, quod est homo & non aliud quam homo, sequeretur quod esset vnum omnino, id est & secundum naturam & secundum suppositum: per hoc autem quod Christus est vnum quod est homo, & aliud quod est Deus, sequitur quod sit duo secundum naturam, non autem quod sit omnino & simpliciter duo propter unitatem suppositi.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod illud de quo plura predicatur in propositione, que est de copulato predicato, non oportet esse plura simpliciter; alioquin fortes esset plura simpliciter, si sit albus & musicus. & ideo non oportet quod si Christus est Deus & homo, quod sit duo simpliciter.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod ex diuina natura & humana non fit vnum secundum naturam; concurrent tamen in vnum suppositum, propter quod Christus est vnum.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod licet non oportet quod Christus sit duo filii, propter hoc quod alia ratione est natus a patre & alia a matre: ita et non oportet quod sit duo secundum

quod suppositum, propter diuersam rationem subsistendi, qua subsistit inquantum Deus & inquantum homo.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod maxima differentia que est inter humanam naturam & diuinam, ostendit quod non potest esse vna natura Dei & hominis: non autem ex hoc sequitur, quod non possit esse vnum suppositum vtriusque naturæ.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod nihil prohibet contrarias & impossibiles differentias inesse eidem, secundum diuersa, sicut homo secundum animam est incorruptibilis, & secundum corpus corruptibilis. & ita etiam in Christo opposita quedam conueniunt secundum humanam & diuinam naturam.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod hæc est falsa, homo est humanitas. Non enim omnino idem significatur per vtrumque, quia vt Philosopho dicit in 7. Meta. quod quid est, id est essentia vniuersalisque, est idem cum eo, quantum ad ea que sunt per se, non autem quantum ad ea, que sunt per accidens. & ideo quicquid sit illud cui potest aliquid accidere præter naturam suæ speciei, non est omnino idem cum sua essentia: homini autem multa accidunt præter essentiam speciei: vnde patet quod non est omnino idem homo, & humanitas. Nam humanitas dicitur qua aliquis est homo, & sic in sua significatione includit sola ea, que pertinent ad essentiam speciei: homo autem dicitur, qui habet humanitatem, in quo etiam multa sunt alia præter essentiam speciei.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum in Christo sit vnum tantum esse.

QVARTO queritur, vtrum in Christo sit vnum tantum esse. & videtur quod non: In Christo enim est esse diuinum & humanum, quæ non possunt esse vnum, quia esse non dicitur vniuoce de Deo & creaturis. ergo in Christo non est tantum vnum esse, sed duo.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Cuiuslibet formæ respondet suum esse. Aliud enim est esse album & aliud esse hominem: sed in Christo sunt duæ formæ, quia, cum in forma Dei esset, formæ serui accepit, vt dicitur Philip. 2. non tamē formam Dei deposuit. ergo in Christo est duplex esse.

¶ 3<sup>a</sup> Præ. Secundum Philosopho in 2. de Anima, vniuersum vniuersum est esse: sed in Christo est duplex vita, scilicet humana que fuit priuata per mortem, & diuina que per mortem priuati non potuit. ergo in Christo non est tantum vnum esse, sed duo.

SED CONTRA, Quicquid est vnum simpliciter, est vnum secundum esse: sed Christus est vnum simpliciter, vt supra habitum est. ergo in eo est vnum esse.

RESPON. Dicendum, quod huius questionis est quodammodo eadem ratio & præmissæ, quia de eodem dicitur aliquid esse vnum, & ens. Esse enim, proprie & vere dicitur de supposito subsistente. Accidens enim & formæ non subsistentes, dicuntur esse, inquantum eis aliquid subsistit, sicut albedo dicitur ens, inquantum ea est aliquid album. Considerandum est autem, quod aliquæ formæ sunt, quibus est aliquid ens non simpliciter, sed secundum quid, sicut sunt omnes formæ accidentales. Aliquæ autem formæ sunt, quibus res subsistens simpliciter habet esse, quia videlicet constitunt esse substantiale rei subsistentis. In Christo autem suppositum subsistens est persona filij Dei, que simpliciter substantificatur per naturam diuinam, non autem simpliciter substantificatur per naturam humanam.

¶ 4<sup>a</sup> Præ. Cuiuslibet formæ respondet suum esse. Aliud enim est esse album & aliud esse hominem: sed in Christo sunt duæ formæ, quia, cum in forma Dei esset, formæ serui accepit, vt dicitur Philip. 2. non tamē formam Dei deposuit. ergo in Christo est duplex esse.

¶ 5<sup>a</sup> Præ. Secundum Philosopho in 2. de Anima, vniuersum vniuersum est esse: sed in Christo est duplex vita, scilicet humana que fuit priuata per mortem, & diuina que per mortem priuati non potuit. ergo in Christo non est tantum vnum esse, sed duo.

quia persona filij Dei fuit ante humanitatem assumptam: nec in aliquo persona est augmentata, seu perfectior per naturam humanam assumptam. Substantificatur autem suppositum æternum per naturam humanam, inquantum est hic homo. & ideo sicut Christus est vnum simpliciter propter unitatem suppositi, & duo secundum quid, propter duas naturas, ita habet vnum esse simpliciter propter vnum esse æternum æterni suppositi. Est autem & aliud esse huius suppositi, non inquantum est æternum, sed inquantum est temporaliter homo factum. Quod esse, etiam non sit esse accidentale, quia homo non predicatur accidentaliter de filio Dei, vt supra habitum est, non tamen est esse principale sui suppositi, sed secundarium. Si autem in Christo essent duo supposita, tunc vtrumque suppositum haberet proprium esse sibi principale, & sic in Christo esset simpliciter duplex esse.

Ar. 1. huius quasi.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod esse humanæ naturæ non est esse diuinæ. Nec tamen simpliciter dicendum est, quod Christus sit duo secundum esse, quia non ex æquo respicit vtrumque esse suppositum æternum. & similiter etiam dicendum est ad alia.

ARTICVLVS V.

Vtrum in Christo sit vna tantum operatio.

QVINTO queritur, vtrum in Christo sit vna tantum operatio. & videtur quod sic dicitur Dion. in epist. ad Gayum monachum. Deo homine facto, noua quadam Dei & hominis operatione conuersatus est. Non autem esset noua operatio Dei & hominis, nisi esset vna & eadē operatio vtriusque. ergo in Christo est vna operatio Dei & hominis.

Incipit hæc epist. Quæris quidem, in h. illius.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Quæ concurrunt ad eandem operationem, non diuersificant operationem: sed diuinitas & humanitas in Christo concurrunt ad eandem operationem, sicut ad sanationem leprosi concurrunt diuina uirtus, & carnis tactus.

¶ 3<sup>a</sup> Præ. Actio procedit ab agente per aliquod principium actionis, sicut calefactio ab igne per calorem, ergo oportet quod multitudo & vnitas actionis consideretur uel ex parte agentis, vel ex parte principij quo agens agit: sed numerus actionum in Christo non accipitur secundum principium quo agens agit, quia sic essent multo plures actiones Christi quam duæ secundum diuersitatem potentiarum animæ. est ergo dicendum quod sit vna actio in Christo propter vnum suppositum agens.

¶ 4<sup>a</sup> Præ. Principalis agentis & organi est vna & eadē actio, sicut secare est actio carpentarij & ferræ: sed humanitas in Christo fuit organum diuinitatis in Christo, sicut dicitur Dam. in 3. li. ergo vna & eadē est actio humanitatis & diuinitatis in Christo.

Li. 3. ca. 15. a medio.

¶ 5<sup>a</sup> Præ. Suppositorum est agere. In Christo autem non est aliud suppositum, nisi suppositum æternum de quo non potest dici, quod agat uirtute naturæ humanæ, quia sic acciperet aliquid ab humana natura, & haberet esse & actualitatem per humanam naturam, quia unumquodque agit inquantum est ens actu. ergo nulla actio est in Christo, nisi que sit uirtute diuinæ naturæ. non sunt ergo duæ actiones in Christo secundum duas naturas, scilicet diuinam & humanam.

¶ 6<sup>a</sup> Præ. Suppositum coniunctius est naturæ diuinæ quam operatio: sed humana natura in Christo non habet proprium suppositum, propter unionem ad diuinam. ergo multo minus habet propriam operationem.

Qd. di. S. Tho. H. 3. rationem



rationem. Non ergo in Christo sunt duae operationes, sed una...

¶ 7 Præ. Operationes sunt coniunctæ: unde Philo. dicit in 1. de Anima...

¶ 8 Præ. Prima & præcipua operatio intellectualis naturæ est ipsum intelligere...

¶ 9 Præ. Operatio cuiuslibet rei sequitur proprietatem ipsius...

¶ 10 Præ. Omnes operationes in vno homine reducuntur ad vnum primum principium...

¶ 11 Præ. Sicut anima rationalis, & caro est vnus homo: ita Deus & homo vnus est Christus...

¶ 12 Præ. Omnis operatio procedit ab aliqua forma vel virtute: sed agens principale non dat aliquam formam...

¶ 13 Præ. Actio informat agentem: in Christo autem est tantum vnus suppositum scilicet æternum...

natura est quæ agere & pati potest, & ita actio sequitur naturam...

¶ Præ. Operatio sequitur virtutem, virtus autem est sententia...

RESPON. Dicendum, quod vnitas & pluralitas actionis potest ex duobus considerari...

¶ Præ. Operatio procedit a virtute, quæ a superiori mouetur...

¶ Præ. Sicut si vnus artifex per multa instrumenta operaretur...

¶ Præ. Actio informat agentem: in Christo autem est tantum vnus suppositum...

¶ Præ. Vnius vna est operatio: sed Christus est vnus simpliciter loquedo...

¶ Præ. Damascen. dicit in 3. lib. duas actiones dicimus in domino Iesu Christo...

¶ Præ. Sicut in Trinitate est vna natura in tribus personis...

¶ Præ. Boet. dicit in libr. de duabus naturis, quod reducuntur in aliquod primum principium alterius nature...

naturæ, alioquin sequeretur quod omnium rerum esset actio una...

AD PRIMVM ergo dicendum, quod operatio Christi secundum humanitatem dicitur Theandrica...

AD 2m dicendum, quod diuinitas & humanitas Christi concurrebant ad eandem operationem...

AD 3m dicendum, quod in Christo omnes actiones ad humanam naturam pertinentes reducuntur...

AD 4m dicendum, quod humana natura in Christo non est tale instrumentum...

AD 5m dicendum, quod suppositum est quod est ab alijs distinctum...

AD 6m dicendum, quod operatio in Christo duo intellectus creatus & increatus...

AD 7m dicendum, quod operatio in Christo est comunicatio instrumentum...

AD 8m dicendum, quod voluntas est principium connaturalis humanitati...

non in vnam naturam, & per consequens in vna actione...

AD 12m dicendum, quod agens non semper dat instrumento nouam formam...

AD 13m dicendum, quod sicut visio informat hominem mediante oculo...

AD 14m dicendum, quod Christus est vnus simpliciter propter suppositum...

AD 15m dicendum, quod operatio in Christo est comunicatio instrumentum...

AD 16m dicendum, quod operatio in Christo est comunicatio instrumentum...

AD 17m dicendum, quod operatio in Christo est comunicatio instrumentum...

AD 18m dicendum, quod operatio in Christo est comunicatio instrumentum...

AD 19m dicendum, quod operatio in Christo est comunicatio instrumentum...

AD 20m dicendum, quod operatio in Christo est comunicatio instrumentum...

Li. 3. c. 3. no multum te mouet a fin.

In symb. qd i ecclesia canitur. Qui eumque.

Li. 3. c. 1. a medio.

Art. 3. huius quæst.

Actioe 2. a med. & seq. tom. 2.

Cap. 14. & 15.

Non multum præcua princip. lib.

3. p. que. art. 1. D. 17.

3. p. que. art. 1. D. 17.

3. p. que. art. 1. D. 17.

Li. 2. Ethic. c. 1. in prin. tom. 4. Vt patet. par. qu. p. art. 1. d. 17.

1. 2. q. 55. art. 1. Li. 1. retracta. c. 9. a med. tom. 1.

Li. 2. c. 18. & 19. to. 1.

QUESTIO I.

De virtutibus in communi.

In tredecim articulos diuisa.

- ¶ Primo Enim queritur, vtrum virtutes sint habitus. ¶ Secundo, Vtrum definitio virtutis, quam August. ponit, sit conueniens. ¶ Tertio, Vtrum potentia anime possit esse virtutis subiectum. ¶ Quarto, Vtrum irascibilis & concupiscibilis possint esse subiectum uirtutis. ¶ Quinto, Vtrum uoluntas sit subiectum uirtutis. ¶ Sexto, Vtrum in intellectu practico sit uirtus sicut in subiecto. ¶ Septimo, Vtrum in intellectu speculatio sit uirtus. ¶ Octauo, Vtrum uirtutes infint nobis a natura. ¶ Nono, Vtrum uirtutes acquirantur ex actibus. ¶ Decimo, Vtrum sint aliquæ uirtutes homini ex infusione. ¶ Vndecimo, Vtrum uirtus infusa augeatur. ¶ Duodecimo, De distinctione uirtutum. ¶ Tertiodecimo, Vtrum uirtus sit in medio.

Vtrum uirtutes sint habitus.

ARTICVLVS PRIMVS.

QUESTIO est de uirtutibus in communi. Et primo queritur, utrum uirtutes sint habitus. Eruidetur quod non: sed magis actus. Aug. enim dicit in lib. Retracta. quod bonus usus libe. arb. est uirtus: sed usus liber. arbitr. est actus, ergo uirtus est actus. ¶ 2 Præ. Premium nõ debetur alicui, nisi ratioe actus: debetur autem omni habenti uirtutem, quod quicquid in charitate decedit, ad beatitudinem perueniet. ergo uirtus est meritum. Meritum autem est actus. ergo uirtus est actus. ¶ 3 Præ. Quanto aliquid est in nobis Deo similis, tanto est melius: sed maxime Deo simillimus secundum quod sumus in actu, qui est actus purus. ergo actus est optimum eorum quæ sunt in nobis: sed uirtutes sunt maxima bona quæ sunt in nobis, ut Aug. dicit in lib. de libe. arb. ergo uirtutes sunt actus. ¶ 4 Præ. Perfectio uis respondet perfectioni patrie. Qd. dif. S. Tho. HH 4 sed

sed perfectio patriæ est actus, scilicet felicitas, quæ in actu consistit secundum Philosophum, ergo & perfectio viæ, scilicet virtus actus est.

¶ 5 Præ. Contraria sunt quæ in eodem genere ponuntur, & mutuo se expellant: sed actus peccati expellit virtutem ratione oppositionis quam habet ad ipsam, ergo virtus est in genere actus.

Com. 116. tom. 2.

¶ 6 Præ. Philosophus dicit in 1. celi & mundi, quod virtus est ultimum de potentia; ultimum potentie est actus, ergo virtus est actus.

¶ 7 Præ. Pars rationalis est nobilior & perfectior quàm pars sensitiva: sed vis sensitiva habet suam operationem nullo habitu vel qualitate mediante, ergo nec in parte intellectiva oportet ponere habitus, quibus mediatis pars intellectiva perfectam operationem habeat.

ex. 17. & 18. m. 2.

¶ 8 Præ. Philosophus dicit in 7. Physic, quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Optimum autem est actus. Dispositio autem est eiusdem generis cum eo ad quod disponit, ergo virtus est actus.

Ca. 15. to. 1. Et de civitate dei. Lib. 19. cap. 13. parum a principio.

¶ 9 Præ. Augustinus dicit in libro de moribus Ecclesiæ, quod virtus est ordo amoris; ordo autem, ut ipse dicit in 19. di. est parium dispariumque sua cuique tribuens loca dispositio, virtus ergo est dispositio. Non ergo habitus. Dispositio autem est eiusdem generis cum eo ad quod disponit, ergo virtus est actus.

¶ 10 Præ. Habitus est qualitas de difficili mobilis; sed virtus est facile mobilis, quia per unum actum peccati mortalis amittitur, ergo virtus non est habitus.

¶ 11 Præ. Si habitibus aliquibus indigemus, qui sunt virtutes, aut indigemus ad operationes naturales, aut meritórias, quæ sunt quasi supernaturales: non autem ad naturales, quia qualibet natura etiam sensibilis & insensibilis potest suam operationem perficere absque habitu; multo fortius hoc poterit rationalis natura. Similiter nec ad operationes meritórias, quia has Deus in nobis operatur, Philip. 2. Qui operatur in nobis velle & perficere &c. ergo nullo modo virtutes sunt habitus.

¶ 12 Præ. Omne agens secundum formam semper agit secundum exigentiam illius formæ, sicut calidum agit semper calefaciendo. Si ergo in mente sit aliqua habitualis forma, quæ virtus dicatur, oportebit quod habens virtutem, secundum virtutem operetur, quod est falsum: quia sic quilibet habens virtutem esset confirmatus, ergo virtutes non sunt habitus.

¶ 13 Præ. Habitus ad hoc insunt potentijs, ut tribuant eis facilitatem operandi: sed ad actus virtutum non indigemus aliquo facilitatem faciente, ut videtur. Consistunt enim principaliter in electione & voluntate. Nihil autem est facilius eo, quod est in voluntate constitutum, ergo virtutes non sunt habitus.

¶ 14 Præ. Effectus non potest esse nobilior, quàm sua causa: sed si virtus est habitus, erit causa actus, qui est habitu nobilior. ergo non videtur conveniens, quod virtus sit habitus.

¶ 15 Præ. Medium & extrema sunt unius generis: sed virtus moralis est medium inter passiones, passiones autem sunt de genere actuum, ergo &c.

Aug. Referatur lib. 2. sent. dist. 18. in prin.

¶ 16 Præ. Philosophus dicit in 2. Ethic, quod virtus est habitus electivus in mente consistens.

Ca. 6. 2. m. 2. dio.

¶ 17 Præ. Virtutes sunt in dormientibus, quia non amittuntur nisi per peccatum mortale: non sunt autem in eis actus virtutum, quia non habent usum liberi arbitrii, ergo virtutes non sunt actus.

De ver. qu. 24. art. 3.

RESPON. Dicendum, quod virtus secundum sui nominis rationem potentiam complementum designat, vnde

de & vis dicitur secundum quod res aliqua per potestatem completam quam habet, potest sequi suum imperum, vel motum; virtus enim secundum suum nomen potestatis perfectionem demonstrat: vnde Philosophus dicit in 1. Cel. & mun. quod virtus est ultimum in re de potentia. Quia vero potentia ad actum dicitur, complementum potentie attenditur penes hoc, quod completam operationem suscipit. Quia vero operatio est finis operationis, cum omnis res secundum Philosophum in 1. Celi. & mun. sit propter suam operationem, sicut propter finem proximum: unumquodque est bonum, secundum quod habet completum ordinem ad suum finem. Inde est, quod virtus bonum facit habentem, & opus eius reddit bonum ut dicitur in 5. Ethic. & per hunc etiam modum patet, quod est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur 7. Metaph. & hæc omnia conveniunt virtuti cuiuscumque rei, Nam virtus equi est, quæ facit ipsum bonum & opus ipsius: similiter virtus lapidis, vel hominis, vel cuiuscumque alterius. Secundum autem diversam conditionem potentiarum, diversus est modus complexionis ipsius. Est enim aliqua potentia tantum agens, aliqua tantum acta vel mota: alia vero agens & acta. Potentia igitur, quæ est tantum agens, non indiget ad hoc, quod sit principium actus aliquo inducto: vnde virtus talis potentie nihil est aliud, quàm ipsa potentia. Talis autem potentia est divina, intellectus agens, & potentie naturales, vnde harum potentiarum virtutes non sunt alij qui habitus: sed ipsæ potentie in seipsis completæ. Illæ vero potentie sunt tantum actæ, quæ non agunt, nisi ab alijs motis: nec est in eis agere vel non agere, sed secundum imperium virtutis moventis agunt. & tales sunt vires sensitivæ secundum se consideratæ, vnde in 8. Ethic. dicitur, quod sensus nullius actus est principium. Et hæc potentie perficiuntur ad suos actus per aliquid superinductum: quod tamen non inest eis, sicut aliqua forma manens in subiecto, sed solum per modum passionis, sicut species in pupilla, vnde nec harum potentiarum virtutes sunt habitus: sed magis ipsæ potentie, secundum quod sunt actu passæ a suis actibus. Potentie vero illæ sunt agentes & actæ, quæ ita moventur a suis actibus, quod tamen per eas non determinantur ad unum: sed in eis est agere vel non agere, sicut vires aliquo modo rationales. & hæc potentie complentur ad agendum per aliquid superinductum, quod non est in eis per modum passionis tantum: sed per modum forme quietis, & manentis in subiecto: ita tamen quod per eas non de necessitate potentia ad unum cogatur, quia sic potentia non esset domina sui actus, harum potentiarum virtutes non sunt ipsæ potentie neque passiones, sicut est in sensitivis potentijs, neque qualitates de necessitate agentes, sicut sunt qualitates rerum naturalium: sed sunt habitus secundum quos potest quis agere cum vult, ut dicitur Commentator in 3. de Anima. Et Augustinus in libro de bono conjugali dicit, quod habitus est, quo quis agit, cum tempus affuerit. Sic ergo patet, quod virtutes sunt habitus, & qualiter habitus differat a secunda & tertia specie qualitatis: qualiter autem a quarta differant in promptu est. Nam figura non dicit ordinem ad actum quantum in se est. Ex his etiam potest patere, quod habitibus virtutum ad tria indigemus. Primo ut sit in forma in sua operatione. Ea enim quæ ex sola operatione dependent facile immutantur, nisi secundum aliquam inclinationem habitualem fuerint stabilita. Secundo ut operatio perfecta in promptu habeatur. Nisi enim potentia rationalis per habitum aliquo modo inclinetur ad unum, operabitur semper, cum necesse fuerit,

Com. 116. tom. 2. Li. 2. c. 17.

Li. 1. c. 17. tom. 4.

Li. 2. Ethic. c. 6. in prin. Li. 7. Phil. tex. 17. tom. 4.

Li. 1. Ethic. c. 8. in prin. tom. 4.

Ca. 7. 2. m. 2. tom. 5.

2. 2. qu. 1. ar. 1. & 2. sed. dist. 14. art. 1. Cap. 21. in prin. tom. 4.

Dist. 17.

fuerit operari, præcedere inquisitionem de operatione: sicut patet de eo, qui vult considerare nondum habens scientiam habitum, & qui vult secundum virtutem agere habitu virtutis carere. Vnde Philosophus dicit in 3. Ethic. quod repentina sunt ab habitu. Tertio ut delectabiliter perfecta operatio compleatur, quod quidem fit per habitum. Qui cum sit per modum cuiusdam naturæ, operationem sibi propriam quasi naturaliter redit, & per consequens delectabilem. Nam convenientia est delectationis causa. Vnde Philosophus in 2. Ethic. ponit signum habitus, delectationem in opere existentem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut potestas ita & virtus accipitur dupliciter. Vno modo, materialiter, prout dicimus id, quod possumus, esse nostram potentiam, & sic Augustinus bonum usum liberi arbitrii dicit esse virtutem. Alio modo, essentialiter, & sic neque potentia, neque virtus est actus.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod mereri dupliciter accipitur. Vno modo proprie, & sic nihil aliud est, quàm facere aliquam actionem, vnde aliquis sibi iuste acquirit mercedem. Alio modo improprie, & sic qualibet conditio quæ facit hominem aliquo modo dignum meritum dicitur, ut si dicamus quod species Priami meruit imperium, quia digna imperio fuit. primum ergo cum merito debeat, debetur quodammodo & qualitati habituali, per quam aliquis redditur idoneus ad præmium, & sic debetur paruulis baptizatis: & iterum debetur merito actuali, & sic non debetur virtuti: sed actui virtutis. Et tamen etiam paruulis quodammodo redditur ratione meriti actualis, in quantum ex merito Christi sacramentum efficaciam habet, quo regenerantur ad vitam.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod Augustinus dicit, virtutes esse maxima bona, non simpliciter, sed in genere: sicut & ignis dicitur subtilissimum corporum, vnde non sequitur quod nihil sit in nobis ipsis virtutibus melius: sed quod sine de numero eorum, quæ sunt maxima bona secundum se sunt.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod sicut in vita est perfectio habitualis, quæ est virtus, & perfectio actualis quæ est virtutis actus, ita et in ipsa patria felicitas est perfectio actualis, procedens ex aliquo habitu consumato, vnde etiam Philosophus in 1. Ethic. dicit, quod felicitas est operatio secundum virtutem perfectam.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod actus vitiosus directe tollit actum virtutis per modum contrarietatis, ipsum vero virtutis habitum tollit per accidens, in quantum separatur a causa virtutis infusæ. Ita Deo, vnde Isa. 34. Peccata vestra diuiserunt inter vos & Deum vestrum. & propter hoc virtutes acquisite, per unum actum vitiosum non tolluntur.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod illa definitio Philosophi potest dupliciter intelligi. Vno modo materialiter, ut per virtutem intelligamus id in quod virtus potest, quod est ultimum inter ea, in quæ potentia potest: sicut virtus eius qui potest ferre centum libras est in eo in quantum potest ferre centum libras, non in quantum ferre potest sexaginta. Alio modo, potest intelligi essentialiter. Et sic virtus dicitur ultimum potentie, quia designat potentie complementum: siue id per quod potentia completur, sit aliud a potentia, siue non.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod non est similis ratio de potentijs sensitivis & rationabilibus, ut dictum est.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod dispositio ad aliquid dicitur id, per quod aliquid mouetur in illud consequendum. Motus autem habet quandoque terminum in eodem genere, sicut motus alterationis est qualitas, vnde di-

positio ad hunc terminum semper est eiusdem generis cum termino. Quandoque vero habet terminum alterius generis, sicut alterationis terminus est forma substantialis. & sic dispositio non est semper eiusdem generis cum eo ad quod disponit, sicut calor est dispositio ad formam substantialem ignis.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod dispositio dicitur tribus modis. Vno modo, per quam materia disponitur ad formam receptionem, sicut calor est dispositio ad formam ignis. Alio modo, per quam aliquod agens disponitur ad agendum, sicut velocitas est dispositio ad cursum. Tertio modo dispositio dicitur ipsa ordinatio aliorum ad invicem. & hoc modo dispositio ab Augustino sumitur. Dispositio vero contra habitum diuiditur primo modo. Ipsa vero virtus, dispositio est secundo modo.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod nulla res est adeo stabilis, quæ non statim ex se deficiat sua causa deficiente, vnde non est mirum, si deficiente coniunctione ad Deum per peccatum mortale deficiat virtus infusa. Nec hoc repugnat suæ immobilitati, quæ intelligi non potest, nisi sua causa manente.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod ad utrasque operationes habitu indigemus, ad naturales quidem tribus rationibus superioribus positis: ad meritórias autem infusæ, ut naturalis potentia eleuetur ad id, quod est supra naturam ex habitu infuso. Nec hoc remouetur ex hoc, quod Deus in nobis operatur, quia ita agit in nobis, quod & nos agimus. vnde habitu indigemus, quo sufficienter agere possimus.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod omnis forma recipitur in suo supposito secundum modum recipientis: proprietates autem rationalis potentie est ut in opposita possit, & ut sit domina sui actus, vnde numquam per formam habitualement receptam cogitur potentia rationalis ad similitudinem agendum: sed potest agere vel non agere.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod illa quæ in sola electione consistunt facile est, quod qualitercumque sunt: sed quod debito modo fiant, scilicet expedite, firmiter & delectabiliter, hoc non est facile. vnde ad hoc habitibus virtutum indigemus.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod omnes motus animalium vel hominum qui de nouo incipiunt, sunt ab aliquo mouente moto, & dependent ab aliquo priori actu existente. & sic habitus de se actum non elicit, nisi ab aliquo agente excitatus.

AD 15<sup>m</sup> dicendum, quod virtus est medium inter passiones, non quasi aliqua passio media: sed actio, quæ in passionibus medium constituit.

ARTICVLVS II.

Vtrum definitio virtutis, quam Augustinus ponit sit conueniens.

SECVNDO queritur, vtrum definitio virtutis quæ Augustinus ponit, sit conueniens, scilicet virtus est bona qualitas mentis, qua recte viuatur, qua nemo male vitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. & videtur quod sit inconueniens. Virtus enim est bonitas quadam. Si ergo ipsa est bona, aut ergo sua bonitate, aut alia, si alia, procedetur in infinitum: si seipsa, ergo virtus est bonitas prima, quia sola bonitas prima est bona per seipsam.

1. par. q. 55. art. 4. 7. sent. dist. 18. in prin. referretur ex August.

¶ 2 Præ. Illud quod est commune omni enti, non debet poni in definitione alicuius: sed bonum quod conuertitur cum ente, est commune omni enti. ergo non debet poni in definitione virtutis.

¶ 3 Præ.





mens potentiam animæ, & non essentiam, unde comprehendit mens illas potentias quæ in suis actibus a materia & a conditionibus materiæ recedunt. In mente autem sunt intelligentia, voluntas, & memoria, nõ sicut accidentia in subiecto, sed sicut partes in toto.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod duplex est rectitudo: quia quædam est specialis, quæ constituitur solum circa res exteriores, quæ in usum hominis veniunt, quæ sunt propria materia iustitiæ, & talis rectitudo est propria iustitiæ, nec ponitur in definitione virtutis. Quædam vero est rectitudo generalis, quæ importat ordinem ad finem debitum, & ad legem diuinam, quæ est regula voluntatis humanæ, & talis est communis omni virtuti, & in definitione virtutis ponitur.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod viuere dupliciter sumitur. Vno modo, pro esse viuentis, & sic pertinet ad essentiam animæ, quæ est viuentibus essendi principium, vnde Phil. in 2. de Anima dicit, quod Viuere viuentibus est esse, vnde hoc modo sumptum non ponitur in definitione virtutis. Alio modo, capitur pro operatione viuentis, secundum quod intelligere & sentire est quoddam viuere, vnde operatio quæ est homini maxime delectabilis, & circa quam præcipue versatur, dicitur vita ipsius: vnde Philo. in 1. Meta. dicit, quod hominum genus arte & rationibus viuunt. Operatur, & hoc modo viuere ponitur in definitione virtutis, quia virtute homo recte viuunt, in quantum per eam ipse recte operatur.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod male uti virtute, potest intelligi dupliciter. Vno modo, sicut obiecto, & sic aliquis potest male uti virtute, puta, cum male sentit de virtute, vel cum odit eam, vel superbit de ea. Alio modo, tamquam principio elicitiuo mali vsus, ita quod sit malus actus elicitus a virtute, & hoc modo nullus potest male uti virtute. Est enim virtus habitus semper inclinans ad bonum, quia omnis virtus facit facultatem bene operandi, & quædam ulterius cum facultate bene operandi faciunt etiam usum bonum, in quantum faciunt ut quis recte facultate utatur, cuiusmodi sunt virtutes, quæ respiciunt potentiam appetitiuam, sicut iustitia non solum facit quod homo sit promptus uoluntatis ad iusta operanda, sed etiam facit ut iuste opereat.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod solum maxima bona sunt quibus nullus male utitur tamquam obiectis, cum talia sint propter se appetibilia, & a nullo possint odiri: uirtutibus autem quæ non sunt maxima bona, potest quis male uti tamquam obiecto, ut supra dictum est: sed non potest eis male uti tamquam principio elicitiuo. Non autem oportet, quod illud quo quis non potest male uti tamquam principio elicitiuo mali vsus, sit maximum bonum. Potest etiam dici secundum Aug. ibidem, quod uirtus inter maxima bona computatur, in quantum per eam homo ad summum bonum ordinatur, quod est Deus, & propter hoc nullus uirtute male utitur.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod sicut uirtutes acquiruntur augentur & nutriuntur ex actibus per quos causantur, ita uirtutes infusæ augentur per actionem Dei a quo causantur. Actus autem nostri comparantur ad augmentum charitatis & uirtutum infusarum, ut disponentes: sicut ad charitatem a principio obtinendam homo faciens quod in se est, præparat & disponit se ut a Deo recipiat charitatem: ulterius autem actus nostri possunt esse meritorij respectu augmenti charitatis, quia præsupponunt charitatem quæ est principium merendi. Sed nullus potest mereri, quod principio obtineat charitatem, quia meritum sine charitate esse non potest.

Ex quibus patet, quod charitas & aliæ uirtutes infusæ non augentur actu ex actibus, sed tantum dispositiue & meritorie, actiue autem augentur per actionem Dei, qui charitatem quæ prius infudit, perficit & cõseruat.

Ad 19<sup>m</sup> dicendum est, quod prohibens uirtutem est peccatum, liberum autem arbitrium sine actione Dei nõ est per se sufficiens ad remouendum peccatum, quia solus Deus est, qui effectiue delet iniquitates & dimittit peccata. Quamcumque etiam dispositionem uel præparationem seu conatum liberi arbitrij præcedentem charitatem, præuenit Spiritus sanctus mouens mentem hominis, uel plus uel minus secundum suam uoluntatem. Remissio enim peccati non fit sine gratia. Vnde ad Rom. 3. Iustificari gratis per gratiam ipsius.

Ad 20<sup>m</sup> dicendum est, quod uirtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus. & sic Deus non iustificat nos sine nobis consentientibus, quia per motum liberi arbitrij dum iustificamur, Dei iustitiæ cõsentimus. Ille tamen motus non est causa gratiæ formaliter iustificantis, sed eius effectus: unde tota operatio pertinet ad gratiam, & ad Deum, qui iustificando effectiue infundit gratiam. Illa uero quæ per nos aguntur, quorũ nos sumus causa, ipse Deus causat in nobis nõ sine nobis agentibus. Ipse enim operatur in omni uoluntate & in omni natura.

Ad 21<sup>m</sup> dicendum, quod definitio uirtutis bene intellecta non conuenit gratiæ. Nam gratia ad primam speciem qualitatis reducitur: nec tamen est habitus sicut uirtus, quia non immediate ordinatur ad operationem, sed est uelut habitudo quædam, quæ dat quoddam esse spirituale & diuinum ipsi animæ, & præsupponitur uirtutibus infusis sicut earum principium & radix, & se habet ad essentiam animæ, sicut sanitas ad corpus, & ideo dicit Chrysostomus, quod gratia est sanitas mentis, nec computatur inter scientias, nec inter uirtutes, nec inter alias qualitates, quas Philosophi enumerauerunt, quia non cognouerunt nisi illa accidentia animæ, quæ ordinantur ad actus naturæ humanæ proportionatos. uirtus ergo essentialiter est habitus: gratia uero non est habitus, sed est quædam supernaturalis participatio diuinæ naturæ, secundum quam, diuinæ efficimur consortes naturæ, ut dicitur 1. Pet. 2. f. m. cuius acceptionem dicimur regenerari in filios Dei. unde sicut lumen naturale rationis est radix & principium uirtutis acquirite, ita ipsum lumen gratiæ, quod est participatio diuinæ naturæ in ipsa essentia animæ per modum cuiusdam habitus existens, est principium & radix uirtutis infusæ. Item, uirtus est bona qualitas quæ bonum facit habentem. hæc enim bonitas quam uirtus confert habenti est bonitas perfectionis in cõparatione ad operationem, cuius est immediatũ principium: sed bonitas quam gratia cõfert animæ est bonitas perfectionis in cõparatione, non ad operationem immediate, sed ad quoddam spirituale & diuinum esse, f. m. quod quodammodo gratiã habentes Deiformes cõstituuntur, pp. quod sicut filij, Deo grati dicuntur. unde bonũ positũ in definitione uirtutis dicitur f. m. cõuenientia ad aliquam naturã præexistentem, essentialẽ uel participatã, tale autem bonũ nõ attribuitur gratiæ, nisi sicut radici & principio talis bonitatis in homine. Mens etiam in definitione uirtutis posita dicit potentiam animæ, quæ est subiectum uirtutis, potentia autem in definitione gratiæ importat essentiam animæ, quæ est ipsius gratiæ subiectum. Item uiuere positum in definitione uirtutis importat operationem, cuius ipsa uirtus est immediatũ principium.

cipium: viuere autem secundum quod attribuitur gratiæ importat quoddam esse diuinum: cuius est immediatum principium, & non dicit operationem ad quam non ordinatur nisi mediante uirtute. Item, uirtus dicitur dispositio perfecti ad optimum, in quantum perfecti potestatem in ordine ad operationem, per quam res sua sine consequitur. Sic autem gratia non est dispositio perfecti ad optimum, quia non primo perficit potentiam, sed essentiam: tum, quia non respicit operationem sicut effectum proximum, sed potius esse quoddam diuinum, quod animæ cõfert. Ex quibus patet quod definitio uirtutis gratiæ non conuenit. Et sic est finis additionis ut supra.

ARTICVLVS. III.

Utrum potentia animæ possit esse uirtutis subiectum.

TERTIO queritur, utrum potentia animæ possit esse uirtutis subiectum. Et videtur quod nõ: quia secundum Aug. uirtus est qua recte uiuunt. Viuere autem nõ est secundum potentiam animæ: sed f. m. essentia: ergo potentia animæ nõ est uirtutis subiectum. ¶ 2. Præter. Nobilior est esse gratiæ quam naturæ. esse autem naturæ est per essentiam animæ, quæ est nobilior suis potentijs, utpote earum principium, ergo esse gratiæ quod est per uirtutes non est per potentias. Et sic potentia non est uirtutis subiectum.

¶ 3. Præter. Accidens subiectum esse non potest: sed potentia animæ est de genere accidentium. potentia enim & impotentia naturalis pertinent ad secundam speciem qualitatis. ergo potentia animæ nõ potest esse uirtutis subiectum.

¶ 4. Præter. Si aliqua potentia animæ est uirtutis subiectum & quælibet, cum quælibet potentia animæ uirtus impugnetur, contra quæ uirtutes ordinantur: sed nõ quælibet potentia animæ potest esse uirtutis subiectum, ut post patebit. ergo uirtutis subiectum potentia esse nõ potest.

¶ 5. Præter. Principia actiua in naturis aliorum agentium subiecta non sunt, ut calor & frigus: sed potentia animæ sunt quædam actiua principia. sunt enim principia operationum animæ, ergo aliorum accidentium subiecta esse non possunt.

¶ 6. Præter. Anima subiectum est potentia. Si ergo potentia subiectum est alterius accidentis, pari ratione illud accidens erit subiectum alterius accidentis: & ita ibitur in infinitum, quod est inconueniens. Non ergo potentia animæ est subiectum uirtutis.

¶ 7. Præter. In lib. 1. Post. dicitur quod qualitatis nõ est qualitas: sed potentia animæ quædam qualitas est in secunda specie qualitatis: uirtus autem in prima specie qualitatis est. ergo potentia animæ nõ potest esse subiectum uirtutis.

SED CONTRA, Cuius est actio, eius est principium actionis: sed actiones uirtutum sunt potentiarum animæ, ergo & ipse uirtutes.

¶ 2. Præter. Philo. dicit in 1. Ethi. quod uirtutes intelligibiles sunt racionales per essentiam, uirtutes autem morales sunt racionales per participationem: sed rationale per essentiam & per participationem nominat quassã animæ potentias. ergo potentie animæ sunt subiecta uirtutum.

RESPON. Dicendum, quod subiectum tripliciter cõparatur ad accidens, uno modo sicut præbens ei sustentamentum. Nam accidens per se non subsistit, fulcitur uero per subiectum. Alio modo, sicut potentia ad actum: Nam subiectum accidenti subiicitur, sicut quædam potentia actui, vnde & accidens forma dicitur. Tertio modo, sicut causa ad effectum. Nam principia subiecti sunt principia per se accidentis. Quantum igitur ad pri-

um, unum accidens alterius subiectum esse non potest. Nam cum nullum accidens per se subsistat, nõ potest alteri sustentamentum præbere, nisi fortasse dicatur quod in quantum est a subiecto sustentatum, aliud accidens sustentat: sed quantum ad alia duo unum accidens se habet ad aliud per modum subiecti. Nam unum accidens est in potentia ad alterum, sicut diaphanum ad lucem, & superficies ad colorem. Vnum etiam accidens potest esse causa alterius, ut humor saporis, & per hunc modum dicitur unum accidens alterius accidentis esse subiectum, non quod unum accidens possit alteri accidenti sustentamentum præbere: sed quia subiectum est receptiuum unius accidentis altero mediante, & per hunc modum dicitur potentia animæ esse habitus subiectum. Nam habitus ad potentiam animæ comparatur, ut actus ad potentiam, cum potentia sit indeterminata quantum est de se, & per habitum determinetur ad hoc uel illud. Ex principijs etiam potentiarum habitus acquiriti causantur. Sic ergo dicendum est potentias esse uirtutum subiecta: quia uirtus animæ inest, potentia mediante.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod uiuere in definitione uirtutis positum ad actionem pertinet, ut supra dictum est.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod esse spirituale non per uirtutes est: sed per gratiam. Nam gratia est principium spiritualiter essendi, uirtus uero spiritualiter operandi.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod potentia non est per se subiectum: sed in quantum est per animam sustentata.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod nunc loquimur de uirtutibus humanis: & ideo illæ potentiæ quæ nullo modo possunt esse humane, ad quas nullo modo se ex extendit imperium rationis, sicut sunt uires anime uegetabilis, nõ possunt esse subiecta uirtutum. Omnis autem impugnatio quæ ex his uiribus prouenit, fit mediante appetitu sensitiuo, ad quem pertingit imperium rationis, ut possit dici humanus, & uirtutis humane subiectum.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod inter potentias animæ nõ sunt actiue nisi intellectus agens, & uires anime uegetabilis, quæ non sunt aliquorum habituum subiecta. Aliæ autem potentie animæ sunt passiuæ: principia tamen actionum animæ existentes, secundum quod sunt uires a suis actiuis.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod non oportet in infinitum abire: quia peruenietur ad aliquod accidens, quod nõ est in potentia respectu alterius accidentis.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod qualitatis non dicitur esse qualitas, ita quod per se sit qualitas qualitatis subiectum, quod in proposito non accidit, ut supra dictum est.

ARTICVLVS. IIII.

Utrum irascibilis & concupiscibilis possint esse subiectum uirtutis.

QUARTO queritur, utrum irascibilis & concupiscibilis possint esse subiectum uirtutis, & uidetur quod non, quia cõtraria nata sunt fieri circa idem: uirtuti autem contrarium est peccatum mortale, quod non potest esse in sensualitate, cuius partes sunt irascibilis & concupiscibilis. ergo irascibilis & concupiscibilis subiectum uirtutis esse non possunt.

¶ 2. Præter. Eiusdem potentie sunt habitus & actus: sed principalis actus uirtutis est electio secundum Philo. in lib. Ethicor. quæ non potest esse actus irascibilis & concupiscibilis. ergo nec habitus uirtutum possunt esse in irascibili & concupiscibili.

¶ 3. Præter.

Cõ. 97. to. 2

In solutio præced.

Hoc est epistolæ Epistolæ moræ 1. c. 4.

In prædic. qualitatis.

Carlo, 5.

1. p. 56.

Ar. præced.

D. 1078.

In corp. ar.

1. p. 9. 56. art. 4.

Li. 8. Ethic. c. 1. in fine tom. 5.



¶ 3 Præ. Nullū corruptibile est subiectū perpetui, vnde Aug. probat animam esse perpetuā, quia est subiectum veritatis quæ est perpetua. Sed irascibilis & concupiscibilis, sicut & cæteræ potentia sensitivæ non remanent post corpus, vt quibusdam videtur, virtutes autem manent. Nam iustitia est perpetua & immortalis, vt dicitur Sapient. 1. quod pari ratione de omnibus dici potest. ergo irascibilis & concupiscibilis virtutū subiectum esse non possunt.

¶ 4 Præ. Irascibilis & concupiscibilis habent organū corporale. Si ergo virtutes sunt in irascibili & concupiscibili sunt in organo corporali. ergo possunt apprehendi per imaginationem vel phantasiam. Et sic non sunt sola mēte perceptibiles, vt Aug. dicit de iustitia, quod est rectitudo sola mente perceptibilis. Sed dicendū, qd irascibilis & concupiscibilis possunt esse subiectum virtutis, in quantum participant aliquantulum ratione.

¶ 5 Sed contra Irascibilis & concupiscibilis dicuntur ratione participare, in quantum a ratione ordinantur: sed ordo rōnis nō potest virtuti sustentamētū p̄bere, cū nō sit qd subsistēs. ergo nec in quantum rōne participat, p̄nt irascibilis & concupiscibilis, esse virtutis subiectum.

¶ 6 Præ. Sicuti irascibilis & concupiscibilis, quæ pertinent ad sensibilem appetitum, subseruiūt rationi, ita & potentia apprehensivæ & sensitivæ: sed in nulla apprehensivæ potentiarum sensitivarum potest esse virtus. ergo nec in irascibili & concupiscibili.

¶ 7 Præ. Si ordo rationis participari potest in irascibili & concupiscibili, poterit minui rebellio sensualitatis, quæ has duas vires continet, ad rationem sed rebellio prædicta non est infinita, cum sensualitas sit virtus finita, & virtutis finitæ non possit esse actio infinita. ergo poterit totaliter tolli prædicta rebellio. Omne enim finitum consumitur multotiens ablato quodam, vt patet per Philo. in 1. Physic. & sic sensualitas in hac vita posset totaliter curari, quod est impossibile. Sed dicendum, quod Deus, qui virtutem in fundit, posset totaliter prædictam rebellionem auferre, sed ex parte nostra est quod nō totaliter auferatur.

¶ 8 Sed contra. Homo est id, quod est, in quantum est rationalis, cum ex hoc speciem fortitur. Quanto igitur id, quod est in homine magis rationi subijcitur, tanto magis competet humanæ naturæ. Maxime autē subijcerentur inferiores vires animæ rationi si prædicta rebellio totaliter tolleretur. ergo hoc esset competens maxime humanæ naturæ. & ita ex parte nostra, nō est impedimentū quin prædicta rebellio totaliter tollat.

¶ 9 Præ. Ad rationem virtutis non sufficit qd peccatū vitetur, p̄fectio. n. iustitiæ in hoc consistit qd in Pla. 3. dicitur. Declina a malo, & fac bonum: sed ad irascibile p̄tinet detestari malū, vt dicitur in li. de Spiritu & anima. ergo in irascibili ad minus, non potest esse virtus.

¶ 10 Præ. In eodem lib. dicitur, qd in ratione est desiderium virtutum, in irascibili odium vitiorum: sed in eodem est desiderium virtutis & virtus, cum quilibet res suam perfectionem desideret. ergo omnis virtus est in ratione, & non in irascibili & concupiscibili.

¶ 11 Præ. In nulla potentia potest esse habitus quæ agit tantum, & non agit, qd habitus est id, quo quis agit, cum voluerit, vt dicitur Commen. in 3. de anima: sed irascibilis & concupiscibilis non agunt, sed aguntur, quia vt dicitur in 6. Ethic. sensus nullius actus dominus est. ergo non potest esse habitus virtutis, in irascibili & concupiscibili.

¶ 12 Præ. Propriū subiectū parificatur proprie passioni, virtus autem parificatur rōni, nō aut irascibili & concu-

piscibili, quæ sunt nobis & brutis cōes, virtus ergo est in hominibus tantū, sicut & rō. ergo omnis virtus est in ratione: non autem in irascibili & concupiscibili.

¶ 13 Præ. Roma. 7. dicit gl. Bona est lex quæ dum concupiscitiam prohibet, omne malum prohibet. Omnia ergo vitia ad concupiscibile pertinent, cuius est concupiscitiam: sed in eodem sunt virtutes & vitia. ergo virtutes nō sunt in irascibili, sed in concupiscibili ad minus. Sed contra, est quod Philo. dicit de temperantia & fortitudine, qd sunt irrationabilium partium, partes aut irrationabiles. i. sensibilis appetitus, sunt irascibilis & concupiscibilis, vt habetur in 3. de anima. ergo in irascibili & concupiscibili possunt esse virtutes.

¶ 2 Præ. Peccatū veniale est dispositio ad mortale, p̄fectio autem & dispositio sunt in eodem. Cum igitur veniale peccatum sit in irascibili & concupiscibili, prius. n. motus est actus sensualitatis vt ponitur in gl. ad Rom. 7. ergo & mortale peccatum ibi esse poterit. & sic etiam virtus quæ est peccatum mortali contraria.

¶ 3 Præ. Medium & extrema sunt in eodem: sed virtus aliqua est medium inter contrarias passiones, sicut fortitudo inter timorem & audaciam, & temperantia inter superfluum & diminutum in concupiscitiam. Cū igitur huiusmodi passiones sint in irascibili & concupiscibili, videtur etiam quod in eisdem sit virtus.

RESPON. Dicendū, qd circa quæstionē istam partim ab oib⁹ cōuenit, & partim optiones sibi inuicē repugnat. Ab oib⁹. n. cōcedit aliquas virtutes in irascibili & concupiscibili esse, sicut temperantiam in concupiscibili, & fortitudinem in irascibili: sed in hoc est differentia. Quidam. n. distinguunt duplicē irascibile & concupiscibile esse in superiori parte anime, & iterū in inferiori. Dicunt. n. quod irascibilis & concupiscibilis, quæ sunt in superiori parte anime, cū ad naturā rationalem pertineant, possunt esse subiectum virtutis: non autem illæ, quæ sunt in inferiori parte, ad naturam sensualem, & brutalem pertinentes: sed hoc quidem in alia quæstione discussum est, vtrū. s. in superiori parte anime possint distingui due vires, quarum vna sit irascibilis & alia concupiscibilis proprie loquendo: sed quicquid de hoc dicatur, nihilominus in irascibili & concupiscibili, quæ sunt in inferiori appetitu, s. m. Philo. oportet ponere esse aliquas virtutes, vt etiam alij dicunt, quod quidē sic patet. Cū. n. virtus, vt supra dictum est nominet quoddam potentie cōplementū, potentia autē ad actū respiciat, oportet humanā virtutē in illa potentia ponere, quæ est principium actus humani. Actus aut humanus dicitur, qui non quocūq; modo in homine vel per hominē exercetur, cū in quibusdā etiam plantis, brutis, & homines cōueniant, sed qui hominis proprius est. Inter cætera vero hoc habet homo propriū in suo actu, qd sui actus est dominus. Quilibet igitur actus cuius homo dominus est, est proprie actus humanus, non autem illi, quorū homo nō est dominus, licet in homine fiant, vt digerere, & augeri, & alia huiusmodi. In eo igitur quod est principium talis actus, cuius homo dñs est, potest poni virtus humana. Sciendū tñ est. qd hmoi actus cōtingit esse triplex principium: vñ sicut primū mouens & imperans p̄ hoc, qd homo sui actus sit dominus, & hoc est rō vel volūtas. Aliud est mouēs motū, sicut appetitus sensibilis, qui ēt mouetur ab appetitu superiori, in quantum ei obedit, & tūc iterū mouet mēbra exteriora per sui imperium. Tertium autē est, qd est motū tātū. s. mēbrū exterius. Cū aut vtrū que. s. mēbrū exterius & appetit⁹ inferior a superiori parte anime moueantur, tamen aliter & aliter: nā mē-

Glos. ordin. Irascibilis. Concupiscibilis. esse peccatum. ex Au. Philo. lib. Eth. c. 10. prim. com.

In 3. Ethic. 10. n. prim. com. 5. Ar. 1. dicitur quæst. 1. 1. 2. quod act. 1.

In solob. præced.

brum exterius ad nutum obedit superiori imperanti, absq; vlla repugnantia s. m. naturæ ordinē, nisi sit impedimentum aliquod, vt patet in manu & pede: appetitus autē inferior habet propriam inclinationem ex natura sua, vnde non obedit superiori appetitui ad nutum, sed interdum repugnat. vnde Aristot. dicit in Politica sua quod anima dominatur corpori dispositio principatu, sicut dominus seruo, qui nō habet facultatem resistendi in aliquo, imperio domini: ratio vero dominatur inferioribus anime partibus regali & politico principatu. i. sicut reges & principes ciuitatū dñantur liberis, qui habēt ius & facultatem repugnandi quantum ad aliqua præcepta regis vel principis: in membro igitur exteriori non est necessarium aliquid perfectiū actus humani, nisi naturalis eius dispositio, per quam natum est moueri a ratione: sed in appetitu inferiori, qui rationi repugnare potest, est necessariū aliquid quo operatione, quā ratio imperat, absque repugnantia prosequatur. Si. n. immediatū operationis principium sit imperfectū oportet operationem esse imperfectam, quāta cūq; perfectio ad sit superioris principio. & ideo, si appetitus inferior non esset in perfecta dispositione, ad sequendum imperii rationis, operatio, quæ est appetitus inferioris, sicut proximi principii, non esset in bonitate perfecta: esset. n. cum quadam repugnantia sensibilis appetitus, ex quo quædam tristitia consequeretur appetitui inferiori per quandā violentiam a superiori moto, sicut accidit in eo, qui habet fortes concupiscitias, quas tamen non sequitur ratione prohibente. Quando igitur oportet operationem hominis esse circa ea, quæ sunt obiecta, sensibilis appetitus, requiritur ad bonitatem operationis, qd sit in appetitu sensibili aliqua dispositio, vel perfectio per quam appetitus prædictus de facili obediat rationi, & hanc virtutem vocamus. Quando igitur aliqua virtus est circa illa, quæ proprie ad vim irascibilem pertinent, sicut fortitudo circa timores & audacias, magnanimitas circa ardua separata, mansuetudo circa iras, talis virtus dī esse ēt in irascibili sicut i subiecto. Qñ autē est circa ea, qd sunt proprie concupiscibilis, dī esse in concupiscibili sicut in subiecto: sicut castitas, quæ est circa delectationes venereas, & sobrietas & abstinentia, quæ sunt circa delectationes in cibis & potibus.

Et cap. 1. de medio il. tom. 5.

D. 11.

In solob. præced.

In solob. præced.

A ratione principalior est agētis actio q̄ passio patiētis. Rō. n. imperat irascibili & concupiscibili. Nō ergo pro tanto dicitur esse virtus in irascibili vel concupiscibili quasi per eas totus actus virtutis, vel principalior pars expleatur, sed in quantum per virtutis habitum, vltimum complementum bonitatis actus virtutis cōfertur, in hoc. s. qd irascibilis & concupiscibilis absque difficultate sequantur ordinem rationis.

Ad 3<sup>m</sup> dicendū, qd supposito qd irascibilis & concupiscibilis non remaneant actu in anima separata, manent tñ in ea sicut in radice. Nam essentia aiæ est radix potentiatū. & similiter virtutes quæ ascribuntur irascibili & concupiscibili manent in ratione, sicut in radice. Nā rō est radix oīm virtutū, vt postea ostendetur.

Ad 4<sup>m</sup> dicendū, qd in formis inuenitur quidā gradus. Snt. n. quadam formæ & virtutes totaliter ad materiam depressæ, quarum omnis actio materialis est, vt patet in formis elementaribus. Intellectus vero est totaliter a materia liber. vnde & eius operatio est absq; corporis communionem. Irascibilis autem & concupiscibilis medio modo, se habent. Quod. n. organo corporali vtantur ostendit corporalis transmutatio, quæ earum actibus adiungitur, quod iterum sint aliquo modo a materia eleuate, ostendit p̄ hoc qd imperiū mouent, & qd obediunt rōni. & sic in eis est virtus. i. in quantum eleuate sunt a materia, & rationi obediunt.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, qd licet ordo rationis quo irascibilis & concupiscibilis participant, nō sit aliquid subsistens, nec per se possit esse subiectum, potest tamen esse ratio, quare aliquid sit subiectum.

Ad 6<sup>m</sup> dicendū, qd virtutes sensitivæ cognitiuæ sunt naturaliter præuiæ rationi, cum ab eis ratio accipiat. Appetitiuæ autem sequuntur naturaliter ordinem rationis, cū naturaliter appetitus inferior superiori obediatur: & ideo non est simile.

Ad 7<sup>m</sup> dicendū, qd tota rebellio irascibilis & concupiscibilis ad rationē tolli non potest per virtutem, cā ex ipsa sui natura irascibilis & concupiscibilis in id, quod est bonum s. m. sensum, quandoq; rationi repugnet: licet hoc possit fieri diuina virtute, quæ potens est etiam naturas immutare. Nihilominus tamen per virtutem minuitur illa rebellio, in quantum prædictæ vires assuefiunt vt rationi subdantur, vt sic ex extrinseco habeant id, quod ad virtutem pertinet. s. ex dominio rationis super eas, ex seipsis autē retineat aliquid de motibus propriis, qui qñq; sunt contrarii rationi.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, qd licet qñq; in homine principium sit qd est rationis, tamen ad integritatem humanæ naturæ requiritur nō solū ratio, sed inferiores animæ vires, & ipsum corpus. & ideo ex cōditione humanæ naturæ sibi relicta pertinet vt in inferioribus animæ viribus, aliquid sit rationi rebellans, dum inferiores vires aī proprios motus habēt. Secus autem est in statu innocentiæ & gloriæ, cū ex cōiunctione ad Deū rō fortitur vim totaliter sub se inferiores vires cōtēdi.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, qd detestari malum s. m. qd ad irascibile p̄tinere dicitur, nō solū importat declinationē a malo; sed quēdā motū irascibilis ad mali destructionē, sicut accidit illi qui nō solum malū refugit, sed ad mala extirpanda per vindictā mouetur: hoc autē est aliud quod bonū facere: licet autē sic malū detestari, ad irascibile & concupiscibile pertineat, non tamen solū habet actum hunc. Nā & insurgere ad arduum bonum consequendum ad irascibilem pertinet, in qua nō solum est passio iræ & audaciæ, sed etiam spei.

Ad 10<sup>m</sup> dicendū, qd illa uerba sunt accipienda per quandam

Ar. 6. 9. 10. 13. huius quæst.

quandam adaptationem, & non per proprietatem. Nā in qualibet potentia anima est desiderium boni proprii, vnde & irascibilis appetit victoriam, sicut & concupiscibilis delectationem: sed quia concupiscibilis fertur in id, quod est bonū toti animali simpliciter, sicut absolute. id omne desiderium boni appropriat sibi.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, qd licet irascibilis & concupiscibilis sibi se considerat agantur & non agant: tamē in homine sibi qd participant aliquantulum rationem, etiā quodam modo agunt: non tamen totaliter agunt. Vnde de etiā in Politicis dicit Philo. qd dominium rationis sup has vires ē politicū, qm hmoi vires aliqd habēt de proprio motu, vbi nō totaliter obediūt rōni. Dominium autē nā ad corpus nō est regale: sed dispositiū, quia mēbra corporis ad nutū obediunt aī, quātū ad mortem.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, qd licet istae vires sint in brutis, non tamen in eis participant aliquod rationis. & ideo virtutes morales habere non possunt.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, qd omnia mala ad concupiscentiam pertinent, sicut ad primam radicem, & nō sicut ad proximum principium. Nam omnes passiones ex irascibili & concupiscibili oriuntur, vt ostensum est, cum de passionibus animae ageretur. Peruersitas vero rationis & voluntatis vt plurimum ex passionibus accidit. Vel potest dici quod per concupiscentiam intelligit non solum id, quod est proprium vis concupiscibilis: sed quod est commune toti appetitui potentiae. In cuius vnaquaq; particula iuenitur alicuius concupiscentia, circa quā cōtingit esse peccatū. Nec aliter peccari potest nisi aliquid concupiscendo, vel appetendo.

ARTICVLVS V.

Utrum voluntas sit subiectum uirtutis.

QVINTO quaeritur, utrum voluntas sit subiectum uirtutis. Et videtur quod sic. Maior enim perfectio requiritur in imperate ad hoc quod recte imperet, quam in exequente ad hoc quod recte exequatur, quia ex imperante procedit ordinatio exequentis: sed ad actum uirtutis se habet voluntas sicut imperans, irascibilis autē & concupiscibilis sicut obedientes & exequentes. Cū igitur in irascibili & concupiscibili sit uirtus sicut in subiecto, videtur quod multo fortius debeat esse in uoluntate. Sed diceretur quod naturalis inclinatio uoluntatis ad bonum sufficit ad eius rectitudinem. Nam finem naturaliter desideramus. vnde non requiritur quod rectificetur per habitum uirtutis superadditum.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, qd voluntas non solum est finis ultimi, sed etiam finis aliorum: sed circa appetitum aliorum finium contingit uoluntatem & recte & non recte se habere. Nam boni praestituunt sibi bonos fines, mali uero malos, vt dicitur in 3. Ethic. Qualis vnusquisq; est talis finis videtur ei. ergo requiritur ad rectitudinem uoluntatis, qd sit in ea aliquis habitus uirtutis ipsam pficiens.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, qd etiam inest animae cognoscitua aliqua cognitio naturalis, quae est primorum principiorum, & tamen respectu huius cognitionis est aliqua uirtus intellectualis in nobis. scilicet intellectus qui est habitus principiorum. ergo & in uoluntate debet esse aliqua uirtus respectu eius ad quod naturaliter inclinatur.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, qd sicut circa passiones est aliqua uirtus moralis, ut temperantia & fortitudo: ita etiam est aliqua uirtus circa operationes, ut iustitia. Operari autē sine passione est uoluntatis, sicut operari ex passione est irascibilis & concupiscibilis. ergo sicut aliqua uirtus moralis est in irascibili & concupiscibili, ita aliqua est in uoluntate.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, qd amor siue amicitia est ex passione. Amicitia autem est ex electione. Dilectio autem quae est sine passione est actus uoluntatis. Cum igitur amicitia sit uirtus, vel non sine uirtute, vt dicitur in 8. Ethic. uidetur quod uirtus sit in uoluntate, sicut in subiecto.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, qd charitas est potissima inter uirtutes, vt probat apostolus. 1. ad Corin. 13. Sed charitatis subiectum esse nō potest nisi uoluntas. non enim est eius subiectum concupiscibilis inferior quae solum ad bona sensibilia se extendit. ergo uoluntas est subiectum uirtutis.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, qd secundum Augustinum per uoluntatem immediate Deo coniungimur: sed id, quod coniungit nos Deo est uirtus. ergo uidetur quod uirtus sit in uoluntate sicut in subiecto.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, qd felicitas secundum Hugonem de sancto Victorio in uoluntate est, uirtutes autem sunt dispositiones quaedam ad felicitatem. Cum igitur dispositio & perfectio sint in eodem, uidetur quod uirtus sit in uoluntate sicut in subiecto.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, qd secundum Augustinum uoluntas est qua peccatur & recte uiuitur. Rectitudo autem uitae pertinet ad uirtutem, unde Augustinus dicit, quod uirtus est bona qualitas mentis qua recte uiuitur. ergo uirtus est in uoluntate.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, qd contraria nata sunt fieri circa idem. Uirtuti autē peccatū cōtrariatur. Cū igitur omne peccatū sit in uoluntate, ut Augustinus dicit, uidetur quod uirtus sit in eodem.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, qd uirtus humana in illa parte animae debet esse quae est propria hominis: sed uoluntas est propria hominis, sicut & ratio, utpote magis propinqua rationi quam irascibilis & concupiscibilis. Cum igitur irascibilis & concupiscibilis sint subiecta uirtutum, uidetur quod multo fortius uoluntas.

SED CONTRA. Omnis uirtus aut est intellectualis, aut moralis, ut patet per Philosophum in fine. 1. Ethic. uirtus autem moralis est sicut in subiecto in eo quod est rationale non per essentiam, sed per participationem: uirtus uero intellectualis habet pro subiecto id, quod est rationale per essentiam. Cum igitur uoluntas in neutra parte possit computari, quia nec est cognoscitiua potentia, quod pertinet ad rationalem per essentiam: neque pertinet ad irrationalem animae partem, quae pertinet ad rationalem per participationem, uidetur quod uoluntas nullo modo subiectum uirtutis esse possit.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, qd ad eundem actum non debent ordinari plures uirtutes, hoc autem sequeretur, si uoluntas uirtutis esset subiectum: quia ostensum est, quod in irascibili & concupiscibili sunt aliquae uirtutes: & cum ad actus illarum uirtutum se habeat quodammodo uoluntas, oporteret quod ad eosdem actus essent aliquae uirtutes in uoluntate. ergo non est dicendum, quod uoluntas sit subiectum uirtutis.

RESPON. Dicendum, qd per habitum uirtutis potest, quae ei subijcitur, respectu sui actus complementum acquiri. Vnde ad id, ad quod potentia aliqua se extendit ex ipsa ratione potentiae, non est necessarius habitus uirtutis, uirtus autem ordinat potentias ad bonum. Ipsa enim est, quae bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit, uoluntas autem hoc quod uirtus facit, circa alias potentias, habet ex ipsa uirtute suam potentiam. Nam eius obiectum est bonum, unde tendere in bonum hoc modo se habet ad uoluntatem, sicut tendere in delectabile ad concupiscibilem, & sicut ordinari ad sonum se habet ad auditum. Vnde uoluntas non indiget aliquo habitu uirtutis inclinante ipsam ad bonum, quod est sibi proportionatum, quia in hoc ex ipsa ratione potentiae tendit: sed ad bonum

num quod transcendit proportionem potentiae, indiget habitu uirtutis. Cum autem vnusquisque appetit tendat in proprium bonum appetentis, dupliciter aliquod bonum potest excedere uoluntatis proportionem. Vno modo, ratione speciei. Alio modo, ratione individui. Ratione quidem speciei, vt uoluntas eleuetur ad aliquod bonum, quod excedit limites humani boni, & dico humanum, in quod ex uiribus naturae homo potest: sed supra humanum bonum est bonum diuinum, in quod uoluntatem hominis charitas eleuat, & similiter spes. Ratione autem individui hoc modo quod aliquis quareat id, quod est alterius bonum, licet uoluntas extra limites boni humani non feratur, & sic uoluntatem perficit iustitia, & omnes uirtutes in alium tendentes, vt liberalitas, & alia huiusmodi. Nam iustitia est alterius bonum, vt Philosophus dicit in 5. Ethic. Sic ergo duae uirtutes sunt in uoluntate, sicut in subiecto, scilicet charitas & iustitia.

Cuius signum est, quod istae uirtutes quamuis ad appetituum pertineant, tamen non circa passiones consistunt, sicut temperantia & fortitudo. vnde patet quod non sunt in sensibili appetitu, in quo sunt passiones, sed in appetitu rationali, qui est uoluntas in quod passiones non sunt. Nam omnis passio est in parte animae sensitua, vt probatur in 7. Physic. Illae autē uirtutes, quae circa passiones consistunt, sicut fortitudo circa timores & audacias, & temperantia circa concupiscentias, oportet eadem ratione esse in appetitu sensitua. Nec oportet quod ratione istarum passionum sit aliqua uirtus in uoluntate, quia bonum in istis passionibus est, quod est secundum rationem. Et ad hoc naturaliter se habet uoluntas ex ratione ipsius potentiae, cum sit proprium obiectum uoluntatis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ad imperandum sufficit uoluntati iudicium rationis. Nam uoluntas appetit naturaliter quod est bonum secundum rationem, sicut concupiscibilis, quod est delectabile secundum sensum.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, qd inclinatio naturalis uoluntatis non solum est in ultimum finem, sed in id bonum, quod sibi a ratione demonstratur. Nam bonum intellectum est obiectum uoluntatis, ad quod naturaliter ordinatur uoluntas, sicut & quaelibet potentia in suum obiectum, dummodo hoc sit proprium bonum, vt supra dictum est. Tamē circa hoc aliquis peccat, in quantum iudicium rationis intercipitur passione. AD 3<sup>m</sup> dicendum, qd cognitio sit per aliquam speciem. Nec ad cognoscendum potentia intellectus sufficit per seipsum, nisi species a sensibilibus accipiat. Et ideo oportet in his etiam, quae naturaliter cognoscimus esse quandam habitum, qui etiam quodammodo principium a sensibus sumit, vt dicitur in fine Postae: sed uoluntas ad uolendum nō indiget aliqua specie, vnde non est simile.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, qd circa passiones uirtutes sunt in appetitu inferiori. Nec ad huiusmodi requiritur alia uirtus in appetitu superiori, ratione iam dicta.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, qd amicitia proprie non est uirtus, sed consequens uirtutem. Nam ex hoc ipso quod aliquis est uirtuosus, sequitur quod diligit sibi similes. Secus autem est de charitate, quae est quaedam amicitia ad Deum, eleuans hominem in id, quod metam naturae excedit, vnde charitas in uoluntate est, vt diximus. Et per hoc patet responsio ad sextum, & septimum. Nam uirtus coniungens uoluntate Deo est charitas.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod ad felicitatem quaedam praerogantur sicut dispositiones, sicut actus uirtutum moralium per quos remouentur impedimenta felicitatis, scilicet inquietudo mentis a passionibus, & ab exterioribus perturbationibus. Aliquis autem actus est uirtutis, qui est essentialiter ipsa felicitas, quae est completus, scilicet actus rationis vel intellectus. Nam felicitas contemplatiua nihil aliud est quam perfecta contemplatio summæ ueritatis: felicitas autem actiua est actus prudentiae, quo homo & se & alios gubernat. Aliquid autem est in felicitate, sicut perfectiue felicitatis, scilicet delectatio quae perficit felicitatem, sicut decor iuuentutem, vt dicitur in 10. Ethic. Et hoc pertinet ad uoluntatem. Et in ordine ad hoc perficit uoluntatem charitas, si loquamur de felicitate caelesti, quae sanctis reprobantur. Si autem loquamur de felicitate contemplatiua, de qua Philosophi tractauerunt, ad huiusmodi delectationem uoluntas naturali desiderio ordinatur. Et sic patet quod non oportet omnes uirtutes esse in uoluntate.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod uoluntate recte uiuitur, & peccatur, sicut imperante omnes actus uirtutum & uirtutum: non autē sicut eliciente. vnde non oportet quod uoluntas sit proximum subiectum cuiuslibet uirtutis.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum omne est in uoluntate, sicut in causa, in quantum omne peccatum sit ex consensu uoluntatis: non tamen oportet quod omne peccatum sit in uoluntate, sicut in subiecto: sed sicut gula & luxuria sunt in concupiscibili, ita & superbia in irascibili.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod ex propinquitate uoluntatis ad rationem contingit, quod uoluntas secundum ipsam rationem potentiae consonet rationi. Et ideo non indiget ad hoc habitu uirtutis superinducto, sicut inferiores potentiae, scilicet irascibilis & concupiscibilis.

AD PRIMUM uero eorum, quae in contrarium obijciuntur dicendum, quod charitas & spes quae sunt in uoluntate, non continentur sub ista Philosophi diuisione: sunt enim alii genus uirtutum, & dicuntur uirtutes Theologicae. Iustitia uero inter morales continetur, uoluntas enim sicut & alii appetitus ratione participat, in quantum dirigitur a ratione. licet enim uoluntas ad eandem naturam intellectiuae partis pertineat, non tamen ad ipsam potentiam rationis.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, qd respectu illorum, ad quae habetur uirtus in irascibili & concupiscibili, non oportet esse uirtutem in uoluntate ratione prius dicta.

ARTICVLVS VI.

Utrum in intellectu pratico sit uirtus sicut in subiecto.

SEXTO quaeritur, utrum in intellectu pratico sit uirtus sicut in subiecto. Et videtur quod non: quia secundum Philosophum in 2. Ethic. scire, parū uel nihil proficit ad uirtutem: loquitur autem ibi de scientia practica, quod patet ex hoc, quod subiungit, quod multi non operantur ea, quorum habent scientiam: scientia enim ordinata ad opus est practici intellectus. ergo practicus intellectus non poterit esse subiectum uirtutis.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, qd sine uirtute non potest aliquis recte agere: sed sine perfectione practici intellectus potest aliquis recte agere, eo quod potest instrui ab alio de agendis. ergo perfectio practici intellectus nō est uirtus.

Quod dicitur S. Tho. II §3 Prae.

Li. 1. ca. 3. a medio to. 5.

D. 174.

Ca. 5. a medio to. 5.

Li. 1. ca. 3. a medio to. 5. D. 174. Ca. 5. a medio to. 5.

Ar. 2<sup>m</sup>.

Li. 2. com. 1. vltimo cit. ex med. illi. com. 1.

Ar. 2<sup>m</sup>.

Ar. 2<sup>m</sup>.

Ca. 4. a medio to. 5.

In corp. ar.

Ca. 2. circa prin. to. 5.



¶ 3 Præt. Tanto aliquid magis peccat, quanto magis recedit a virtute Sed recessus a perfectione practici intellectus diminuit peccatum, ignorantia enim excusat vel a tanto, vel a toto. ergo perfectio practici intellectus non potest esse virtus.

¶ 4 Præt. Virtus secundum Tullium agit in modum naturæ. Sed modus agendi naturæ opponitur contra modum agendi rationis, siue practici intellectus, quod patet in 2. Phy. ubi diuiditur agens a natura contra agens a proposito. ergo videtur quod in practico intellectu non sit virtus.

¶ 5 Præt. Bonum & verum formaliter differunt secundum proprias rationes: sed differentia formalis obiectorum diuersificat habitus. Cum igitur virtutis obiectum sit bonum, practici autem intellectus perfectio sit verum, tamen ordinatum ad opus, videtur quod perfectio practici intellectus non sit virtus.

¶ 6 Præt. Virtus secundum Philof. in 2. Ethic. est habitus voluntarius: sed habitus intellectus practici differunt ab habitibus voluntatis vel appetitiuæ partis. ergo habitus qui sunt in intellectu practico non sunt virtutes. Et sic intellectus practicus non potest esse subiectum virtutis.

SED CONTRA est, quod prudentia ponitur vna quatuor virtutum principalium, & tamen eius subiectum est practicus intellectus. Ergo intellectus practicus potest esse subiectum virtutis.

¶ 2 Præt. Virtus humana est, cuius subiectum est potentia humana: sed potentia humana magis est intellectus practicus quam irascibilis & concupiscibilis, sicut quod est per essentiam tale, magis est eo, quod est per participationem. ergo intellectus practicus potest esse subiectum virtutis humanæ.

¶ 3 Præt. Propter quod vnumquodque, & illud magis: sed in parte affectiua est virtus propter rationem: quia ad hoc quod obediatur rationi vis affectiua, in ea ponitur virtus. ergo multo fortius in ratione practica debet esse virtus.

RESPON. Dicendum, quod inter virtutes naturales & rationales hæc differentia assignatur, quod naturalis virtus est determinata ad vnum, virtus autem rationalis ad multa se habet. Oportet autem ut appetitus animalis vel naturalis inclinatur in suum appetibile ex aliqua apprehensione præexistente. Inclinatio enim in finem absque præexistente cognitione ad appetitum pertinet naturalem, sicut graue inclinatur ad medium: sed quia aliquod bonum apprehensum oportet esse obiectum appetitus animalis & rationalis, ubi ergo istud bonum vniuersaliter se habet potest esse inclinatio naturalis in appetitum, & iudicium naturale in vi cognitiuam, sicut accidit in brutis. Cum enim sint paucarum operationum propter debilitatem principii actiui, quod ad pauca se extendit, est in omnibus unius speciei bonum vniuersaliter se habens, unde per appetitum naturalem inclinationem habent in id, & per vim cognitiuam, naturale iudicium habent de illo proprio bono vniuersaliter se habente. Et ex hoc naturali iudicio & naturali appetitu prouenit, quod omnis hirundo vniuersaliter facit nidum, & omnis aranea vniuersaliter facit telam, & sic est in omnibus aliis brutis considerare: homo autem est multarum operationum & diuersarum. Et hoc propter nobilitatem sui principii actiui, scilicet animæ, cuius virtus ad infinita quodammodo se extendit. Et ideo non sufficeret hominis naturalis appetitus boni, nec naturale iudicium ad recte agendum, nisi amplius determinetur & perfectiatur. Per naturalem siquidem appetitum homo inclinatur ad appetendum proprium bonum: sed cum hoc multipliciter va-

rietur, & in multis bonum hominis consistat, non potuit homini inesse naturalis appetitus huius boni determinati, secundum conditiones omnes quæ requiruntur ad hoc, quod sit ei bonum, cum hoc multipliciter varietur secundum diuersas conditiones personarum, & temporum, & locorum, & huiusmodi. Et eadem ratione naturale iudicium, quod est vniuersale, & ad huiusmodi bonum querendum non sufficit, unde oportuit in homine per rationem, cuius est interdiuersa conferre, inuenire & diiudicare proprium bonum secundum omnes conditiones determinatum, prout est nunc & hic querendum. Et ad hoc faciendum ratio absque habitu perficiente hoc modo se habet, sicut & in speculatio se habet ratio absque habitu scientiæ ad diiudicandum de aliqua conclusione alicuius scientiæ. Quod quidem non potest nisi imperfecte & cum difficultate agere. Sicut igitur oportet rationem speculatiuam habitu scientiæ perfici ad hoc, quod recte diiudicet de sciabilibus ad scientiam aliquam pertinentibus, ita oportet quod ratio practica perfectiatur aliquo habitu ad hoc quod recte diiudicet de bono humano secundum singula agenda. Et hæc virtus dicitur prudentia, cuius subiectum est ratio practica. Et est perfectiua omnium virtutum moralium, quæ sunt in parte appetitiua, quarum unaqueque facit in inclinationem appetitus in aliquod genus humani boni, sicut iustitia facit inclinationem in bonum, quod est æqualitas pertinentium ad communicationem uitæ, temperantia in bonum, quod est refrænantia a concupiscentiis, & sic de singulis virtutibus. Vnumquodque autem horum contingit multipliciter fieri, & non eodem modo in omnibus: vnde ad hoc quod rectus modus statuatur, requiritur iudicium prudentia. Et ita ab ipsa est rectitudo & cõplementum bonitatis in omnibus aliis virtutibus: unde Philof. dicit quod medium in virtute morali determinatur secundum rationem rectam. Et quia ex hac rectitudine & bonitatis complemento omnes habitus appetiui, virtutis ratione sortuntur, inde est, quod prudentia est causa omnium virtutum appetitiuæ partis, quæ dicuntur morales in quantum sunt virtutes. Et propterea dicit Greg. in 2. Moral. quod ceteræ virtutes, nisi ea quæ appetunt prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Philof. ibi loquitur de scientia practica. Sed prudentia plus importat quam scientia practica. Nam ad scientiam practica pertinet vniuersale iudicium de agendis, sicut fornicationem esse malam, furtum non esse faciendum, & huiusmodi. Quia quidem scientia existente in particulari actu, contingit iudicium rationis intercipi, ut non recte diiudicet. Et propter hoc, dicitur parum valere ad virtutem, quia ea existente contingit hominem contra virtutem peccare: sed ad prudentiam pertinet recte iudicare de singulis agibilibus, prout sint nunc agenda. Quod quidem iudicium corrumpitur per quodlibet peccatum. Et ideo prudentia manente, homo non peccat, vnde ipsa non parum, sed multum confert ad virtutem, immo ipsam virtutem causat, ut dictum est.

AD 2m dicendum, quod homo ab alio potest accipere consilium in vniuersali de agendis. Sed quod iudicium recte feruet in ipso actu contra omnes passiones, hoc solum ex rectitudine prudentiæ prouenit, & sine hoc virtus esse non potest.

AD 3m dicendum, quod ignorantia quæ opponitur prudentiæ, est ignorantia electionis, secundum quam omnis

omnis malus est ignorans, quæ prouenit ex eo quod iudicium rationis intercipitur per appetitum inclinationem, & hoc non excusat peccatum, sed constituit. Sed ignorantia quæ opponitur scientiæ practici excusat, vel diminuit peccatum.

AD 4m dicendum, quod verbum Tullii intelligitur quantum ad inclinationem appetitus tendentis in aliquod bonum commune, sicut in fortiter agere, vel aliquid huiusmodi: sed nisi rationis iudicio dirigeretur, talis inclinatio frequenter duceretur in precipitium, & tãto magis quanto esset vehementior, sicut ponit Philof. exemplum de cæco in 6. Ethic. qui tanto magis læditur ad parietem impingens, quanto fortius currit.

AD 5m dicendum quod bonum & verum sunt obiecta duarum partium animæ, scilicet intellectiue & appetitiuæ. Quæ quidem duo hoc modo se habent, quod vtraque ad actum alterius operatur, sicut voluntas vult intellectum intelligere, & intellectus intelligit voluntatem velle. Et ideo hæc duo, bonum & verum se inuicem includunt. Nam bonum est quoddam verum, in quantum est ab intellectu apprehensum, prout scilicet intellectus intelligit voluntatem vel bonum, vel etiã in quantum intelligit aliquid esse bonum. Similiter et ipsam verum est quoddam bonum intellectus, quod etiam sub voluntate cadit, in quantum homo vult intelligere verum. Nihilominus tamen verum intellectus practici est bonum, quod est finis operationis. Bonum enim non mouet appetitum, nisi in quantum est apprehensum: Ideo nihil prohibet in intellectu practico esse virtutem.

AD 6m dicendum, quod Philof. in 2. Ethic. definit virtutem moralem. De virtute enim intellectualem determinat in 6. Ethic. virtus autem quæ est in intellectu practico non est moralis, sed intellectualis. Nam etiam prudentiam inter virtutes intellectuales Philof. ponit, ut patet in 2. Ethic.

ARTICVLVS VII.

Vtrum in intellectu speculatio sit virtus.

PRIMO queritur, vtrum in intellectu speculatio sit virtus. Et videtur quod non, virtus enim omnis ordinatur ad actum, virtus enim est quæ opus bonum reddit. Intellectus autem speculatiuus non ordinatur ad actum, nihil enim dicit de imitatio vel fugiẽdo, ut patet in 3. de Anima. ergo in intellectu speculatio non potest esse virtus.

¶ 2 Præt. Virtus est quæ bonum facit habentem, ut dicitur in 2. Ethic. Sed habitus intellectus speculatiui non faciunt bonum habentem. Non enim dicitur propter hoc bonus homo: quia habet scientiam, ergo habitus qui sunt in intellectu speculatio non sunt virtutes.

¶ 3 Præt. Intellectus speculatiuus præcipue perficitur habitu scientiæ: scientia autem non est virtus, quod ex hoc patet: quia contra virtutes diuiditur. Dicitur enim in prima specie qualitatis esse habitus & dispositio, & habitus dicitur scientiæ & virtutis. ergo in intellectu speculatio non est virtus.

¶ 4 Præt. Omnis virtus ordinatur ad aliquid, quia ad felicitatem quæ est finis virtutis. Sed intellectus speculatiuus non ordinatur ad aliquid. Non enim scientiæ speculatiuæ propter vtilitatem queruntur: sed propter se ipsas, ut dicitur in 1. Metaphysic. ergo in intellectu speculatio non potest esse virtus.

¶ 5 Præt. Actus virtutis est meritorius: sed intelligere non sufficit ad meritum, immo scienti bonum, & non scienti, peccatum est illi, ut dicit Iacobus. ergo in in-

tellectu speculatio non est virtus. SED CONTRA, Fides est in intellectu speculatio, cui sit eius obiectum veritas prima: sed fides est virtus. ergo intellectus speculatiuus potest esse subiectum virtutis. ¶ 2 Præt. Verum & bonum sunt æque nobilia. Nã se inuicem circumeunt. Nam verum est quoddam bonum, & bonum est quoddam verum, & vtrumque commune omni enti. Si igitur in voluntate, cuius obiectum est bonum potest esse virtus, ergo & in intellectu speculatio, cuius obiectum est verum, poterit esse virtus.

RESPON. Dicendum, quod virtus in vnaquaque re dicitur per respectum ad bonum, eo quod vniuersaliterque virtus est, ut Philof. dicit, quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit: sicut virtus equi, quæ facit equum esse bonum, & bene ferre fessorem, quod est opus equi. Ex hoc quidem igitur aliquis habitus habebit rationem virtutis, quia ordinatur ad bonum: hoc autem contingit dupliciter, vno modo formaliter: alio modo materialiter. Formaliter quidem quando aliquis habitus ordinatur ad bonum sub ratione boni. Materialiter vero, quando ordinatur ad id, quod est bonum: non tamen sub ratione boni. Bonum autem sub ratione boni est obiectum solius appetitiuæ partis. Nam bonum est, quod omnia appetunt. Illi igitur habitus, qui vel sunt in parte appetitiua vel a parte appetitiua dependent ordinantur formaliter ad bonum, unde potissime habent rationem virtutis. Illi vero habitus, qui nec sunt in appetitiua parte, nec ab eadem dependent, possunt quidem ordinari materialiter in id, quod est bonum, non tamen formaliter sub ratione boni: unde & possunt aliquo modo dici virtutes, non tamen ita proprie, sicut primi habitus. Sciendum est autem, quod intellectus tam speculatiuus, quam practicus potest perfici dupliciter aliquo habitu. Vno modo absolute & secundum se, prout præcedit voluntatem, quasi eam mouens; alio modo prout sequitur voluntatem, quasi ad imperium actum suum eliciens: quia ut dictum est, istæ duæ potentie, scilicet intellectus & voluntas se inuicem circumeunt. Illi igitur habitus, qui sunt in intellectu practico, vel speculatio primo modo, possunt dici aliquo modo virtutes, licet non ita secundum perfectam rationem. Et hoc modo intellectus, scientia, & sapientia sunt in intellectu speculatio, ars vero in intellectu practico. Dicitur enim aliquis intelligens vel sciens secundum quod eius intellectus perfectus est ad cognoscendum verum, quod quidem est bonum intellectus. Et licet istud verum possit esse uoluntatis, prout homo vult intelligere verum: non tamen quantum ad hoc perficiuntur habitus practici. Non enim ex hoc, quod homo habet scientiam efficitur uolens considerare verum: sed solummodo potest, vnde & ipsa veri consideratio non est a scientia in quantum est uolita, sed solummodo directe tendit in obiectum. Et similiter est de arte respectu intellectus practici, unde ars non perficit hominem ex hoc, quod bene uelit operari solummodo, sed solummodo ad hoc quod sciat, & possit: habitus uero, qui sunt in intellectu speculatio vel practico solummodo intellectus sequitur uoluntatem, habent uerius rationem uirtutis in quantum per eos homo efficitur non solum potest, uel sciens recte agere, sed uolens. Quod quidem ostenditur in fide, & prudentia, sed diuersis modis. Fides enim perficit intellectum speculatiuum, solummodo imperatur ei a uoluntate, quod ex actu patet, homo enim, habens quæ sunt supra rationem humanam, non assentit per intellectum, nisi quia uult, sicut Aug. dicit, quod credere non potest homo nisi uolens: ita & similiter

Qd. disp. S. Tho. II 2 erit

Li. 2. de Inuent. fol. 4. ante finem. lib. Comēt. 49. tom. 2.

Ca. 6. to. 5.

Lib. 11. ca. 1. a. medi.

Comēt. 46. tom. 2.

Comēt. 6. in 1. to. 5.

in corp.

Comēt. 103.

2. eth. cap. 6. in princ. tom. 5.

Aug. tract. 26. in Joans. aliquatulu a principi. tom. 9.

erit fides in intellectu speculatiuo, secundum q subiacet imperio voluntatis, sicut temperantia est in concupiscibili secundum q subiacet imperio rationis. vnde voluntas imperat intellectui credendo, non solum quantum ad actum exequendum, sed quantum ad determinationem obiecti. Quia ex imperio voluntatis in determinatum creditur intellectus assentit, sicut & in determinatum medium a ratione concupiscibilis per temperantiam tendit, prudentia vero est in intellectu sine ratione practica, vt dictum est. Non quidem ita quod ex voluntate determinetur obiectum prudentiae, sed solum finis, obiectum autem ipsa perquirat praesupposito enim a voluntate sine boni, prudentia perquirat vias, per quas hoc bonum & perficiatur & conseruetur. Sic igitur patet, quod habitus in intellectu existentes, diuersimode se habent ad voluntatem. Nam quidam in nullo a voluntate dependent, nisi quantum ad eorum usum, & hoc quidem per accidens, cum huiusmodi usus habituum aliter a voluntate dependeat, & aliter ab habitibus praedictis, sicut sunt scientia, sapientia, & ars, non enim per hos habitus homo ad hoc perficitur, vt homo eis bene velit uti, sed solum vt ad hoc sit potens. Aliquis vero habitus intellectus dependet a voluntate, sicut a qua accipit principium suum, nam finis in operatiuo principium est, & sic se habet prudentia. Aliquis vero habitus est determinatione obiecti a voluntate accipit, sicut est in fide. Et licet oes aliquo modo possint dici virtutes, tamen perfectius & magis proprie hi duo ultimi habent rationem virtutis, licet ex hoc non sequatur, q sint nobiliores habitus, aut perfectiores.

AD PRIMVM ergo dicendum, q habitus intellectus speculatiui ordinatur ad actum proprium, que perfectum reddit, qui est veri consideratio. Non autem ordinatur sicut in finem in aliquem exteriorum actum, sed finem habet in suo actu proprio. Intellectus autem practicus ordinatur sicut in finem in alium exteriorum actum, non enim consideratio de agendis vel faciendis pertinet ad intellectum practicum, nisi propter agere vel facere. Et sic habitus intellectus speculatiui reddit actum suum nobiliori modo bonum, quam habitus intellectus practici, quia ille vt finem, hic vt ad finem, licet habitus intellectus practici ex eo quod ordinatur ad bonum sub ratione boni, prout praesupponit voluntati, magis proprie habeat rationem virtutis.

AD 2m dicendum, q homo non dicitur bonus simpliciter, ex eo quod est in parte bonus, sed ex eo quod secundum totum est bonus. Quod quidem contingit per bonitatem voluntatis. Nam voluntas imperat actibus omnium potentiarum humanarum. Quod prouenit ex hoc q quilibet actus est bonus suae potentiae, vnde solus ille dicitur esse bonus homo simpliciter, qui habet bonam voluntatem. Ille autem qui habet bonitatem secundum aliquam potentiam, non praesupposita bona voluntate, dicitur bonus secundum quod habet bonum visum & auditum, aut est bene videns & audiens. Et sic patet quod ex eo, q homo habet scientiam, non dicitur bonus simpliciter, sed bonus secundum intellectum, vel bene intelligens, & similiter est de arte, & de alijs huiusmodi habitibus.

AD 3m dicendum, q scientia diuiditur contra moralem virtute, & tamen ipsa est virtus intellectualis, vel etiam diuiditur contra virtutem propriissime dictam. Sic enim ipsa non est virtus, vt supra dictum est.

AD 4m dicendum, quod intellectus speculatiuus non ordinatur ad aliquid extra se, ordinatur autem ad proprium actum sicut ad finem. Felicitas autem vltima

scilicet contemplatiua in eius actu consistit, vnde actus speculatiui intellectus sunt propinquiores felicitati vltimae per modum similitudinis, quam habitus practici intellectus, licet habitus intellectus practici fortasse sint propinquiores per modum preparationis, vel per modum meriti.

AD 5m dicendum, q per actum scientiae, aut alicuius talis habitus potest homo mereri secundum quod imperatur a voluntate, sine qua nullum est meritum. Tamen scientia non ad hoc perficit intellectum, vt dictum est. Non enim ex eo quod homo habet scientiam efficitur bene volens considerare, sed solummodo bene potens. Et ideo mala voluntas non opponitur scientiae vel arti, sicut prudentiae vel fidei, aut temperantiae. Et ideo est quod Philosophus dicit quod ille qui peccat voluntarius in agibilibus est minus prudens, licet e contrario sit in scientia & arte. Nam grammaticus qui inuoluntarie soleizat apparet esse minus sciens grammaticam.

ARTICVLVS VIII. Vtrum virtutes insint nobis a natura.

OSTAVO quaeritur, vtrum virtutes insint nobis a natura. Et videtur quod sic. Dicit enim Damascenus 3. lib. Naturales sunt virtutes & naturaliter & aequaliter insunt nobis.

¶ 2 Præ. Matth. 4. super illud. Circuibat Iesus docens &c. dicit glossa. Docet naturales iustitias, scilicet castitatem, iustitiam, humilitatem, quales naturaliter habet homo.

¶ 3 Præ. Roman. 2. dicitur quod homines non habentes legem, naturaliter ea quae legis sunt, faciunt. Sed lex praecipit actum virtutis, ergo actum virtutis naturaliter homo facit. Et ita videtur q virtus sit a natura.

¶ 4 Præ. Antonius dicit in sermone ad monachos. Si naturam voluntas mutauerit, peruersitas est. Condicio seruetur, & virtus est. Et in eodem sermone dicitur, q sufficit homini naturalis ornat, haec autem non esset, si virtutes non essent naturales, ergo virtutes sunt naturales.

¶ 5 Præ. Tullius dicit, quod celsitudo animi est nobis a natura. Sed hoc videtur ad magnanimitatem pertinere, ergo magnanimitas inest nobis a natura, & eadem ratione aliae virtutes.

¶ 6 Præ. Ad faciendum opus virtutis non requiritur nisi posse bonum, & velle, & nosse. Sed notio boni inest nobis a natura, vt dicit Augustinus in 2. de Libero arbitrio. Velle etiam bonum inest homini a natura, vt idem dicit super Genesim ad litteram. Posse etiam bonum inest homini naturaliter, cum voluntas sit domina sui actus, ergo ad opus virtutis sufficit natura. Virtus igitur est homini naturalis, quantum ad sui inchoationem. Sed diceretur quod virtus est homini naturalis quantum ad sui inchoationem, sed perfectio virtutis non est a natura.

¶ 7 Sed contra est quod Damascenus dicit in 2. lib. manentes in eo quod secundum naturam in virtute sumus, declinantes autem ab eo quod est secundum naturam ex virtute ad id, quod est praeter naturam denegimus, & in malitia sumus. Ex quo patet quod secundum naturam inest a malitia declinare. Sed hoc est perfectio virtutis, ergo & perfectio virtutis est a natura.

¶ 8 Præ. Virtus cum sit forma, est quoddam simplex & partibus carens. Si igitur secundum aliquid sui est a natura, videtur quod totaliter sit a natura.

¶ 9 Præ. Hoc dignior est & perfectior alijs creaturis irrationalibus. Sed aliae creaturae sufficienter habent a natura ea quae pertinent ad suam perfectionem. Cum igitur virtutes sint

res sint quaedam perfectiones hominis, videtur quod inest homini a natura. Sed diceretur q hoc non potest esse, quia perfectio hominis consistit in multis & diuersis: natura autem ordinatur ad vnum.

¶ 10 Sed contra est, quod virtutis inclinatio est etiam ad vnum, sicut & natura. Dicit enim Tullius, quod virtus est habitus in modum naturae rationi consentaneus, ergo nihil prohibet virtutes inesse homini a natura.

¶ 11 Præ. Virtus in medio consistit. Medium autem est vnum determinatum, ergo nihil prohibet inclinationem naturae esse ad id, quod est virtutis.

¶ 12 Præ. Peccatum est privatio modis, speciei, & ordinis: sed peccatum est privatio virtutis: ergo virtus consistit in modo, specie, & ordine: sed modus spes, & ordo sunt homini naturalia, ergo virtus est homini naturalis.

¶ 13 Præ. Pars appetitiua in anima sequitur partem cognitiuam: sed in parte cognitiua est aliquis habitus naturalis, scilicet intellectus principiorum, ergo & in parte appetitiua & affectiua, quae est subiectum virtutis est aliquis habitus naturalis. Et ita videtur quod aliqua virtus sit naturalis.

¶ 14 Præ. Naturale est cuius principium est intra, sicut ferri sursum est naturale igni, quia principium huius motus est in eo quod mouetur. Sed principium virtutis est in homine, ergo virtus est homini naturalis.

¶ 15 Præ. Cuius est semen naturale, ipsum quoque est naturale: sed semen virtutis est naturale. Dicit enim quaedam glossa. Hebr. 1. quod voluit deus in seminare omni animae initia sapientiae & intellectus, ergo videtur quod virtutes sint naturales.

¶ 16 Præ. Contraria sunt eiusdem generis: sed virtuti contrariatur malitia. Malitia autem est naturalis. Dicitur enim Sap. 12. Erat enim naturalis malitia eius. Et Ephes. 2. dicitur. Eramus natura filii irae, ergo videtur quod virtus sit naturalis.

¶ 17 Præ. Naturale est quod vires inferiores rationi subdantur. Dicit enim Philosophus in 3. de Anima, quod appetitus superior qui est rationis, mouet inferiorem qui est partis sensitivae, sicut sphaera superior mouet inferiorem sphaeram: virtus autem moralis in hoc consistit, quod inferiores vires rationi subdantur, ergo huiusmodi virtutes sunt naturales.

¶ 18 Præ. Ad hoc quod aliquis motus sit naturalis, sufficit naturalis aptitudo interioris principii passiuum. Sic enim generatio simplicium corporum dicitur naturalis, & etiam motus caelestium corporum. Nam principium actiuum caelestium corporum non est natura, sed intellectus, principium etiam generationis simplicium corporum est extrinsecus. Sed ad virtutem inest homini aptitudo naturalis. Dicit enim Philosophus in 2. Ethic. Innatis quidem nobis a natura suscipere, perfectis autem ab assuetudine, ergo vt q virtus est naturalis.

¶ 19 Præ. Illud quod inest homini a natiuitate est naturale: sed sicut Philosophus in 6. Ethic. quidam confestim a natiuitate videntur esse fortes & temperati, & secundum alias virtutes dispositi, & Iob. 33. Ab infantia creuit mecum miseratio, & de vtero egressa est mecum, ergo virtutes sunt homini naturales.

¶ 20 Præ. Natura non deficit in necessarijs: sed virtutes sunt homini necessariae ad finem ad quem naturaliter ordinatur, scilicet ad felicitatem quae est actus virtutis perfectae, ergo virtutes habet homo a natura.

SED CONTRA. Naturalia per peccatum non amittuntur, vnde Dionysius dicit 4. cap. de Diuisi. nom. quod data naturalia in daemone permanent. Sed virtutes per peccatum amittuntur, ergo non sunt naturales.

¶ 2 Præ. Ea, quae insunt naturaliter, & ea, quae sunt a natura, neque assuescimus, neque disuescimus: sed ea quae sunt virtutis, possumus assuescere & disuescere, ergo virtutes non sunt naturales.

¶ 3 Præ. Ea, quae insunt naturaliter, communiter insunt omnibus: sed virtutes non insunt communiter omnibus, cum quibusdam insint vitia contraria virtutibus.

¶ 4 Præ. Naturalibus, neque meremur, neque demeremur, quia sunt in nobis: sed virtutibus meremur, licet & virtutibus demeremur, ergo virtutes & vitia non sunt naturalia.

RES POND. Dicendum, q secundum quod diuersificati sunt aliqui circa productionem formarum naturalium, ita diuersificati sunt circa adaptionem scientiarum & virtutum. Fuerunt enim aliqui, qui posuerunt formas praexistere in materia secundum actum, latenter autem, & quod per agens naturale reducuntur de occulto in manifestum. Et haec fuit opinio Anaxagorae, qui posuit omnia esse in omnibus, vt ex omnibus omnia generari possent. Alii autem dixerunt formas esse totaliter ab extrinseco, vel participatione idearum, vt posuit Plato vel intelligentia agente, vt posuit Auicenna, & quod agentia naturalia disponunt solummodo materiam ad formam. Tertia est via Aristotelis, media, quae ponit, quod forma praexistit in potentia materia, sed reducitur in actum per agens exterius naturale. Similiter etiam & circa scientias & virtutes aliqui dixerunt, q scientiae & virtutes insunt nobis a natura, & quod per studium solummodo tolluntur impedimenta scientiae & virtutis. Et hoc videtur Plato posuisse, qui posuit scientias & virtutes causari in nobis per participationem formarum separatarum: sed anima impediatur ab earum usu per unionem ad corpus: quod impedimentum tolli oportebat per studium scientiarum, & exercitium virtutum. Alii vero dixerunt, quod scientiae & virtutes sunt in nobis, ex influxu intelligentiae agentis, ad cuius influentiam recipienda homo disponitur per studium & exercitium. Tertia est opinio media, q scientiae & virtutes sunt in aptitudine insunt nobis a natura: sed earum perfectio non est nobis a natura. Et haec opinio melior est: quia sicut circa formas naturales nihil derogat virtus naturalium agentium, ita circa adaptionem scientiae & virtutis studio & exercitio sua efficacia conseruat. Sciendum tamen est, quod aptitudo perfectionis & forma in aliquo subiecto potest esse dupliciter. Vno modo, secundum potentiam passiuam tantum, sicut in materia aeris est aptitudo ad formam ignis. Alio modo secundum potentiam passiuam & actiuam simul, sicut in corpore sanabili est aptitudo ad sanitatem: quia & corpus est susceptiuum sanitatis. Et hoc modo in homine est aptitudo naturalis ad virtutem, partim quidem secundum naturam speciei, prout aptitudo ad virtutem est communis omnibus hominibus, & partim secundum naturam indiuidui, secundum quod quidam praeter alios sunt apti ad virtutem. Ad cuius euentiam sciendum est, quod in homine triplex potest esse subiectum virtutis, sicut ex superioribus patet, scilicet intellectus, voluntas, & appetitus inferior, qui in concupiscibile & irascibile diuiditur. In vno quoque autem est considerare aliquo modo & susceptibilitate virtutis, & principium actiuum virtutis. Manifestum est enim, q in parte intellectiua est intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, in quorum cognitione consistit intellectualis uirtus, & intellectus agens, cuius lumine intelligibilia sunt actu. Quorum quaedam statim a principio naturae homini innotescunt absque studio & inquisitione, & huiusmodi sunt principia prima, non solum in speculatiuis, ut Omne totum est maius suis.

¶ 1. Phys. c. 6. 37. a medio illius.

¶ 1. Meth. c. 6. tom. 3.

¶ 2. de gener. animal. ca. 3. 18. & 19.

¶ 1. Meth. c. 6. tom. 3.

Idem prima secundae q. 64. art. 1. Et secunda secundae q. 108. art. 2. Et 3. sec. 1. pro dist. 33. q. 1. art. 2.

1. Phys. c. 6. 37. a medio illius.

1. Meth. c. 6. tom. 3.

Idem prima secundae q. 64. art. 1. Et secunda secundae q. 108. art. 2. Et 3. sec. 1. pro dist. 33. q. 1. art. 2.

D. 852.

Art. praec.



parte, & similia, sed etiam in operatiuis, vt malum esse fugiendum, & huiusmodi: hæc autem naturaliter nota, sunt principia totius cognitionis sequentis, quæ per studium acquiruntur, siue sit practica, siue sit speculatiua. Similiter autem circa voluntatem, manifestum est, quod est aliquod principium actiui naturale. Nam voluntas naturaliter inclinatur in vltimum finem. Finis autem in operatiuis habet rationem principii naturalis. ergo inclinatio voluntatis est quoddam principium actiui respectu omnis dispositionis, quæ per exercitium in parte affectiua acquiritur. Manifestum autem est, quod ipsa voluntas in quantum est potentia ad vtrumlibet se habens in his, quæ sunt ad finem, est susceptiua habitualis inclinationis in hac vel in illa. Irascibilis autem & concupiscibilis naturaliter sunt obiectibiles rationi: vnde naturaliter sunt susceptiue virtutis quæ in eis perficitur, secundum quod disponuntur ad bonum rationis sequendum. Et omnes prædictæ inchoationes virtutum consequuntur naturam speciei humanæ, unde & omnibus sunt communes. Est autem aliqua inchoatio virtutis, quæ consequitur naturam indiuidui, secundum quod aliquis homo ex naturali complexione, vel celesti impressione inclinatur ad actum alicuius virtutis, & hæc quidem inclinatio est quædam virtutis inchoatio, non tamen est virtus perfecta: quia ad virtutem perfectam requiritur moderatio rationis, unde & in definitione virtutis ponitur, quod est electiua mediæ secundum rationem rectam. Si enim aliquis absque rationis discretionem inclinationem huiusmodi sequeretur, frequenter peccaret. Et sicut hæc virtutis inchoatio absque rationis opere, perfectæ virtutis rationem non habet, ita nec aliqua præmissarum. Nam ex vniuersalibus principiis in specialia, peruenitur per inquisitionem rationis. Rationis est officio ex appetitu vltimi finis homo deducitur in ea, quæ sunt conuenientia illi fini. Ipsa etiam ratio imperando irascibilem & concupiscibilem facit sibi esse subiectas, vnde manifestum est, quod ad consummationem virtutis requiritur opus rationis, siue virtus sit in intellectu, siue sit in voluntate, siue in irascibili & concupiscibili: hæc tamem est consummatio, quod ad virtutem inferioris partis ordinatur inchoatio virtutis, quæ est in superiori, sicut ad virtutem quæ est in voluntate aptus redditur homo, & per inchoationem virtutis, quæ est in voluntate, & per eam, quæ est in intellectu. Ad virtutem vero, quæ est irascibili & concupiscibili per inchoationem virtutis, quæ est in eis, & per eam, quæ est in superioribus, sed non e conuerso: vnde etiam manifestum est, quod ratio, quæ est superior, operatur ad completionem omnis virtutis. Diuiditur autem principium operatiuum, quod est ratio, a principio operatiuo quod est natura, vt patet in 2. Phys. eo quod rationalis potestas est ad opposita natura ante ordinatur ad vnum, vnde manifestum est, quod perfectio virtutis non est a natura, sed a ratione.

non potest aliquis facere, sine habitu virtutis, sicut manifestum est, quod aliquis in vniuersali scit opus artis facere, vt puta argumentari vel secare, aut aliquid huiusmodi facere. Sed ad hoc quod proprie & sine errore faciat, requiritur quod habeat artem, & similitè in virtute.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod ex natura habet homo aliquam virtutem quod declinet malitiam. Sed ad hoc quod hoc proprie faciat & infallibiliter, requiritur habitus virtutis.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod virtus non dicitur partim a natura esse, eo quod aliqua pars eius sit a natura, & aliqua non, sed quia secundum aliquem modum essendi imperfectum est a natura, scilicet secundum potentiam & aptitudinem.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod Deus est per se perfectus in bonitate, vnde nullo indiget ad bonitatem consequendam. Substantiæ autem superiores & ei propinque, paucis indigent ad consequendam perfectionem bonitatis ab ipso: homo autem qui est magis remotus, pluribus indiget ad assecutionem perfectæ bonitatis, quia est capax beatitudinis. Quæ autem creaturæ non sunt capaces beatitudinis, paucioribus indigent quæ homo, vnde homo est dignior eis, licet pluribus indigeat, sicut ille qui potest consequi perfectam sanitatem multis exercitiis est melius dispositus, quæ ille, qui non potest consequi nisi paruam, sed per modica exercitia.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod ea quæ sunt vniuersi virtutis possent esse inclinatio naturalis: sed ad ea quæ sunt omnium virtutum non possent esse inclinatio a natura, quia dispositio naturalis quæ inclinatur ad vnam virtutem, inclinatur ad contrarium alterius virtutis, puta qui est dispositus secundum naturam ad fortitudinem quæ est in profectu ardua, est minus dispositus ad mansuetudinem quæ consistit in refrenando passiones irascibiles, unde videmus quod animalia quæ naturaliter inclinatur ad actum alicuius virtutis inclinatur ad vitium contrarium alteri virtuti, sicut leo qui naturaliter est audax, est etiam naturaliter crudelis. Et hæc quidem naturalis inclinatio ad hanc vel illam virtutem sufficit alijs animalibus, quæ non possunt consequi perfectum bonum secundum virtutem, sed consequuntur qualecumque determinatum bonum: homines autem nati sunt peruenire ad perfectum bonum secundum virtutem. Et ideo, oportet quod habeat inclinationem ad omnes actus virtutum. Quod cum non possit esse a natura, oportet quod sit secundum rationem in qua existunt semina omnium virtutum.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod medium virtutis non est determinatum secundum naturam, sicut est determinatum medium mundi in quod tendunt gravia: sed oportet quod medium virtutis determinetur secundum rationem rectam, ut dicitur in 2. Ethic. Quia quod est medium crei, est parum vel multum alteri.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod modus, species, & ordo, constituit quodlibet bonum, ut dicit Augustinus in lib. de Natura boni: unde modus, species & ordo, in quibus consistit bonum naturæ naturaliter ad sunt homini, nec per peccatum priuatur: sed peccatum dicitur esse priuatio modi, speciei & ordinis, sicut in his consistit bonum virtutis.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod voluntas non exit non actum suum per aliquas species ipsam informates, sicut intellectus possibilis, & ideo requiritur aliquis naturalis habitus in voluntate ad naturale desiderium, & præcipue cum habitu naturali intellectus mouetur voluntas, in quantum bonum intellectum est obiectum voluntatis.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod licet principium virtutis sit intra hominem, scilicet ratio, tamen

hoc principium non agit per modum naturæ. Et ideo quod ab ea est non dicitur naturale.

Et similiter dicendum est ad 15.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod malitia eorum erat naturalis in quantum erat in consuetudine reducta, propter consuetudinem est altera natura. Nos autem eramus natura filii ire propter peccatum originale, quod est peccatum naturæ.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod naturale est, quod vires inferiores sunt subiectibiles rationi: non autem quod sunt secundum habitum subiectæ.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod motus dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem mobilis, quando mouens mouet ad vnum determinate per modum naturæ: sicut generas in elementis, & motor coporū caelestium. Sic autem non est in proposito. Vnde, ratio non sequitur.

Ad 19<sup>m</sup> dicendum, quod illa inclinatio naturalis ad virtutem, secundum quæ quidam mox a natiuitate sunt fortes & temperati, non sufficit ad perfectam virtutem, vt dictum est.

Ad 20<sup>m</sup> dicendum, quod natura non deficit homini in necessarijs: licet enim non det omnia quæ sunt ei necessaria, tamen dat ei vnde possit omnia necessaria acquirere secundum rationem, & quæ ei deseruiunt.

ARTICVLVS IX.

Utrum virtutes acquirantur ex actibus.

NO non queritur, utrum virtutes acquirantur ex actibus. Et videtur quod non. Dicit enim Augustinus, quod virtus est bona qualitas mentis, quæ recte viuatur, quæ nullus male vitur, quæ Deus in nobis sine nobis operatur. Sed illud quod fit ex actibus nostris non operatur Deus in nobis. ergo virtus non causatur ex actibus nostris.

Ad 2<sup>m</sup> Præ. Augustinus dicit super illud Apostoli, Omne quod non est ex fide &c. Omnium infidelium vita peccatum est, & nihil est bonum sine summo bono: vbi dicitur cognitio veritatis, falsa est virtus, etiam in optimis moribus. Ex quo habetur quod virtus non potest esse sine fide. Fides autem non est ex operibus nostris, sed ex gratia, vt patet Ephes. 2. Gratia estis saluati per fidem, & non ex vobis, ne quis gloriatur. Dei enim donum est. ergo virtus non potest causari ex actibus nostris.

Ad 3<sup>m</sup> Præ. Bernardus dicit, quod incassum quis ad virtutem laborat, nisi a domino eam sperandam putet. Quod autem speratur obtinendum a deo, non datur ex actibus nostris, virtus ergo non causatur ex actibus nostris.

Ad 4<sup>m</sup> Præ. Continentia est minus virtute, vt patet per Philof. in 7. Ethic. sed continentia non est in nobis nisi ex diuino munere, dicitur enim. Sapient. 8. Scio quod non possum esse continens nisi Deus &c. ergo per virtutes possumus acquirere ex nostris actibus, sed solum ex dono Dei.

Ad 5<sup>m</sup> Præ. Augustinus dicit, quod homo non potest vitare peccatum sine gratia. Sed per virtutem vitatur peccatum. Non enim potest esse homo simul vitiosus & virtuosus, ergo virtus non potest esse sine gratia. Non ergo potest acquiri ex actibus.

Ad 6<sup>m</sup> Præ. Per virtutem peruenitur ad felicitatem. Nam felicitas virtutis est premium, vt Philof. dicit in 1. Ethic. Si ergo ex actibus nostris acquiratur virtus, ex actibus nostris peruenitur ad vitam æternam, quæ est hominis vltima felicitas sine gratia, quod est contra Apostolum Rom. 6. Gratia Dei vitæ æternæ.

Ad 7<sup>m</sup> Præ. Virtus computatur in intermaxima bona, secundum Augustinum lib. de Libero arbit. quia virtute nullus magis virtuosus: sed maxima bona sunt a Deo, secundum illud Iacobi 1. Omne datum optimum &c.

omne donum perfectum &c. ergo videtur quod virtus non sit in nobis nisi ex dono Dei.

Ad 8<sup>m</sup> Præ. Sicut Augustinus dicit in lib. de Lib. arbit. nihil potest formare seipsum: sed virtus est quædam forma anime. ergo homo non potest in se per suos actus causare virtutem.

Ad 9<sup>m</sup> Præ. Sicut intellectus a principio est in potentia essentiali ad scientiam, ita vis affectiua ad virtutem: sed intellectus in potentia essentiali existens ad hoc vt reducat in actum scientiam, indiget motore extrinseco, scilicet doctore ad hoc quod scientiam acquirat in actu. ergo similiter ad hoc quod homo virtutem acquirat, indiget aliquo agente exteriori, & non sufficiunt ad hoc actus proprii.

Ad 10<sup>m</sup> Præ. Acquisitio fit per receptionem. Actio autem non fit per receptionem, sed magis per emissionem, vel exitum actionis ab agente: ergo per hoc quod aliquid agimus, non acquiritur virtus in nobis.

Ad 11<sup>m</sup> Præ. Si per actum nostrum virtus in nobis acquiratur, aut acquiratur per vnum, aut per plures. Non per vnum, quia ex vno non efficitur aliquis studiosus, vt dicitur 2. Ethic. Similiter etiam nec ex multis, quia multi actus cum non sint simul, non possunt simul aliquem effectum inducere. ergo videtur quod nullo modo virtus in nobis causetur ex actibus nostris.

Ad 12<sup>m</sup> Præ. Auicenna dicit, quod virtus est potentia essentialiter rebus attributa ad suas peragendas operationes: sed id quod essentialiter attribuitur rei, non causatur ex actu eius. ergo virtus non causatur ex actu habentis virtutem.

Ad 13<sup>m</sup> Præ. Si virtus causatur ex actibus nostris, aut ex actibus virtuosus, aut ex actibus vitiosus. Non ex vitiosis, quia illi magis destrunt virtutem. Similiter nec ex virtuosus, quia illi præsupponunt virtutem. ergo nullo modo causatur ex actibus nostris virtus in nobis. Sed diceretur, quod virtus datur ex actibus virtuosus imperfectis.

Ad 14<sup>m</sup> Sed contra. Nihil agit ultra suam speciem. Si ergo actus præcedentes virtutem sunt imperfecti, videtur quod non possunt causare virtutem perfectam.

Ad 15<sup>m</sup> Præ. Virtus est vltimum potentia, vt dicitur in 1. Cæli & mundi. Sed potentia est naturalis. ergo virtus est naturalis, & non ex operibus acquisita.

Ad 16<sup>m</sup> Præ. Vt dicitur 2. Ethic. Virtus est quæ bonum reddit habentem. Sed homo est bonus secundum suam naturam: ergo virtus hominis est ei a natura, & non ex actibus acquisita.

Ad 17<sup>m</sup> Præ. Ex frequentia actus naturalis, non acquiritur nouus habitus.

Ad 18<sup>m</sup> Præ. Omnia habent esse a sua forma. Sed gratia est forma virtutis. Nam sine gratia virtutes dicuntur esse informes. ergo virtutes sunt a gratia & non ab actibus.

Ad 19<sup>m</sup> Præ. Secundum Apostolum 2. Corin. 12. Virtus in infirmitate perficitur. Sed infirmitas magis est passio quam actio. ergo virtus magis causatur ex passione quam ex actibus.

Ad 20<sup>m</sup> Præ. Cum virtus sit qualitas, mutatio quæ est secundum virtutem, videtur esse alteratio, nam alteratio est motus in qualitate: sed alteratio passio: tantum est in parte anime sensitivæ, vt patet per Philof. in 7. Physic. Si ergo virtus acquiratur ex actibus nostris per quædam passionem & alterationem, sequetur quod virtus sit in parte sensitivæ, quod est contra Augustinum qui dicit quod est bona qualitas mentis.

Ad 21<sup>m</sup> Præ. Per virtutem habet aliquis rectam electionem de fine vt dicitur 2. Ethic. Sed habere rectam electionem de fine, est in potestate nostra, quia qualis vnusquisque est, talis finis ei videtur, vt dicitur 3. Ethic. hoc autem contingit nobis ex naturali complexione, vel ex impressione corporis.

Com. 49. & 9. Mat. 69. 3. tom. 3.

Ca. 6. 10.

Ca. 2. 10.

Philof. in 7. Ethic.

Philof. in 1. Ethic.

Li. 2. ca. 19. 1. retrat. ca. 9. a medio tom. 1.

Cap. 4. li. 5. cap. 6. to. 5.

176. tom. 2.

Ca. 6. to. 5.

Loco citato in arg. 1.

Cap. 8. li. 6. ca. 12. a medio tom. 5. Ca. 5. a medio tom. 5.





dum hanc dispositionem, quæ est in parte sensitiva, dicuntur aliqui habere naturalem inclinationem ad vitium vel virtutem &c.

ARTICVLVS X.

Utrum sint aliquæ virtutes homini ex infusione.

Ecimò queritur, Utrum sint aliquæ virtutes homini ex infusione. Et videtur quod non, quia in 7. Physico. dicitur, Vnumquodque perfectum est quando attingit propriam virtutem: propria autem virtus vniuscuiusque est eius naturalis perfectio. ergo ad perfectionem hominis sufficit sibi virtus conaturalis: hæc autem est, quæ per principia naturalia causari potest. Non igitur requiritur ad perfectionem hominis, quod habeat aliquam virtutem ex infusione. Sed dicebatur, quod oportet hominẽ perfici per virtutem non solum in ordine ad conaturalem finem, sed etiam in ordine ad supernaturalem, qui est beatitudo vitæ æternæ, ad quam ordinatur homo per virtutes infusas.

¶ 2 Sed contra: Natura non deficit in necessariis. Sed illud quod indiget homo ad consecutionem vltimi finis est sibi necessarium: ergo hoc potest habere per principia naturalia, non ergo indiget ad hoc infusione virtutis.

¶ 3 Præter. Semen agit in virtute eius a quo emittitur. Aliter enim semen animalis cum sit imperfectum, nõ posset sua ratione perducere ad speciem perfectam. Sed semina virtutum sunt nobis immixta a Deo: vt. n. dicitur in glos. super illud Hebr. 1. Cum sit splendor gloriæ, Deus infeminavit omni animæ initia intellectus & sapientiæ, ergo huiusmodi semina agunt in virtute Dei. Cum enim ex huiusmodi seminibus causetur virtus acquisita, videtur quod virtus acquisita possit ducere ad fruitionem Dei, in qua consistit beatitudo vitæ æternæ.

¶ 4 Præter. Virtus ordinat hominem ad beatitudinem vitæ æternæ, in quantum est actus meritorius. Sed actus virtutis acquisita potest esse meritorius vitæ æternæ, si sit gratia informatus, ergo ad beatitudinẽ vitæ æternæ non est necessarium habere virtutes infusas.

¶ 5 Præter. Radix merendi charitas est. Si igitur necessarium esset habere virtutes infusas ad merendum vitæ æternæ, videtur quod sola charitas sufficeret, & ita non oportet habere aliquas virtutes infusas.

¶ 6 Præter. Virtutes morales necessariæ sunt ad hoc, quod inferiores vires rationi subdantur. Sed per virtutes acquisitas sufficenter rationi subduntur, non ergo necessarium est, quod sint aliquæ virtutes infusæ morales ad hoc, quod ratio ordinetur ad aliquem specialem finem, sed sufficit quod ratio hominis in illum supernaturalem finem dirigatur: hoc autem sufficenter fit per fidem, ergo non oportet habere aliquas alias virtutes infusas.

¶ 7 Præter. Quod sit virtute diuina non differt specie ab eo, quod sit operatione naturæ. Eadem enim specie est virtus quam aliquis miraculose recuperat, & quam natura operatur. Si igitur sit aliqua virtus infusa quæ a Deo esse in nobis, & aliqua acquisita per actus nostros, non propter hoc specie differrent, puta: si sit temperantia acquisita, & temperantia infusa, duas autem formas quæ sunt vnius speciei, nõ possunt esse in eodem subiecto, ergo non potest esse quod illa quæ habet temperantiam acquisitam, habeat temperantiam infusam.

beat temperantiam infusam. ¶ 8 Præter. Species virtutis ex actibus cognoscitur. Sed sunt idem species actus temperantiæ infusæ & acquisitæ, ergo & virtutes specie eadem. Probatio mediæ: quæcunque conueniunt in materia & forma, sunt vnius speciei, sed actus temperantiæ infusæ & acquisitæ conueniunt in materia & forma, vterque enim est circa delectabilia tactus, conueniunt etiam in forma, quia vterque in medietate consistit, ergo actus temperantiæ infusæ & actus temperantiæ acquisitæ sunt eiusdem speciei. Sed dicendum, quod differunt specie eo quod ordinantur ad alium & ad alium finem. Ex fine enim mouentur species in moralibus.

¶ 9 Sed contra. Secundum id aliqua possunt specie differre a quo sumitur species rei. Sed species in moralibus non sumitur a fine vltimo, sed a fine proximo: aliter enim omnes virtutes essent vnius speciei, cum omnes ad beatitudinem ordinentur, sicut ad vltimũ finem, ergo ex ordine ad vltimum finem nõ possunt dici in moralibus aliqua esse eiusdem speciei vel specie differre. Et ita temperantia infusa non differt specie a temperantia acquisita, ex hoc quod ordinat hominẽ in beatitudinem altiore.

¶ 10 Præter. Nullus habitus moralis consequitur speciem, ex hoc quod ab aliquo habitu mouetur. Continet enim vnum habitum moralem moueri vel imperari a diuersis secundum speciem, sicut habitus temperantiæ mouetur ab habitu auaritiæ, cum quis mouetur vt furetur ab habitu autem crudelitatis, cum quis machatur vt occidat. Et econuerso diuersi habitus secundum speciem ab eodem habitu imperantur, puta: cum vnus machatur vt furetur, alter vero occidit vt furetur. Sed temperantia vel fortitudo aut alia, quæ aliarum virtutum moralium, non habet actum ordinatum ad beatitudinem vitæ æternæ, nisi in quantum imperatur a virtute, quæ vltimũ finem habet pro obiecto, ergo ex hoc non sequitur speciem. Et ita per hoc virtus infusa moralis non differt specie a virtute acquisita per hoc, quod ordinatur ad finẽ vitæ æternæ.

¶ 11 Præter. Virtus infusa est in mente sicut in subiecto. Dicit enim August. quod virtus est bona qualitas mentis, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Sed virtutes morales non sunt in mente, sicut in subiecto. Nam temperantia & fortitudo sunt irrationabilium partium, vt Philosophus dicit 3. Ethic. Ergo virtutes morales non sunt infusæ.

¶ 12 Præter. Contraria sunt vnius rationis. Sed vitium, quod est contrariũ virtuti nunquã infunditur, sed solũ ex actibus nostris causatur, ergo nec virtutes infunduntur, sed solum ex actibus nostris causantur.

¶ 13 Præter. Homo ante acquisitionem virtutis est in potentia ad virtutes. Sed potetia & actus sunt vnius generis, omne enim genus diuiditur per potentiam & actum, ut patet tertio Physico. cum ergo potentia ad virtutem non sit ex infusione, videtur quod nec virtus ex infusione sit.

¶ 14 Præter. Si virtutes infunduntur, oportet quod simul infundantur. Cum gratia autem infunditur homini qui in peccato fuit in actu, tunc non infunditur sibi habitus virtutis moralium. Adhuc enim post contritionem patitur passio in molesta, quod nõ est virtuosum, sed forte continentis. Differt enim continentis a temperato per hoc, quod continens patitur quidem, sed non deducitur, temperatus autem non patitur, vt dicitur in 7. Ethic. Ergo videtur quod virtutes nõ sunt nobis ex infusione gratiæ.

¶ 15 Præter.

¶ 15 Præter. Dicit Phil. 2. Ethic. quod signum generati habitus oportet accipere scientem in operatione delectationem. Sed post contritionem non statim delectabiliter aliquis operatur in ea quæ sunt virtutum moralium, ergo nõdũ habet habitũ virtutũ, non ergo virtutes morales causantur in nobis ex infusione gratiæ. ¶ 16 Præter. Ponamus quod in aliquo ex multis actibus malis causatur sit aliquis habitus vitiosus, manifestũ est quod in vno actu contritionis dimittuntur sibi peccata & infunditur gratia, per vnum enim actum non destruitur habitus acquisitus, sicut nec per vnum generatur. Cum igitur cum gratia simul infundatur virtutes morales, sequitur quod habitus virtutis moralis simul sit cũ habitu vitii oppositi, quod est impossibile, vt dicitur 2. Ethic. Si igitur virtus non causetur in nobis ex actibus nostris, videtur sequi quod neque ex actibus nostris corrumpatur. Et ita sequitur, quod aliquis peccando mortaliter non amittat virtutem, quod est inconueniens.

¶ 18 Præter. Idem videtur esse mos & consuetudo, ergo & eadem est virtus moralis & consuetudinalis. Sed virtus consuetudinalis dicitur ex consuetudine, causatur, n. ex frequenti bene agere, ergo omnis virtus moralis causatur ex actibus & nõ ex infusione gratiæ.

¶ 19 Præter. Si aliquæ virtutes sunt infusæ, oportet quod earum actus sint efficaciores, quã actus hominis non habentis virtutes. Sed ex huiusmodi actibus causatur aliquis habitus virtutis in nobis, ergo & ex actibus virtutum infusarum, si aliquæ sunt tales. Sed sicut dicitur 2. Ethic. quales sunt habitus tales actus reddunt, & quales sunt actus, tales habitus causant, habitus igitur causati ex actibus virtutum infusarum, sunt eiusdem speciei cum virtutibus infusis. Sequitur igitur quod duæ formæ eiusdem speciei sunt simul in eodem subiecto, hoc est autẽ impossibile, ergo impossibile videtur, quod sint in nobis aliquæ virtutes infusæ.

Sed contra. Luca vltimo dicitur, Sedete hic in ciuitate donec induamini virtute ex alto.

¶ 2 Præter. Sap. 8. de diuina sapientia dicitur, quod Sobrietatem & iustitiam docet &c. Docet autem spiritus sapientiæ virtutem, eam causando. ergo videtur quod virtutes morales sint nobis infusæ a Deo.

¶ 3 Præter. Actus virtutum quarumlibet debet esse meritorius ad hoc quod per eas in beatitudinẽ ducamur. Sed meritũ nõ potest esse nisi ex gratia, ergo videtur quod virtutes causantur in nobis ex infusione gratiæ.

RESPON. Dicendum, quod præter virtutes acquisitas ex actibus nostris sicut iam dictum est, oportet ponere alias virtutes in homine a Deo infusas. Cuius ratio hinc accipi potest, quod virtus, vt dicit Philosophus est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit. Secundum igitur quod bonum diuersificatur in homine, oportet etiam quod & virtus diuersificetur sicut patet quod aliud est bonũ hominis, in quantum est hũ, & aliud in quantum est ciuis, Et manifestũ est, quod aliquæ operationes possent esse conuenientes homini in quantum est homo, quæ non essent conuenientes ei secundum quod est ciuis. Et propter hoc Philo. dicit in 3. Polit. quod alia est virtus quæ facit hominem bonum, & alia quæ facit ciuem bonum. Considerandum est autem, quod est duplex hominis bonum. vnum quidem quod est proportionatum suæ nature. Aliud autem quod suæ nature facultatem excedit. Cuius ratio est, quia oportet quod passiuum consequatur perfectiones ab agente diuersimodè secundum diuersitatem virtutis agentis, vnde videmus quod perfectiones & formæ, quæ causantur ex actione naturalis agentis, non excedunt naturalem facultatem recipientis, potentia enim passiuæ naturali, proportionatur virtus actiua naturalis. Sed perfectiones & formæ quæ proueniunt ab agente supernaturali in finitã virtutis, quod Deus est, excedunt facultatem naturæ recipientis: vnde anima rationalis quæ immediate a Deo causatur, excedit capacitatem suæ materiæ, ita quod materia corporalis nõ totaliter potest comprehendere & includere ipsam, sed remanet aliqua virtus eius & operatio in qua non comunicat materia corporalis, quod non contingit de aliqua aliarum formarum, quæ causantur ab agentibus naturalibus. Sicut autem homo suam primam perfectionem, scilicet animam acquirit ex actione Dei, ita & vltimam suam perfectionem, quæ est perfecta hominis felicitas immediate habet a Deo, & in ipso quiescit, quod quidem ex hoc patet, quod naturale hominis desiderium in nullo alio quietari potest, nisi in solo Deo. Innatum est enim homini, vt ex causatis desiderio quodam moueatur ad inquirendum causas, nec quiescit istud desiderium quousque peruentum fuerit ad primam causam quæ Deus est, oportet igitur quod sicut prima perfectio hominis quæ est anima rationalis, excedit facultatem materiæ corporalis, ita vltima perfectio ad quam homo potest peruenire, quæ est beatitudo vitæ æternæ, excedat facultatem totius humanæ nature. Et quia vnumquodque ordinatur ad finem per operationem aliquam, & ea quæ sunt ad finem oportet esse aliquo modo proportionata, necessarium est esse aliquas hominis perfectiones quibus ordinetur ad finem supernaturalem, quæ excedant facultatem principiorum naturalium hominis: hoc autem esse nõ posset, nisi supra principia naturalia aliqua supernaturalia operationum principia hominis infundantur a Deo, naturalia autem operationum principia sunt essentia animæ & potetia eius, scilicet intellectus & voluntas, quæ sunt principia operationum hominis in quantum huiusmodi: nec hoc esse posset nisi intellectus haberet cognitionem principiorum per quæ in aliis dingeretur, & nisi voluntas haberet naturalem inclinationem ad bonum naturæ sibi proportionatum, sicut in præcedenti questione dictum est. Infunditur igitur diuinitus homini ad peragens actiones ordinatas in finem vitæ æternæ, primo quidem gratia per quam habet anima quoddam spirituale esse, & deinde fides, spes, & charitas, vt per fidem intellectus illuminetur de aliquibus supernaturalibus cognoscendis, quæ se habent in isto ordine sicut principia naturaliter cognita in ordine conaturalium operationum, per spem autem & charitatem acquirit voluntas quandam inclinationem in illud bonum supernaturale, ad quod voluntas humana per naturalem inclinationem non sufficenter ordinatur. Et sicut præter ista principia naturalia requiruntur habitus virtutum ad perfectionem hominis secundum modum sibi conaturalem, vt supra dictum est, ita ex diuina influenza consequitur homo, præter præmissa supernaturalia principia, aliquas virtutes infusas quibus perficitur ad operationes ordinandas in finem vitæ æternæ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut secundum primam perfectionem homo est perfectus dupliciter, uno modo secundum nutritiuam & sensitiuam, quæ quidem perfectio non excedit capacitatem materiæ corporalis, alio modo secundum, parrem intellecti-

Co. 18. co. 1

Li. 6. c. 11  
Iulianus ca.  
7. & c. 11  
ne 3. p. 11.  
18. com. 7.  
Cap. 10. in  
princ. 10. 5.

20. preced.  
Ilem pri-  
ma sectio  
q. 6. art. 2.  
Et 1. sect. di-  
2. 3. q. 6.  
1. 2. ca.  
1. Ethic. cap.  
6. com. 5.

Cap. 10. 5.

cap. 6. non  
procul a 6.  
10. 5.

art. 8. & 9.

art. preced.

tellectiuam, quæ naturalem & corporalem excedit, & secundum hanc simpliciter est homo perfectus, primo autem modo secundum quid: ita & quantum ad perfectionem finis, dupliciter homo potest esse perfectus, vno modo secundum capacitatem suæ nature: alio modo secundum quandam supernaturalem perfectionem. Et sic dicitur homo perfectus esse simpliciter: primo autem modo, secundum quid. vnde duplex competit virtus homini, vna quæ respondet primæ perfectioni, quæ non est completa virtus. Alia quæ respondet suæ perfectioni vltimæ, & hæc est vera & perfecta hominis virtus.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod natura prouidit homini in necessariis secundum suam virtutem, vnde respectu eorum quæ facultatem naturæ non excedunt, habet homo a natura, non solum principia receptiua, sed etiam principia actiua: respectu autem eorum quæ facultatem naturæ excedunt, habet homo a natura aptitudinem ad recipiendum.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod semen hominis agit secundum totam virtutem hominis: semina autem virtutū animæ humanæ naturaliter indita non agunt secundum totam virtutem Dei. vnde non sequitur quod ex eis possit causari quicquid potest causare Deus.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod cum nullum meritum sit sine charitate, actus virtutis acquisitæ non potest esse meritorius sine charitate, cum charitate autem simul infunduntur aliæ virtutes: vnde actus virtutis acquisitæ non potest esse meritorius, nisi mediante virtute infusa. Nam virtus ordinata in finem inferiorem non facit actum ordinatum ad finem superiorem, nisi mediante virtute superiori: sicut fortitudo quæ est virtus hominis, qua homo non ordinat actum suum ad bonum politicum, nisi mediante fortitudine, quæ est virtus hominis in quantum est ciuis.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod quando aliqua actio procedit ex pluribus agentibus adiuuicem ordinatis, eius perfectio & bonitas impediri potest per impedimentum vnius agentium, etiam si aliud fuerit perfectum, quantumcunque enim artifex sit perfectus, non faciet operationem perfectam, si instrumentum fuerit defectiuum. In operationibus autem hominis quas oportet bonas fieri per virtutem, hoc considerandum est, quod actio superioris potentie non dependet ab inferiori potentia, sed actio inferioris dependet a superiori. Et ideo ad hoc quod actus inferiorum virtutū sint perfecti, scilicet irascibilis & concupiscibilis, requiritur quod non solum intellectus sit ordinatus in finem vltimum per fidem, & voluntas per charitatem, sed etiam quod inferiores vires scilicet irascibilis & concupiscibilis habeant proprias operationes, ad hoc quod earū actus sint boni, & ordinabiles in finem vltimū. Vnde etiam patet solutio ad 6<sup>m</sup>.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod omnem formam quam operatur natura, potest etiam eandem specie Deus operari per seipsum sine operatione naturæ. Et secundum hoc sanitas, quæ a Deo miraculose perficitur, est eiusdem speciei cum sanitate quam facit natura. vnde non sequitur quod omnem formam quam Deus potest facere, possit etiam natura perficere. vnde non oportet quod virtus infusa, quæ est immediate a Deo, sit eiusdem speciei cum virtute acquisita.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod temperantia infusa & acquisita conueniunt in materia, vtraque enim est circa delectabilia tactus, sed non conueniunt in forma effectus vel actus. licet enim vtraque quærat medium: ta-

men alia ratione requirit medium temperantia infusa, quam temperantia acquisita, nam temperantia infusa exquirat medium secundum rationes legis diuinae, quæ accipiuntur ex ordine ad vltimum finem, temperantia autem acquisita accipit medium secundum inferiores rationes, in ordine ad bonū presentis vite.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod vltimus finis non dat speciem in moralibus, nisi quatenus in fine proximo est debita proportio ad vltimum finem. oportet enim ea quæ sunt ad finem esse proportionata fini. Et hoc etiam bonitas consilii requirit, vt quis conuenienti medio finē sortiatur, vt patet per Phylō: 6. Metaphy.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod actus alicuius habitus, prout imperatur ab illo habitu accipit quidem speciem morale formaliter loquendo de ipso actu: vnde cum quis fornicatur vt furetur, actus iste licet materialiter sit in temperantia, tamen formaliter est avaritiæ. Sed licet actus in temperantia accipiat aliquam speciem, prout imperatur ab avaritia, non tamen ex hoc in temperantia speciem accipit secundum quod actus est ab avaritia imperatus. Ex hoc ergo, quod actus temperatiæ, vel fortitudinis imperatur a charitate ordinante eos in vltimum finem, ipsi quidem actus formaliter speciem sortiuntur, nam formaliter loquendo sunt actus charitatis, non tamen ex hoc sequeretur quod temperantia vel fortitudo speciem sortiatur. non igitur temperantia & fortitudo infuse differunt specie ab acquisitis ex hoc, quod imperatur a charitate earum actus, sed ex hoc quod earum actus secundum eam rationem sunt in medio constituti, prout ordinabiles ad vltimum finem, quæ est charitatis obiectum.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod temperantia infusa est in irascibili. Irascibilis autem & concupiscibilis sic accipiunt nomen rationis vel rationalis, in quantum participant aliquam rationem in quantum obediunt ei. Illa ergo secundum eundem modum accipiunt nomen mentis, prout obediunt menti, vt verum sit quod Aug. dicit, quod virtus infusa est bona qualitas mentis.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod vitium hominis est per hoc, quod in superiora eleuatur. Et ideo vitium non potest esse ex infusione, sed solum virtus.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod quando aliquod passiuum natum est consequi diuersas perfectiones a diuersis agentibus ordinatis, secundum differentiam & ordinem potentiarum actiuarum in agentibus, est differentia & ordo potentiarum passiuarum in passiuo, quia potentia passiuæ responderet potentia actiua. Sicut patet quod aqua, vel terra habet aliquam potentiam secundum quam nata est moueri ab igne, & aliam secundum quam nata est moueri a corpore caelesti, & vltimus aliam secundum quam nata est moueri a Deo. Sicut enim ex aqua vel terra potest aliquid fieri virtute corporis caelestis, quod non potest fieri virtute ignis, ita ex eis potest aliquid fieri virtute supernaturalis agentis, quod non potest fieri virtute alicuius naturalis agentis. Et secundum hoc dicimus, quod in tota creatura est quædam obedientialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quicquid Deus voluerit. Sic igitur & in anima est aliquid in potentia, quod natum est reduci in actum ab agente connaturali. Et hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisitæ. Alio modo aliquid est in potentia in anima, quod non est natum educi in actum, nisi per virtutem diuinam. Et sic sunt in potentia in anima virtutes infusæ.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod passiones ad malum inclinans

ARTICVLVS XI.

Vtrum virtus infusa augetur.

Vndecimo quaeritur, utrum virtus infusa augetur. Et videtur quod non, Nihil enim augetur nisi quantum: virtus autem non est quantitas, sed qualitas, ergo non augetur.

¶ 2 Præ. Virtus est forma accidentalis: sed forma est simplicissima & inuariabili essentia consistens, ergo virtus non variatur secundum suam essentiam, ergo nec secundum essentiam augetur.

¶ 3 Præ. Quod augetur mouetur: quod igitur secundum essentiam augetur, secundum essentiam mouetur. Sed quod mutatur secundum suam essentiam corrumpitur vel generatur: sed generatio & corruptio sunt mutationes in substantia, ergo charitas non augetur per essentiam, nisi cum corrumpitur vel generatur.

¶ 4 Præ. Essentialia non augetur nec minuitur: manifestum est autem quod essentia virtutis est essentialis ergo virtus secundum essentiam non augetur.

¶ 5 Præ. Contraria nata sunt fieri circa idem. Augmentum autem & diminutio sunt contraria, ergo nata sunt fieri circa idem: virtus autem infusa non diminuitur, quia neque diminuitur per actum virtutis, quia per eum magis roboratur, neque per actum peccati venialis, quia sic multa peccata venialia tollerent totaliter charitatem & alias virtutes infusas, quod est impossibile, sic enim multa venialia equipollerent vni peccato mortali. Neque etiam minuitur per peccatum mortale, quia mortale peccatum tollit charitatem & alias virtutes infusas, ergo virtus infusa non augetur.

¶ 6 Præ. Simile simili augetur, vt dicitur in 2. de Anima. Si ergo virtus infusa augetur, oportet quod augetur per additionem virtutis. Sed hoc non potest esse, quia virtus simplex est, simplex autem simplici additum non facit maius, sicut punctum additum puncto non facit lineam maiorem, ergo virtus infusa augeri non potest.

¶ 7 Præ. Primo de Generatione dicitur, quod augmentum est præexistens magnitudinis additamentum: si ergo virtus augetur, oportet quod aliquid sibi addatur, & sic erit magis composita, & magis recedens a diuina similitudine, & per consequens minus bona, quod est inconueniens. Relinquitur ergo quod virtus non augetur.

¶ 8 Præ. Omne quod augetur, mouetur: omne quod mouetur, est corpus: virtus non est corpus, ergo non augetur.

¶ 9 Præ. Cuius causa est inuariabilis & ipsum est inuariabile. Sed causa virtutis infusæ, quæ est Deus, inuariabilis est, ergo virtus infusa est inuariabilis, ergo non recipit magis & minus, & ita non augetur.

¶ 10 Præ. Virtus est in genere habitus sicut & scientia. Si ergo virtus augetur, oportet quod augetur sicut & scientia augetur. Scientia autem augetur per multiplicationem obiectorum, prout scilicet ad plura se extendit. Sic autem non augetur virtus, vt patet in charitate, quia minima charitas se extendit ad omnia diligenda secundum charitatem, ergo virtus nullo modo augetur.

¶ 11 Præ. Si virtus augetur, oportet quod ad aliquam speciem motus, eius augmentum reducatur. Sed non potest reduci nisi ad alterationem, quæ est motus in qualitate. Alteratio autem secundum Philo: 7. Phis. non est in anima nisi secundum partem sensitiuam in qua

Idē prima secundæ qd. 62. art. 2. Et 2. 2. qu. 40. art. 5. ad secundum.

6. topic. 9. 10. 5.

Locutio in aug. dicitur secundum ten. dist. 11.

Memoria secundæ qd. stat. 1.

Lib. 7. Phis. Text. 20. & preced. in qua



In qua non est charitas, neque plures aliarum virtutū infusarum. ergo non omnis virtus infusa augetur.

¶ 12 Præt. Si virtus infusa augetur, oportet quod augetur a Deo, qui eam causat. Si autem Deus eam auget, oportet quod hoc fiat per aliquem eius influxū. Sed nouus influxus nō potest esse, nisi sit noua virtus infusa. ergo virtus infusa non potest augeri, nisi per additionem nouæ virtutis. Sic autem non potest augeri, vt supra ostensum est. ergo virtus infusa nullo modo augetur.

¶ 13 Præt. Habitus maxime augetur ex actibus. Cum igitur virtus sit habitus, si augetur maxime augetur per suum actum: sed hoc non potest esse, vt videtur, cum actus egrediatur ab habitu, nihil autem augetur per hoc quod aliquid ab eo egreditur: sed per hoc quod aliquid in eo recipitur. ergo virtus nullo modo augetur.

¶ 14 Præt. Omnes actus virtutis, vnius sunt rationis. Si igitur aliqua virtus per suum actum augetur, oportet quod per quemlibet actum augetur, quod videtur esse falsum ex experimento: non enim experimur quod virtus in quolibet actu crescat.

¶ 15 Præt. Illud cuius ratio in superlatiuo consistit, nō potest augeri, optimo enim non est aliquid melius, nec albius est aliquid albius: sed ratio virtutis in superlatiuo consistit. Est enim virtus vltimum potentia. ergo virtus non potest augeri.

¶ 16 Præt. Omne illud cuius ratio consistit in aliquo indiuisibili, caret intensione & remissione, sicut forma substantialis & numerus & figura: sed ratio virtutis consistit in quodam indiuisibili. Est enim in medietate consistens. ergo virtus nō intenditur, neque remittitur.

¶ 17 Præt. Nullum infinitum potest augeri, quia infinito non est aliquid maius: sed virtus infusa est infinita, quia per eam meretur homo infinitū bonum. Ergo virtus infusa augetur non potest.

¶ 18 Præt. Nulla res procedit vltra suam perfectionē, quia perfectio est terminus rei: sed virtus est perfectio habentis eā. Dicitur. n. 7. Phyl. quod virtus est dispositio perfecta ad optimū. ergo virtus non augetur.

SED CONTRA est, quod dicitur primæ Per. 2. Sic modo geniti infantes rationabiles & sine dolo lac concupiscite, vt in eo crescatis in salutem, non autem crescit aliquis in salutem nisi per augmentum virtutis, per quam homo in salutem ordinatur. ergo virtus augetur.

¶ 2 Præt. August. dicit quod charitas augetur, aucta vt mereatur & perfici.

RESPOND. Dicendum, quod multis error accidit circa formas ex hoc, quod de eis iudicāt, sicut de substantiis iudicatur, quod quidem ex hoc cōtingere videtur, quod formæ per modum substantiarum signantur in abstracto, vt albedo, vel virtus, aut aliquid huiusmodi. vnde aliqui modum loquendi sequentes, sic de eis iudicant, ac si essent substantiæ. Et ex hinc processit error, tam eorum qui posuerunt latitationē formarum, quam eorum qui posuerunt formas esse a creatione. Aestimauerunt enim quod formis competere figuræ, sicut competit substantiis. Et ideo non inueniētes ex quo formæ generentur, posuerunt eas vel creati vel preexistere in materia, non attendentes, quod si per esse non est formæ, sed subiecti, per formā ita nec fieri quod terminatur ad esse est formæ, sed subiecti,

Aug. tract. 5 i lo. decli nādo ad finē tom. 9.

sicut enim forma ens dicitur, non quia ipsa sit, si proprie loquamur, sed quia aliquid ea est: ita & forma fieri dicitur, non quia ipsa fiat, sed quia ea aliquid fit, dū scilicet subiectum reducitur de potētia in actum. Sic autem & circa augmentum qualitātū accidit, de quo aliqui locuti sunt, ac si qualitates & formæ substantiæ essent. Substantia autem augetur dicitur, in quantum ipsa est subiectum motus, quo peruenitur de minori quantitate in maiorem, qui motus augmenti dicitur. Et quia augmentum substantiæ fit per additionem substantiæ ad substantiam, quidam aestimauerunt, quod hoc modo charitas, siue qualibet virtus infusa augetur per additionem charitatis ad charitatem, vel virtutis ad virtutem, aut albedinis ad albedinem, quod omnino stare non potest. Nam non potest intelligi additio vnius ad alterum, nisi præintellecta dualitate. Dualitas autem in formis vnius speciei non potest intelligi, nisi per alietatem subiecti. Formæ enim vnius speciei non diuersificantur numero, nisi per subiectū. Si igitur qualitas additur qualitati, oportet alterum duorum esse, vel quod subiectum addatur subiecto, vt puta, quod vnum album addatur alteri albo, aut quod aliquid in subiecto fiat album, quod prius non fuit album, vt quidam posuerunt circa qualitates corporeas, quod etiam improbat Philoſophus in 4. Phyl. sicorum. Cum enim aliquid sit magis curuū, non curuatur aliquid, quod prius curuum non fuit: sed totū fit magis curuum. Circa qualitates autem spirituales, quarum subiectum est anima vel pars animæ, impossibile est etiam hoc fingere. Vnde quidam alii dixerunt charitatem & alias virtutes infusas non augeri essentialiter, sed quod dicuntur augeri vel in quantum radicantur fortius in subiecto, vel in quantum feruentius vel intensius operantur. sed hoc quidem dictum aliquam rationem haberet, si charitas esset quædam substantia, habens per se esse absque substantia, vnde & Magister sententiarum aestimās charitatem esse aliquam substantiam scilicet ipsum Spiritum sanctum, non irrationabiliter hunc modum augmenti possuisse videtur. Sed alii aestimantes charitatem esse qualitatem quandam, penitus irrationabiliter sunt loquuti. Nihil enim est aliud qualitatem aliquam augeri, quā subiectum magis participare qualitatem. nō enim est aliquod esse qualitatis, nisi qd habet in subiecto. Ex hoc autem ipso quod subiectū magis participat qualitatem vehementius operatur, quia vnumquodque agit in quantum est actū: vnde quod magis est reductum in actū, perfectius agit. Ponere igitur quod aliqua qualitas non augetur secundum essentiam, sed augetur secundum radicationem in subiecto, vel secundum intensiōnem actus, est ponere contradictoria esse simul. Et ideo considerandum restat quomodo aliqua qualitates & formæ augeri dicuntur, & quæ sunt quæ augeri possunt. Sciendum est ergo, quod cū nomina sint signa intellectuū, vt dicitur primo Periher. sicut ex magis notis cognoscimus minus nota, ita etiam ex magis notis minus nota nominamus. Et ideo est quod quia motus localis est notior inter omnes motus, ex contrarietate secundum locum deriuatur nomen distantie ad omnia contraria. Inter quæ potest esse aliquis motus, vt dicit Philoſophus 10. Metaphysicorum. Et similiter quia motus substantiæ secundum quantitatem est sensibilior, quā motus secundum alterationem, inde est quod nomina conuenien-

ter venientia motui secundum quantitatem deriuantur ad alterationem. Et inde est, quod sicut corpus quod mouetur ad quantitatem perfectam dicitur augeri & ipsa quantitas perfecta dicitur magna respectu imperfectæ, ita illud quod mouetur de qualitate imperfecta ad perfectam, dicitur augeri, secundum qualitatem, & ipsa qualitas perfecta dicitur magna respectu imperfectæ. Et quia perfectio vnius cuiusque rei est eius bonitas, ideo Augustinus dicit quod in his, quæ non magna mole sunt, idem est esse maius quod melius. Moueri autem de forma imperfecta ad perfectam, nihil est aliud quā subiectum magis reduci in actum. Nam forma actus est: vnde subiectum magis percipere formam nihil aliud est, quā ipsum reduci magis in actum illius formæ. Et sicut ab agente reducitur aliquid de pura potentia in actum formæ, ita etiā per actionem agentis reducitur de actu imperfecto in actū perfectum. Sed hoc non cōtingit in omnibus formis, propter duo. Primo quidem, ex ipsa ratione formæ, eo scilicet quod id quod perficit rationem formæ, est aliquid indiuisibile, puta numerus. Nam vnitatis addita constituit speciem, vnde binarius aut ternarius nō dicitur secundum magis & minus, & per consequens non inuenitur magis & minus neque in quantitibus quæ denominantur a numeris, puta bicubium & tricubium, neque in figuris, puta triangulare & quadratum, & in proportionibus, puta duplū & triplum. Alio modo, ex comparatione formæ ad subiectum, quia inhæret ei modo indiuisibili. Et propter hoc forma substantialis non recipit intensiōnem vel remissionem, quia dat esse substantiale, quod est vno modo, vbi enim est aliud esse substantiale est alia res. Et propter hoc Philoſoph. 8. Metaphysico. assimilat definitiones numeris. Et inde est etiam, quod nihil quod substantiāter de altero prædicatur, etiam si sit in genere accidentis, prædicatur secundum magis & minus, non enim dicitur albedo magis & minus color. Et propter hoc etiam, qualitates in abstracto signantur, quia signantur per modum substantiæ, nec intenduntur nec remittuntur, non enim dicitur albedo magis & minus, sed album: neutra autem istarum causarum est in charitate, & in aliis virtutibus ifualis, quare non intendatur & remittantur: quia neque earum ratio in indiuisibili consistit, sicut ratio numeri, neque dant esse substantiale subiecto, sicut formæ substantiales. Et ideo intenduntur & remittuntur, in quantum subiectum reducitur magis in actum ipsarū per actionem agentis causantis eas: vnde sicut virtutes acquisite augetur ex actibus, per quos causantur, ita virtutes infusæ augetur per actionem Dei, a quo causantur. Actus autem nostri comparantur ad augmentum charitatis & virtutum infusarum, vt disponentes, sicut ad charitatem a principio obtinendam: homo enim faciēs quod in se est, præparat se, vt a Deo recipiat charitatem. vltimus autem actus nostri possunt esse meritorii respectu augmenti charitatis, quia præsupponunt charitatem, quæ est principium merendi. Sed nullus potest mereri quod a principio obtineat charitatem, quia meritum sine charitate esse non potest. Sic igitur charitatem augeri per intensiōnem dicimus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod sicut in charitate & aliis qualitibus dicitur augmentum per similitudinem, ita & quantitas, vt ex dictis patet. Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod forma est inuariabilis, quia non est variationis subiectum, potest tamen dici variabilis, prout subiectum secundum eam variatum, plus & minus eam participat.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod motus alicuius rei potest intelligi secundum essentiam dupliciter: vno modo quantum ad id quod est proprium, esse scilicet essentialis, vel non esse. Et sic motus secundum essentiam non est nisi motus secundum esse & non esse, qui est generatio & corruptio. Alio modo, potest intelligi motus secundum essentiam, si sit motus secundum quodcunque adherens essentia, sicut dicimus corpus essentialiter moueri, quando mouetur secundum locum, quia de loco ad locum eius subiectum transferitur, sicut etiam & aliqua qualitas dicitur suo modo moueri essentialiter, prout variatur secundum perfectum & imperfectum vel magis subiectum secundum eam, vt ex dictis patet.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod id quod prædicatur essentialiter de charitate non prædicatur de ea secundum magis & minus, non enim dicitur magis vel minus virtus. Sed maior charitas dicitur magis virtus propter modum significandi, quia significatur vt substantia. Sed quia ipsa non prædicatur essentialiter de suo subiecto, subiectum secundum eam recipit magis & minus, vt dicatur subiectum habens magis charitatis vel minus, & quod est habens magis charitatem est magis virtuosum.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod charitas non diminuitur, quia non habet causam diminutionis vt Amb. probat, habet autem causam augmenti, scilicet Deum.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod augmentum quod fit per additionem est augmentum substantiæ quantæ. Sic autem charitas non augetur vt dictum est.

Et per hoc patet solutio ad 7<sup>m</sup>.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod charitas dicitur augeri vel moueri non quia ipsa sit subiectum motus, sed quia eius subiectum secundum ipsam mouetur & augetur.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod licet Deus sit inuariabilis, tamen absque sua variatione variat res: non enim est necessarium, vt omne moueatur, vt probatur in lib. Phyl. Et hoc præcipue Deo competit, quia non agit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod omnibus qualitibus & formis est communis ratio magnitudinis, quæ dicta est, scilicet perfectio earum in subiecto. Aliquæ tamen qualitates præter istam magnitudinem seu quantitatem quæ competit eis per se, habent aliam magnitudinem vel quantitatem, quæ competit eis per accidens. Et hoc dupliciter. Vno modo ratione subiecti, sicut albedo dicitur quanta per accidens, quia subiectum eius est quantum, vnde augmentato subiecto, augmentatur albedo per accidens. Sed secundum hoc augmentum, non dicitur aliquid magis album, sed maior albedo, sicut & dicitur aliquis maior album, non enim aliter prædicatur ea, quæ pertinent ad hoc augmentum, de albedine & de subiecto ratione cuius albedo per accidens augeri dicitur. Sed hic modus quantitatis & augmenti non competit qualitibus animæ, scilicet scientiis & virtutibus. Alio modo, quætitas & augmentum attribuitur alicui qualitati per accidens, ex parte obiecti in quod agit. Et hoc dicitur quantitas virtutis, quæ magis dicitur propter quantitatem obiecti, vel continentiam, sicut dicitur magna virtus, qui magnum pondus potest ferre, vel qualitercunque potest magnam rem facere, siue magnitudine dimensua, siue magnitudine perfectionis, vel secundum quantitatem discretam, sicut dicitur aliquis magna

uenientia motui secundum quantitatem deriuantur ad alterationem. Et inde est, quod sicut corpus quod mouetur ad quantitatem perfectam dicitur augeri & ipsa quantitas perfecta dicitur magna respectu imperfectæ, ita illud quod mouetur de qualitate imperfecta ad perfectam, dicitur augeri, secundum qualitatem, & ipsa qualitas perfecta dicitur magna respectu imperfectæ. Et quia perfectio vnius cuiusque rei est eius bonitas, ideo Augustinus dicit quod in his, quæ non magna mole sunt, idem est esse maius quod melius. Moueri autem de forma imperfecta ad perfectam, nihil est aliud quā subiectum magis reduci in actum. Nam forma actus est: vnde subiectum magis percipere formam nihil aliud est, quā ipsum reduci magis in actum illius formæ. Et sicut ab agente reducitur aliquid de pura potentia in actum formæ, ita etiā per actionem agentis reducitur de actu imperfecto in actū perfectum. Sed hoc non cōtingit in omnibus formis, propter duo. Primo quidem, ex ipsa ratione formæ, eo scilicet quod id quod perficit rationem formæ, est aliquid indiuisibile, puta numerus. Nam vnitatis addita constituit speciem, vnde binarius aut ternarius nō dicitur secundum magis & minus, & per consequens non inuenitur magis & minus neque in quantitibus quæ denominantur a numeris, puta bicubium & tricubium, neque in figuris, puta triangulare & quadratum, & in proportionibus, puta duplū & triplum. Alio modo, ex comparatione formæ ad subiectum, quia inhæret ei modo indiuisibili. Et propter hoc forma substantialis non recipit intensiōnem vel remissionem, quia dat esse substantiale, quod est vno modo, vbi enim est aliud esse substantiale est alia res. Et propter hoc Philoſoph. 8. Metaphysico. assimilat definitiones numeris. Et inde est etiam, quod nihil quod substantiāter de altero prædicatur, etiam si sit in genere accidentis, prædicatur secundum magis & minus, non enim dicitur albedo magis & minus color. Et propter hoc etiam, qualitates in abstracto signantur, quia signantur per modum substantiæ, nec intenduntur nec remittuntur, non enim dicitur albedo magis & minus, sed album: neutra autem istarum causarum est in charitate, & in aliis virtutibus ifualis, quare non intendatur & remittantur: quia neque earum ratio in indiuisibili consistit, sicut ratio numeri, neque dant esse substantiale subiecto, sicut formæ substantiales. Et ideo intenduntur & remittuntur, in quantum subiectum reducitur magis in actum ipsarū per actionem agentis causantis eas: vnde sicut virtutes acquisite augetur ex actibus, per quos causantur, ita virtutes infusæ augetur per actionem Dei, a quo causantur. Actus autem nostri comparantur ad augmentum charitatis & virtutum infusarum, vt disponentes, sicut ad charitatem a principio obtinendam: homo enim faciēs quod in se est, præparat se, vt a Deo recipiat charitatem. vltimus autem actus nostri possunt esse meritorii respectu augmenti charitatis, quia præsupponunt charitatem, quæ est principium merendi. Sed nullus potest mereri quod a principio obtineat charitatem, quia meritum sine charitate esse non potest. Sic igitur charitatem augeri per intensiōnem dicimus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod sicut in charitate & aliis qualitibus dicitur augmentum per similitudinem, ita & quantitas, vt ex dictis patet. Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod forma est inuariabilis, quia non est variationis subiectum, potest tamen dici variabilis, prout subiectum secundum eam variatum, plus & minus eam participat.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod motus alicuius rei potest intelligi secundum essentiam dupliciter: vno modo quantum ad id quod est proprium, esse scilicet essentialis, vel non esse. Et sic motus secundum essentiam non est nisi motus secundum esse & non esse, qui est generatio & corruptio. Alio modo, potest intelligi motus secundum essentiam, si sit motus secundum quodcunque adherens essentia, sicut dicimus corpus essentialiter moueri, quando mouetur secundum locum, quia de loco ad locum eius subiectum transferitur, sicut etiam & aliqua qualitas dicitur suo modo moueri essentialiter, prout variatur secundum perfectum & imperfectum vel magis subiectum secundum eam, vt ex dictis patet.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod id quod prædicatur essentialiter de charitate non prædicatur de ea secundum magis & minus, non enim dicitur magis vel minus virtus. Sed maior charitas dicitur magis virtus propter modum significandi, quia significatur vt substantia. Sed quia ipsa non prædicatur essentialiter de suo subiecto, subiectum secundum eam recipit magis & minus, vt dicatur subiectum habens magis charitatis vel minus, & quod est habens magis charitatem est magis virtuosum.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod charitas non diminuitur, quia non habet causam diminutionis vt Amb. probat, habet autem causam augmenti, scilicet Deum.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod augmentum quod fit per additionem est augmentum substantiæ quantæ. Sic autem charitas non augetur vt dictum est.

Et per hoc patet solutio ad 7<sup>m</sup>.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod charitas dicitur augeri vel moueri non quia ipsa sit subiectum motus, sed quia eius subiectum secundum ipsam mouetur & augetur.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod licet Deus sit inuariabilis, tamen absque sua variatione variat res: non enim est necessarium, vt omne moueatur, vt probatur in lib. Phyl. Et hoc præcipue Deo competit, quia non agit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod omnibus qualitibus & formis est communis ratio magnitudinis, quæ dicta est, scilicet perfectio earum in subiecto. Aliquæ tamen qualitates præter istam magnitudinem seu quantitatem quæ competit eis per se, habent aliam magnitudinem vel quantitatem, quæ competit eis per accidens. Et hoc dupliciter. Vno modo ratione subiecti, sicut albedo dicitur quanta per accidens, quia subiectum eius est quantum, vnde augmentato subiecto, augmentatur albedo per accidens. Sed secundum hoc augmentum, non dicitur aliquid magis album, sed maior albedo, sicut & dicitur aliquis maior album, non enim aliter prædicatur ea, quæ pertinent ad hoc augmentum, de albedine & de subiecto ratione cuius albedo per accidens augeri dicitur. Sed hic modus quantitatis & augmenti non competit qualitibus animæ, scilicet scientiis & virtutibus. Alio modo, quætitas & augmentum attribuitur alicui qualitati per accidens, ex parte obiecti in quod agit. Et hoc dicitur quantitas virtutis, quæ magis dicitur propter quantitatem obiecti, vel continentiam, sicut dicitur magna virtus, qui magnum pondus potest ferre, vel qualitercunque potest magnam rem facere, siue magnitudine dimensua, siue magnitudine perfectionis, vel secundum quantitatem discretam, sicut dicitur aliquis magna

¶ prima secundæ q. 11 art. 4.

Lib. 8. Metaph. 10. 11. 12.

Lib. 8. Metaph. 10. 11. 12.

Lib. 1. Periher. in prin. c. 1. com. 1.

In cor. art.

In cor. art.

In cor. art.

Vtrum virtutes inter se distinguantur.

magnæ virtutis, qui potest multa facere. Et hoc modo quantitas per accidens potest attribui qualitibus animæ, scilicet scientiis & virtutibus. Sed tamen hoc interest inter scientiam & virtutem, quia de ratione scientiæ non est quod se extendat in actum respectu omnium obiectorum. Non enim est necesse quod sciens omnia scibilia cognoscat, sed de ratione virtutis est, quod in omnibus virtuosè se agat. vnde scientia potest augeri vel secundum numerum obiectorum, vel secundum intensiorem eius in subiecto, virtus autem vno modo tantum. sed considerandum est, quod eiusdem rationis est, quod aliqua virtus in aliquid magnum possit, & quod ipsa sit magna, sicut ex supra dictis patet, vnde etiam magnitudo perfectionis potest dici magnitudo virtutis.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod motus augmenti charitatis reducitur ad alterationem, non secundum quod alteratio est inter contraria, prout est tantum in sensibilibus & in sensibili partè animæ, sed prout alteratio & passio dicitur secundum receptionem & perfectionem, sicut sentire & intelligere est quoddam pati & alterari. Et sic distinguit Philo. alterationem, & passionem in secundo de Anima.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod Deus auget charitatem, non nouam charitatem infundendo, sed eam quæ præexistebat perficiendo.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod sicut actus egrediens ab agente potest caudare virtutem acquisitam propter impressionem virtutum actiuarum in passiuas, vt supra dictum est: ita & potest eam augere.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod charitas & aliæ virtutes infusæ non augentur actiue ex actibus, sed tantum dispositiue & meritorie, vt dictum est, nec tamen oportet quod quilibet actus perfectus correspondeat quantitati virtutis. non enim oportet, quod habens charitatem semper operetur secundum totum posse charitatis: vsus enim habituum subiacet voluntati.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod ratio virtutis non consistit in superlacione quantum ad se, sed quantum ad suum obiectum: quia per virtutem ordinatur homo ad vltimum potentie, quod est bene operari. vnde Philo. dicit 7. Phis. quod virtus est dispositio perfecti ad optimum: tamè ad hoc optimum aliquis potest esse magis vel minus dispositus. Et secundum hoc, virtus recipit magis vel minus. Vel dicendum, quod vltimum non dicitur simpliciter, sed vltimum specie, sicut ignis est specie subtilissimū corporum & homo dignissima creaturarum; & tamen vnus homo est dignior altero.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod ratio virtutis non consistit in indiuisibili fm se, sed rōne sui subiecti, inquantū querit mediū. Ad quæredum pot aliquis diuersi mode se habere, vel peius vel meli<sup>9</sup>. Et tñ ipsū mediū nō est oīno indiuisibile, habet. n. aliquā latitudinē. sufficit. n. ad virtutem quod appropinquet ad medium, vt dicitur 2. Ethicorum. Et propter hoc vnus actus, altero virtuosior dicitur.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod virtus charitatis est infinita ex parte Dei vel finis: sed ad illū infinitum charitas finite disponit, vnde potest magis vel minus esse.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod non omne perfectum est perfectissimum: sed solum illud, quod est in vltimo actualitatis. Et ideo nihil prohibet, quod est perfectū secundum virtutem, adhuc magis perfici.

Vodecimo queritur de distinctione virtutum. Et vt quod non recte virtutes distinguantur. Moralia n. recipiūt specie ex fine. Si igitur virtutes distinguantur fm specie, oportet quod hoc sit ex parte finis. Sed nō ex parte finis proximi, quia sic essent infinitæ virtutes secundum speciem, ergo ex parte finis vltimi. Sed finis vltimus virtutum est vnus tantum, scilicet Deus siue felicitas. ergo est vna tantum virtus.

¶ 2 Præt. Ad vnū finē peruenitur vna operatione: vna aut operatio ē ex vna forma. ergo ad vnū finē ordinat homo per vnā formā. Finis aut hominis est vnus. scilicet felicitas. ergo & virtus quæ est forma, per quam homo ordinatur ad felicitatem, est vna tantum.

¶ 3 Præt. Formæ & accidentia recipiūt numerū fm materiam vel subiectum. Subiectum aut virtutis est anima vel potentia animæ. ergo videtur quod virtus sit vna tantum, quia anima est vna, vel saltem quod virtutes non excedant numerum potentiarum animæ.

¶ 4 Præt. Habitus distinguuntur per obiecta, sicut & potentia: cum ergo virtutes sint quidam habitus, videtur quod eadem sit ratio distinctionis virtutum & potentiarum animæ, & sic virtutes non excedunt numerū potentiarum animæ. Sed dicendum, quod habitus distinguuntur per actus, & non per potentias.

¶ 5 Sed contra, Principiata distinguuntur fm principia & non econuerso, quia ab eodem res habent esse & vnitatē. Sed habitus sunt principia actuum, ergo magis distinguuntur actus penes habitus, quæ econuerso.

¶ 6 Præt. Virtus necessaria est ad hoc, quod inclinatur ad id, quod est virtutis per modum naturæ. Est enim virtus, vt Tullius dicit, habitus in modum naturæ rationi cōsentaneus. Ad id igitur ad quod ipsa potētia naturaliter inclinatur, nō indiget hō virtute: sed voluntas hoīs naturaliter inclinatur ad vltimū finē, ergo circa vltimum finem non est necessarius homini aliquis habitus virtutis: propter quod nec Philosophi posuerūt aliquas virtutes quarum obiectum esset felicitas, nec ergo nos debemus ponere aliquas virtutes Theologicas, cuius obiectum sit Deus, qui est vltimus finis.

¶ 7 Præt. Virtus est dispositio perfecti ad optimū: sed fides & spes imperfectionem quādam importat, quia fides est de non visis, spes de non habitis, propter quod, cum venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est, vt dicitur 1. Corint. 13. ergo fides & spes non debent poni virtutes.

¶ 8 Præt. Ad Deum non potest aliquis ordinari nisi intellectu & affectu: sed fides sufficēter ordinat intellectū hoīs in Deū, charitas aut affectū, ergo præter fidē & charitatem nō debet poni spes virtus Theologica.

¶ 9 Præt. Id quod est generale omni virtuti, nō debet poni specialis virtus: sed charitas vñ esse cōis omnibus virtutibus, quia ut dicit Aug. in lib. de Morib<sup>9</sup> Ecclēsiæ, Nihil aliud est virtus quæ ordo amoris, ipsa est charitas dicitur esse forma omnium virtutum, ergo non debet poni vna specialis virtus inter Theologicas.

¶ 10 Præt. In Deo non solū cōsideratur veritas quæ respicit fides, vel sublimitas quam respicit spes, vel bonitas quæ respicit charitas, sed sunt plura alia quæ Deo attribuntur, vt sapientia, potentia, & huiusmodi. Et ergo videtur quod sit vel vna tantū virtus Theologica, quia omnia illa vnū sunt in Deo, vel quod sint tot virtutes Theologice, quot sunt quæ attribuntur Deo.

¶ 11 Præt. Virtus Theologica est cuius actus immediate

mediate ordinat. Deū: sed plura alia sunt talia, sicut sapiētia, quæ contemplatur Deum, timor qui reueretur ipsi, religio quæ colit eum. ergo non sunt tantum tres virtutes Theologice.

¶ 12 Præt. Finis est ratio eorū quæ sunt ad finē: habet igitur virtutes Theologice quibus homo recte ordinatur ad Deū, videtur superflū ponere alias virtutes.

¶ 13 Præt. Virtus ordinatur ad bonū, est. n. virtus quæ bonum facit habentē, & opus eius bonum reddit: sed bonū est tantum in voluntate, & in appetitiua parte, & sic videtur quod nō sint aliquæ virtutes intellectuales.

¶ 14 Præt. Prudentia est quædam virtus intellectualis: ipsa autem ponitur inter morales, ergo videtur quod morales virtutes nō distinguantur ab intellectualibus.

¶ 15 Præt. Scientia moralis non tractat nisi moralia. Tractat autem scientia moralis de virtutibus intellectualibus, ergo virtutes intellectuales sunt morales.

¶ 16 Præt. Id, quod ponitur in definitione alicuius, nō distinguitur ab eo: sed prudentia ponitur in definitione virtutis moralis. Est. n. virtus moralis habitus electius in medietate consistēs, determinata secundum rectam rationem, vt dicitur 2. Ethic. Ratio enim agibilium est prudentia, vt dicitur 6. Ethic. ergo morales virtutes non distinguuntur a prudentia.

¶ 17 Præt. Sicut prudentia pertinet ad cognitionem practicam, ita & ars: sed præter artem nō sunt aliqui habitus in opposita parte ordinati ad operandum artificialia. ergo pari ratione nec præter prudentiam, sunt aliqui habitus virtuosī in appetitu ad operandum agibilia: & ita videtur quod nō sint aliquæ virtutes morales distinctæ a prudentia. Sed dicendum, quod ideo arti nō respondet aliqua virtus in appetitu: quia appetitus est singularium, ars autem vniuersalium.

¶ 18 Sed contra, Arist. dicit 2. Ethic. quod ira semper est circa singularia: sed odium est etiā vniuersaliū, habemus. n. odium omne latronū genus, odium autē ad appetitū pertinet, ergo appetitus est respectu vniuersaliū.

¶ 19 Præt. Vnaquæque potentia naturaliter tendit in suū obiectum: obiectum autem appetitus est bonum apprehensum, ergo appetitus naturaliter tendit in bonū ex quo est apprehensum: sed ad apprehendendum bonum sufficienter nos perficit prudentia. ergo præter prudentiam nō est necessarium nos habere aliquam virtutem aliam moralem in appetitu, cum ad hoc sufficiat inclinatio naturalis.

¶ 20 Præt. Ad virtutem sufficit cognitio & operatio: sed utriusque horum habetur per prudentiam, ergo præter prudentiam nō oportet ponere alias virtutes morales.

¶ 21 Præt. Sicut appetitiui habitus distinguuntur penes obiecta, ita & habitus cognoscitiui: sed de omnibus moralibus est vnus habitus cognoscitiuus, vel scientia moralis circa omnia moralia, vel est prudentia. ergo & vna tantum est in appetitu virtus moralis.

¶ 22 Præt. Ea quæ conueniunt in forma & differunt solum in materia, sunt vnū secundū speciem: sed omnes virtutes morales conueniunt secundū id, quod est formale in eis, quia in omnibus est mediū acceptū secundum rationē rectam, non autē differunt nisi penes materias, ergo nō differunt specie, sed numero tantum.

¶ 23 Præt. Ea quæ differunt specie nō denominantur adiuuicem: sed virtutes morales denominantur se inuicem: quia ut Aug. dicit, oportet quod iustitia sit fortis & temperata, & temperantia iusta & fortis, & sic de alijs, ergo virtutes nō distinguuntur adiuuicem.

¶ 24 Præt. Virtutes Theologice & Cardinales sunt principales quædam morales: sed virtutes intellectuales

nō dicuntur Cardinales neque Theologice, ergo nec morales debent dici Cardinales quasi principales.

¶ 25 Præt. Tres ponuntur animæ partes: scilicet rationalis, irascibilis, & concupiscibilis, ergo si sunt aliquæ virtutes principales, videtur quod sint tres tantum.

¶ 26 Præt. Aliæ virtutes videntur istis principales, sicut est magnanimitas quæ operatur magnū in cibus virtutibus, ut dicitur 4. Ethic. & humilitas quæ est castus virtutū, mansuetudo est videtur esse principalior fortitudo, cum sit circa irā, qua denominatur irascibilis, liberalitas & magnificētia quæ dant de suo, videtur esse principales quæ iustitia, quæ reddit alteri debitū, ergo istæ nō sunt virtutes Cardinales, sed magis aliæ.

¶ 27 Præt. Pars nō distinguitur a suo toto: sed aliæ virtutes ponuntur a Tullio partes istarum quatuor, scilicet prudentie, iustitiæ, fortitudinis, & temperantiæ, ergo saltem aliæ virtutes morales nō distinguuntur ab istis, & sic videntur virtutes nō recte distingui.

Sed contra est, quod 1. Corint. 13, dicitur: Nūc aut manent fides, spes, Charitas tria hæc, & Sapiē. 8. Sobrietatē & prudentiam docet, & iustitiam & virtutē.

RESPON. Dicendum, quod vnū quodque diuersificatur fm speciem, fm id, quod est formale in ipso. Formale aut in vnoquoque est id, quod est completiuum definitionis eius, vltima enim differentia constituit speciem, unde per eam differt definitum secundum speciem ab alijs, & si ipsa sit multiplicabilis formaliter fm diuersas rationes, definitū in species diuersas diuidit fm ipsius diuersitatē. Illud aut quod est completiuū & vltimū formale in definitione virtutis, est bonū, nā virtus vniuersaliter accepta sic definitur. Virtus est quæ bonum facit habentem & opus eius bonum reddit, ut patet in lib. Ethic. unde & virtus hominis, de qua loquimur, oportet quod diuersificetur secundum speciem: secundum quod bonū ratione diuersificatur. Cum autem homo sit homo inquantum rationalis est, oportet hominis bonum esse eius, quod est aliquo modo rationale, Rationalis autem pars siue intellectiua cōprehendit & cognitiuam & appetitiuam. Pertinet autem ad rationalem partem non solum appetitus, qui est in ipsa parte rationali cōsequens apprehensionem intellectus, qui dicitur voluntas: sed etiam appetitus, qui est in parte sensitua hominis, & diuiditur per irascibile & concupiscibile. Nam etiam hic appetitus in hoīe sequitur apprehensionem rōnis, inquantum imperio rōnis obedit, unde & participare dicitur aliquo modo rōnem. Bonum igitur hominis est & bonum cognitiue & bonum appetitiue partis, non autem fm eandē rōnem: utriusque parti bonum attribuitur. Nam bonū appetitiue parti attribuitur formaliter. Ipsum. n. bonū est appetitiue partis obiectum: sed intellectiue parti attribuitur bonū non formaliter: sed materialiter tantum. Nam cognoscere iterum est quoddam bonū cognitiue partis, licet sub rōne boni non compareretur ad cognitiuam: sed magis ad appetitiuam, nam ipsa cognitio veri est quoddam appetibile, oportet igitur alterius rōnis esse virtutē quæ perficit partē cognitiuam ad cognoscendū verū, & quæ perficit rōnem appetitiuā ad apprehendendū bonū, & propter hoc Phil. in lib. Ethic. distinguit virtutes intellectuales a moralibus, & intellectuales dicitur quæ perficiūt partē intellectuale ad cognoscendū verū, morales aut quæ perficiūt partem appetitiuā ad appetendū bonū, & quia bonū magis cōgrue cōpetit parti appetitiue quā intellectiue, propter hoc nō mem. virtutis conuenientius, & magis proprio competit virtutibus appetitiue partis, quā

Qd. dif. S. Tho. KK virtutibus

Qd. dif. S. Tho. KK virtutibus

Qd. dif. S. Tho. KK virtutibus

Qd. dif. S. Tho. KK virtutibus

Qd. dif. S. Tho. KK virtutibus

Qd. dif. S. Tho. KK virtutibus

Qd. dif. S. Tho. KK virtutibus

Qd. dif. S. Tho. KK virtutibus

Qd. dif. S. Tho. KK virtutibus

Qd. dif. S. Tho. KK virtutibus

Qd. dif. S. Tho. KK virtutibus

Qd. dif. S. Tho. KK virtutibus

Ca. 2. to. 2.

In li. de inuentione in fol. 4. a. v. e. finem libr.

Li. 2. c. 6. in princ. to. 5.

Li. 1. in fine illius to. 5.

Li. 2. c. 5. 7. & 58. to. 2.

In cor. art.

In cor. art.

Li. 7. Physic. c. 17. & 18. tom. 2.

lib. 2. Ethic. c. 6. tom. 5. D. 313

Art. 12. de inuentione fol. 4.

Ca. 15. m.

Li. 2. c. 6. in princ. to. 5.



virtutibus intellectuaz, licet virtutes intellectuaz sunt nobiliores pfectiones quam virtutes morales, vt probatur 6. Ethic. Cognitione autē veri non est respectu omnium vnus rōnis. Alia. n. rōne cognoscitur verū necessariū, & verū contingens. & iterum verū necessariū alia rōne cognoscitur, si sit per se notū, sicut intellectu cognoscuntur prima principia, alia rōne si fiat notum ex alio, sicut sunt notę cōclusiones p sciētiā vel sapiētiā circa altissimā in quibus ē est alia rō cognoscendi, eo qd ex hoc homo dirigitur in alijs cognoscēdis. & similiter circa cōtingentia operabilia nō est eadem rō cognoscēdi ea, quę sunt in nobis, quę dicūtur agibilia, vt sunt operationes nostrę, circa quas frequēter cōtingit errare, propter aliquā passiōē, quāru est prudētia, & ea quę sunt extra nos a nobis factibilia in quibus dirigitur aliquis, quōru rectam extimationē passiōes nō corrumpunt. & ideo Philo. ponit 6. Ethic. virtutes intellectuales. s. sapiētiā, & sciētiā, & intellectu, prudentiā & artem. Similiter ē bonum appetitū partis nō fm eandem rōnem se habet in omnibus rebus humanis: hmoi aut bonū in tripartita materiā queritur. s. in passiōibus irascibilis, & in passiōibus concupiscibilis, & in operationibus nostris, quę sunt circa res exteriores quę veniunt in vsum nostrū, sicut est emptio & venditio, locatio, & cōductio & hmoi alia. Bonū. n. hominis in passiōibus est, vt sic, homo in eis se habeat, qd per earum impetum a rōnis iudicio non declinet: vnde si aliqua passiōes sunt quę bonū rōnis natę sūt impedire per modum incitationis ad agendum vel prosequendum, bonum virtutis precipue consistit in quadam reſtatione & retractione, sicut patet de temperantia, quę refranat & cōpescit cōcupiscētiā. Si aut passio nata sit precipue bonū rōnis impedire in retrahendo, sicut timor, bonū virtutis, circa hmoi passiōem erit in sustinendo, qd facit fortitudo. Circa res vero exteriores bonum rōnis consistit in hoc qd debitam proportionem suscipiat, secundum qd pertinent ad communicationem humanā vitę. & ex hoc imponitur nomen iustitię, cuius est dirigere, & æqualitatē, in hmoi inuenire. sed considerandū est qd tam bonum intellectuaz partis quā appetitiuaz est duplex. s. bonum quod est vltimus finis, & bonum qd est propter finē, nec est eadem rō utriusq; & ideo præter omnes virtutes prædictas fm quas homo bonum consequitur in his, quę sunt ad finē, oportet esse alias virtutes fm quas homo bene se habet circa vltimū finē, qui Deus est. vnde & Theologicę dicuntur, quia Deum habent nō solū pro fine, sed et pro obiecto. Ad hoc autem qd moueamur recte in finē, oportet finem esse & cognitum & desideratū: desiderium aut finis duo exigit. s. fiduciam de fine obtinendo, quia nullus sapiens mouetur ad qd consequi nō potest, & amorē finis, quia nō desiderat nisi amatū. & ideo virtutes Theologicę sunt tres. s. fides, qua Deū cognoscimus, spes, qua ipsum nos obtenturos esse speramus, & charitas, qua eum diligimus. Sic ergo patet quod sunt tria genera virtutum, Theologicę, intellectuales, & morales, & quodlibet genus sub se plures species habet.

Ad primū ergo dicendum, qd motalia recipiūt speciem a finibus proximis: qui tamen non sunt infiniti, si in eis sola differentia formalis cōsideretur: nā finis proximus vnus cuiusque virtutis est bonum qd ipsa operatur, quod differt ratiōē, vt ostensum est.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, qd ratio illa, præcedit in his, quę agunt per necessitatem naturę, quia ea cōsequuntur finem vna actione & vna forma: homo autē ideo habet

rōnem, quia per plura & diuersa oportet, qd ad finē suū perueniat, vnde sunt ei necessarię plures virtutes.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, qd accidentia nō multiplicantur in vno secūdum numerum: sed tantum secundū specie. vnde non oportet unitatem vel multitudinem in virtutibus considerari secūdum subiectum, quod est anima vel potentie eius, nisi quatenus diuersitatem poterunt consequi diuersa ratio boni, secundum quā distinguuntur virtutes, ut dictum est.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, qd non secundum eandem rationē est aliquid obiectum potentie & habitus: nam potentia est secundū quam simpliciter possumus aliquid, puta, irasci vel confidere: habitus autem est secundū quem aliquid possumus bene vel male, ut dicitur in Ethic. & ideo ubi est alia ratio boni, est alia rō obiecti, quantum ad habitū, sed non quantum ad potentiam: propter qd cōtingit in vna potentia multos habitus esse.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, qd nihil prohibet aliquid esse causam effectiua alterius, qd tamē est causa finalis illius: sicut medicina est causa effectiua sanitatis quę est finis medicinę, ut Phi. dicit 1. Ethic. habitus igitur sunt causę effectiue actuum: sed actus sunt fines habituum: & ideo habitus formaliter secundū actus distinguuntur.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, qd respectu finis, qui est nature humane proportionatus sufficit homini ad bene se habēdū naturalis inclinatio: & ideo Philosophi posuerunt aliquas virtutes, quarum obiectū esset felicitas de qua ipsi tractabant: sed finis in quo beatitudinē speramus Deus est, nature nostrę excedens proportionē. & ideo supra naturalem inclinationem necessarię sunt nobis virtutes, quibus in finem vltimum eleuamur.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, qd attingere ad Deum qualitercūque & ipsefecte maioris perfectionis est, quā perfecte alia attingere, unde Philo. dicit in de Proprietatibus animalium, & in 2. de Cel. & Mundo quod de sublimibus rebus percipimus est dignius quā qd de alijs rebus multū cognoscimus. & ideo nihil prohibet & fidem & spem esse virtutes, quāuis per eas imperfeete attingamus ad Deum.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, qd affectus in Deum ordinatur, & per spem in quantum confidit de Deo, & per charitatem in quantum diligit ipsum.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod amor est principium & radix omnium affectuum. Non enim gaudemus de presentia boni, nisi in quantum est amatum: & similiter patet in omnibus alijs affectionibus. Sic igitur omnis virtus quę est ordinatiua alicuius passiōis, est etiam ordinatiua amoris. Nec etiā sequitur, quod charitas quę est amor, nō sit virtus specialis: sed oportet quod sit principium quodammodo omnium virtutum, in quantum omnes mouet ad suum finem.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod non oportet secundum omnia attributa diuina accipi virtutes Theologicas, sed solum secundum illa secundum quę appetitum nostrum mouet ut finis, & secundum hoc sunt tres virtutes Theologicę, ut dictum est.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, qd religio habet Deum pro fine, non autem pro obiecto, sed ea quę offert colendo ipsum, & ideo non est virtus Theologica. Similiter etiā sapiētia qua nunc contemplatur Deum non immediate respicit ipsum Deum, sed effectus ex quibus ipsum in presenti contemplatur. Timor etiā respicit pro obiecto aliquid aliud quā Deum, vel penās, vel propriam paruitatem, ex cuius consideratione homo Deo reuerent se subijcit.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, qd sicut in speculatiuis sunt principia

et cōclusiones, ita & in operatiuis sunt fines & ea quę sunt ad finem. Sicut igitur ad perfectā cognitionem, & expeditā nō sufficit quod homo bene se habeat circa principia per intellectū, sed vterius requiritur scientia ad cōclusiones, ita in operatiuis præter virtutes Theologicas, quibus bene nos habemus ad vltimum finem, sunt necessarię virtutes alię, quibus bene ordinemur ad ea, quę sunt ad finem.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod licet bonum in quantum huiusmodi sit obiectum appetitiuę virtutis & non intellectuaz, tamen id, quod est bonum potest inueniri etiam in intellectu. Nam cognoscere verum, quod ad bonum est. Et sic habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum, habet virtutis rationem.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, qd prudentia fm essentiam suā intellectualis est: sed habet materiā moralem. Et ideo quandoque cum moralibus numeratur, quodammodo media existens inter intellectuales & morales.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod virtutes intellectuales licet distinguantur a moralibus, pertinent tamē ad sciētiā moralem, in quantum actus eorum, voluntati subduntur: utimar. n. scientia cū volumus, & aliis virtutibus intellectualibus. Ex hoc autem aliquid morale dicitur, quod se habet aliquo modo ad voluntatem.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod ratio recta prudentiæ nō ponitur in definitione virtutis moralis, quasi aliquid de essentia eius existens: sed sicut causa quodammodo effectiua ipsius, vel per participationem. Nam virtus moralis nihil aliud est quā participatio quedā rōnis rectę in parte appetitiua, vt in superioribus dictū est.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod materia artis sunt exteriora factibilia, materia autem prudentie sunt agibilia in nobis existētia. Sicut igitur ars requirit fortitudinē quandam in rebus exterioribus, quę ars disponit secundum aliquam formam, ita prudentia requirit rectam dispositionem in passiōibus & affectionibus nostris. Et propter hoc prudentia requirit aliquos habitus morales in parte appetitiua, non autem ars.

Ad 18<sup>m</sup> concedimus. Appetitus. n. intellectuaz partis, qui est volūtas potest esse vniuersalis boni, qd p intellectu apprehenditur, nō aut appetitus, qui est in parte sensitua, quia nec sensus vniuersale apprehendit.

Ad 19<sup>m</sup> dicendum, qd licet appetitus naturaliter moueatur in bonum apprehensum, ad hoc tamen qd facilius inclinatur in hoc bonum, quod ratio cōsequitur per prudentiā perfectam, requiritur in parte appetitiua aliquis habitus virtutis, & precipue vera ratio deliberans & demonstrans aliquod bonum, in cuius cōtractū appetitus natus est ferri absolute. Sicut concupiscibilis nata est moueri in delectabile sensus & irascibilis in vindictā, quę tamē interdū ratio prohibet per suā deliberationē. Similiter etiā voluntas ea, quę in vsum hominis veniunt nata est appetere sibi ad necessitatē vitę, sed ratio deliberans aliquando precipit alteri communicanda. Et ideo in parte appetitiua necessarium est ponere habitus virtutum ad hoc, quod facilius obediat rationi.

Ad 20<sup>m</sup> dicendum, qd cognitio ad prudentiam immediate pertinet, sed operatio pertinet ad eā mediāte appetitiua virtute. Et ideo debet in appetitiua etiā virtute esse aliqui habitus, qui dicuntur virtutes morales.

Ad 21<sup>m</sup> dicendum, qd in oibus moralibus est vna ratio veri. In omnibus. n. moralibus est verū contingēs agibile. Non tamē in eis est vna ratio boni, quod est obiectum virtutis. Et ideo respectu omnium moralium est vna habitus cognoscitiuus, sed nō vna virtus moralis.

Ad 22<sup>m</sup> dicendum, qd medium in diuersis materiis diuersimode inuenitur. Et ideo diuersitas materię in virtutibus moralibus causat diuersitatem formalem, secundum quam virtutes morales specie differunt.

Ad 23<sup>m</sup> dicendum, qd quedam virtutes morales speciales & circa materiā specialem existētes, appropriāt sibi illud qd est cōe omni virtuti, & ab eo denominantur, propterea qd illud, qd est omnib<sup>9</sup> cōe in aliqua speciali materia, precipue difficultatē & laudem habet. Manifestum est. n. qd ad quamlibet virtutē requiritur qd actus eius sit modificatus fm debitas circūstantias quibus in medio constituitur, & quod sit directus in ordine ad finem, vel ad quodcūque aliud exterius, & iterum quod habeat firmitatē. Immobile. n. operari est vna de cōditionibus virtutis, vt patet 3. Ethic. per sistere autē firmiter precipue habet difficultatē & laudem in periculis mortis. Et ideo virtus, quę est circa hęc materiā, nomen sibi fortitudinis vendicat. Contine re aut specialiter habet difficultatem & laudem in delectabilibus tactus. vnde virtus qd est circa hanc materiā temperantia nominatur. In vsu aut rerū exteriorum precipue requiritur & laudatur rectitudo, quia in huiusmodi bonis homines sibi communicant. Et ideo hoc est bonum virtutis in eis, quia quantum ad ea homo directe fm æqualitatem quandā se habet ad alios. Et ab hoc denominatur iustitia. Quandoque ergo homines de virtutibus loquentes, virtutem nomine fortitudinis & temperantię & iustitię, non fm quod sunt virtutes speciales in determinata materia, sed fm conditiones generales a quibus denominantur. Et per hoc dicitur quod temperantia debet esse fortis, id est firmitatem habere, & fortitudo debet esse temperata, id est modū seruare. & eadem ratio est in alijs. De prudentia vero manifestum est, quod quodammodo est generalis, in quantum omnes virtutes morales quodammodo eam participant, ut ostensum est. Et hac rationē dicitur quod omnis virtus moralis debet esse prudens.

Ad 24<sup>m</sup> dicendum, quod virtus aliqua dicitur cardinalis quasi principalis, quia super eam alię virtutes firmitur, sicut ostium in cardine. Et quia ostium est per quod introitur in domum, ratio cardinalis virtutis non competit virtutibus Theologicis, quę sunt circa vltimum finem, ex quo nō est introitus vel motus ad aliquid interius. Conuenit. n. virtutibus Theologicis quod super eas alię virtutes firmentur, sicut supra aliquid immobile. Et ideo fides dicitur fundamentum. 1. Cor. 3. Fundamentum enim aliud & c. spes anchora. Hebrę. 6. Sicut animę anchoram & c. charitas radix. Ephesiorum 3. In charitate radicati & cetera. Similiter etiam intellectuales non dicuntur cardinales, quia perficiunt in vita contemplatiua quędam earum, scilicet sapiētia, sciētia, & intellectus: vita autem contemplatiua est finis. unde non habet rationem ostii. Sed vita actiua in qua perficiuntur morales est ut ostium ad contemplatiuam. Ars autem nō habet virtutes sibi coherentes ut cardinalis dici possit. Sed prudentia quę dirigit in vita actiua inter cardinales virtutes computatur.

Ad 25<sup>m</sup> dicendum, quod in parte rationali sunt duę virtutes, scilicet appetitiua quę uocatur voluntas, & apprehensua quę uocatur ratio. unde in parte rationali sunt duę virtutes cardinales: prudentia, quantum ad rationem, iustitia quantum ad uoluntatem, in concupiscibili autem temperantia, sed in irascibili fortitudo.

Ca. 3. vsque ad 7. tom. 1. 2. 2. qu. 6. art. 2.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

D. 17.

In corp.

Li. 2. 2. qu. 6. tom. 1.

Non pro.

q. prim.

Ex cor. art. habitus.

Quod.

D.

D. 17. 2. qu. 6. tom. 1.

Art. 10. 1. 2. qu. 6. tom. 1.

B.





est, q. virtutes Theologicæ non sunt in medio per se lo- quendo, & sic contingit quandoque aliquam earum esse in medio per accidens, vt postea exponetur.

Ad primū ergo dicendum, quod vltimum potentia dicitur in quod vltimo potentia extēditur, & hoc est difficillimū; quia difficillimū est inuenire mediū, facile autem est diuertere ab eo. Et ex hoc ipso virtus est vltimum potentia, quod est in medio.

Ad 2<sup>m</sup> dicēdū, quod bonū habet rationē vltimi per cōparationem ad motū appetitus: non autē per cōpara- tionē ad materiam in qua aliquod bonū constituitur, quod oportet esse in medio materiae, vt neq; excedat neque excedatur a debita regula & mensura.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod virtus quantū ad formā, quam a sua mēsurā sortitur, habet rationē extremā. Et vt sic oppōitur malo, vt formatū in formā, & cōmē- suratū incōmēsurato: sed fm materiam in qua talis mensura imprimitur, sic virtus est in medio.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa accipit supremū & medium secundum ordinem potentiarum animæ, non secundum materiam in qua ponitur modus vir- tutis, quasi medium quoddam.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod in virtutibus Theologicis non est medium, vt dictum est; sed in virtutibus intel- lectualibus est medium non inter contrarietatem rerum, prout sunt in intellectu, sed inter contrarietate

affirmationis & negationis, vt dictum est. In virtuti- bus autem moralibus omnibus commune inuenitur, quod sunt in medio. Et hoc ipsum quod quædā atin- gunt ad maximum, pertinet in eis ad rationem mediū in quantum maximum attingunt secundum regulam rationis, sicut fortis attingit maxima pericula secun- dum rationem, scilicet quando debet, vt debet & pro- pter quod debet. Superfluum autem & diminutum accipitur non secundum quantitatem rei, sed per cō- parationem ad regulam rationis: vt puta superfluum esset, si quando non debet, vel propter quod non de- bet, periculis se ingereret, diminutum autem si se nō ingereret, quando & qualiter deberet.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod virginitas & paupertas li- cet sint in extremo rei, sunt tamen in medio rationis: quia virgo abstinet a venereis omnibus, ppter qd de- bet, & secundum quod debet, quia propter Deum & delectabiliter. Si autem abstineret propter quod non deberet, vt pote, quia esset ei odiosum secundum se, vel filios generare, vel mulierem habere, esset vitium insensibilitatis. Sed abstinere omnino à venereis pro- pter debitum finem, est virtuosum: quia etiam qui abstinent ab huiusmodi vt se exercitiis bellicis dēt ad vtilitatem reipublicæ fm Politicam virtutē, laudatur.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod media illa quæ Boetius po- nit sunt media rei. Et ideo nō conueniunt medio vir- tutis quod est secundum rationem, nisi forte in iusti- tia, in qua est simul medium rei & medium rationis, qui competit medium rationis arithmeticum in com- mutationibus, & medium geometricum in distribu- tionibus, vt patet in 2. Ethic.

Ad 8<sup>m</sup> dicendū, quod medium competit virtuti nō in quantum medium, sed in quantum medium ratio- nis: quia virtus est bonum hominis quod est secundū rationem esse. vnde non oportet quod id quod plus habet de ratione mediū, magis pertineat ad virtutē; sed quod est medium rationis.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod passiones & operationes anime sunt indiuisibiles per se, sed diuisibiles per ac- cidens, in quantum est in eis inuenire magis & minus fm

diuerfas circūstācias. Et sic virtus in eis mediū tenet.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod in voluptatibus est me- lius fieri quā factum esse, vt per melius non intelliga- tur operatio boni honesti, quod pertinet ad virtutem sed boni delectabilis, quod pertinet ad voluptatem, voluptas enim est in fieri. Quorum autem esse est in fieri, quando facta sunt, non sunt. vnde bonum volu- ptatis magis consistit in fieri, quā in factum esse.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod non quodcumque mediū competit virtuti, sed mediū rationis. Quod quidē me- dium non contingit inuenire in vitiiis, quia secundū propriā rationem nō oportet, quod in vitiiis sit virtus.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod iustitia non attingit me- dium in rebus exterioribus, in quibus homo plus si- bi accipit ex inordinatione voluntatis. vnde vitiosum est: Sed quod de suis rebus aliquid ab eo auferatur, hoc præter bonitatem eius est. vnde inordinationem vitiosam in ipso non importat: sed passiones animæ circa quas sunt alię virtutes in nobis sunt. vnde & ea- rum superfluitas, & diminutio in vitium homini ce- dit. Et ideo alię virtutes morales sunt inter duō vitia; non autem iustitia: quæ tamen medium in propria materia tenet, quod per se pertinet ad iustitiam.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod medium virtutis est me- dium rationis, & non medium rei. Et ideo non oportet quod æqualiter distet ab vtroque extremo, sed se- cundum quod ratio habet. vnde in quibus bonum ra- tionis præcipue consistit in refranando passionem, virtus propinquior est diminuto quā superfluo, si- cut patet in tēperātia & mansuetudine. In quibus autē bonū est inducere ad id quod passio impellit, virtus similior est superfluo, vt patet in fortitudine.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod sicut dicit Philoso. in 5. Phy. mediū est, in quod cōtinue mutās primū mutat, in qd mutat vltimo. unde solū in motu cōtinuo requi- ritur qd de extremo ad extremū nō trāseat nisi qd per mediū. Motus autē qui est de vitio in vitio, nō est motus cōtinuus, sicut nec motus voluntatis, aut intelle- ctus, secundum quod fertur in diuersa. vnde non o- portet quod de vitio in vitium trāseat per virtutē.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod virtus & si sit mediū quā- tū ad materiā in qua inuenit medium: tamen fm for- mam suam, prout collocatur in genere boni, est extre- mum, vt Philoso. dicit in 2. Ethic.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod licet mediū in quo consi- stit virtus sit quodammodo indiuisibile: tamen vir- tus intendi & remitti potest, secundum quod homo magis vel minus disponitur ad attingendum indiuisi- bile: sicut & arcus minus, vel magis extēditur ad per- cutiendum signum indiuisibile.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod medium virtutis non est medium rei, sed rationis, vt dictum est. Et hoc quidem medium consistit in proportione, siue mēsu- ratione rerum & passionum ad hominem. Quæ qui- dem commensuratio diuersificatur secundum diuer- sos homines, quia aliquid est multum vni quod est parum alteri. Et ideo non eodem modo sumitur vir- tuosum in omnibus hominibus.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod cum medium virtutis sit medium rationis, accipiēda est indiuisibilitas huius mediū secundum rationem. Accipitur autem indiuisi- bile secundum rationem, quod imperceptibilem di- stantiam habet, & quod errorem facere non potest: sicut totum corpus terræ accipitur loco puncti indi- uisibilis, per cōparationem ad totū cælum. Et ideo medium virtutis aliquam latitudinem habet.

QVOD VERO in contrarium obiicitur, conce- dendum est quantum ad virtutem moralem & intel- lectualem: sed non quantum ad Theologicam. Acci- dit enim fidei quod sit in medio duarum inæresum, & non est per se in quantum est virtus. Et sic dicen- dum est de spe, quod est inter duo extrema, non secū- dum quod comparatur ad suum obiectum, sed secū- dum dispositionem subiecti ad sperandum superna.

QVÆSTIO III.

De charitate.

In tredecim articulos diuisa.

- ¶ Primo Enim queritur, vtrum charitas sit aliquid creatum in anima, vel sit ipse spiritus sanctus.
- ¶ Secundo, Vtrum charitas sit virtus.
- ¶ Tertio, Vtrum charitas sit forma virtutum.
- ¶ Quarto, Vtrum charitas sit vna virtus.
- ¶ Quinto, Vtrum charitas sit virtus specialis.
- ¶ Sexto, Vtrum charitas possit esse cū peccato mortali.
- ¶ Septimo, Vtrum obiectum diligibile ex charitate sit rationalis natura.
- ¶ Octauo, Vtrum diligere inimicos sit de pfectiōe cōsili.
- ¶ Nonno, Vtrum ordo aliquis sit in charitate.
- ¶ Decimo, Vtrum sit possibile charitatem esse perfe- ctam in hac vita.
- ¶ Vndecimo, Vtrum oēs teneant ad perfectā charitatē.
- ¶ Duodecimo, Vtrum charitas semel hita possit amitti.
- ¶ Tertiodecimo, Vtrum per vnum actū peccati mor- talis charitas amittatur.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum charitas sit aliquid creatum in anima.

QVÆSTIO est de charitate. Et primo quæ- ritur, vtrum charitas sit aliquid creatū in aia, vel sit ipse spiritus sanctus. Et vñ q charitas non sit aliquid creatū in anima. Sicut n. dicit Aug. sicut ani- ma est vita corporis, ita Deus est vita animæ. Sed ani- ma est vita corporis sine medio. ergo & Deus est vita aia sine medio. Cū igitur vita anima sit ex hoc, q est in charitate, quia qui nō diligit manet in morte, vt dñ 1. Io. 2. ergo hō nō est in charitate p aliquid qd sit mediū inter Deū & hominē, sed p ipsum Deū. Charitas ergo nō est aliquid creatū in anima: sed ipse Deus. Sed dice- batur, quod similitudo illa attenditur quantū ad hoc quod anima est vita corporis hominis, vt motor: non quantum ad hoc quod est vita corporis vt forma.

¶ 2 Sed cōtra, quāto aliquid agēs est virtuosius, tāto minorē dispositionē requirit patiēte. Ignis n. magn⁹ sufficiens est etiā ligna minus desiccata cōburere. Sed Deus est agēs infinitæ virtutis, ergo si est vita aia, sicut mouens ipsam ad diligendū, videtur q non requira- tur aliqua dispositio creata, ex parte ipsius animæ.

¶ 3 Præt. Inter ea quæ sunt idem non cadit medium: sed anima diligens Deum est idem cum Deo, quia vt dicitur 1. ad Cor. 6. qui adhæret Deo vnus spiritus est. ergo non cadit aliqua charitas creata media inter ani- mam diligentem, & Deum dilectum.

¶ 4 Præt. Dilectio qua diligimus proximum charitas est: sed dilectio qua diligimus proximum, ipse Deus est, dicit enim Aug. in 8. de Trini. Qui proximum dili- git consequēs, est vt ipsam dilectionem diligit. Deus autem dilectio est. Consequens ergo est vt præcipue

Deum diligit, ergo charitas non est aliquid creatum, sed ipse Deus. Sed dicebatur, quod Deus est dilectio, qua diligimus proximum causaliter.

¶ 5 Sed contra, Aug. in eodem dicit, q cū testimonio verborum Ioānis aperte declarat ipsam supernam dilectionem, qua nos diligimus in iūcem, non solum ex Deo esse, sed etiam Deum esse, non solum ergo causa- liter, sed essentialiter dilectio Deus est.

¶ 6 Præt. Aug. dicit in 5. de Trinita. Non dicitur su- mus charitatē non propterea esse dilectam Deū, quod ipsa charitas sit ipsa substantia, quæ Dei digna sit no- mine: sed quod donum sit Dei, sicut dictum est de eo, Tu es patientia mea, quia ab ipso nobis est. Non autē sic dictum est, Domine tu charitas mea: sed ita dictū est, Deus charitas est, sicut dictum est, Deus spiritus est, videtur ergo quod Deus dicatur charitas, non so- lum causaliter, sed essentialiter.

¶ 7 Præt. Cognito effectu Dei, non propter hoc ipse Deus cognoscitur: sed per cognitionē dilectionis su- pernæ, ipse Deus cognoscitur. Dicit enim Aug. 8. de Trini. magis quis nouit dilectionem qua diligit, quā fratrem quem diligit. Ecce iam potest notiorē Deū habere, quā fratrem. Amplectere dilectionem, & di- lectione amplectere Deum. Non igitur Deus dicitur dilectio fraterna solum per causam. Sed dicebatur, quod fraterna dilectione cognita cognoscitur Deus, sicut in sua similitudine.

¶ 8 Sed contra, homo secundum ipsam substantiam animæ factus est ad imaginem, & similitudinem Dei: sed similitudo ista obscuratur per peccatum. Ad hoc igitur quod Deus possit in anima, sicut in sua similitu- dine cognosci, requiritur solum quod peccatum tolla- tur, & non quod aliquid creatū animæ superaddatur.

¶ 9 Præt. Omne quod est in anima, vel est potentia, vel passio, vel habitus, vt dicitur in 3. Ethic. Sed charitas non est potentia animæ, quia esset naturalis: nec est passio, quia nō est in potentia sensitua in qua sunt oēs passiones: nec est habit⁹ qā habit⁹ est difficile mo- bilis, charitas autē de facili amittit, qā p vñ actū pecca- ti mortalis, ergo charitas nō est aliquid creatū in aia.

¶ 10 Præt. Nullum creatum habet virtutem infinitā: sed charitas habet virtutē infinitā, quia cōiūgit infini- tē distātia, si animā Deo, & meretur bonum infinitū. ergo charitas non est aliquid creatum in anima.

¶ 11 Præt. Omnis creatura vanitas est, vt patet Eccle. 1. vanitas autem non coniungit veritati. Cum ergo charitas coniungat nos primæ veritati, videtur quod charitas non sit creatura.

¶ 12 Præt. Omne creatum est natura quædam, cum sit in aliquo decem generum. Si igitur charitas est ali- quid creatum in anima, videtur quod sit natura quæ- dam. Cū igitur charitate mereamur, si charitas est ali- quid creatū, sequetur quod natura sit principium me- rendi, qd est erroneum secundum scientiam Pelagii.

¶ 13 Præt. Homo secundum esse gratiæ est propinquior Deo, quā secundum esse naturæ: sed Deus creauit ho- minem secundum esse naturæ, sine medio, ergo nec in- esse gratiæ vtitur medio, scilicet charitate creata.

¶ 14 Præt. Agens quod agit sine medio, est perfectius quā agens quod agit cū medio: sed Deus est perfe- ctissimū agens, ergo agit sine medio, non ergo iusti- ficat animam mediante aliquo creato.

¶ 15 Præt. Creatura rationalis est nobilior aliis creatu- ris: sed aliæ creaturæ consequuntur suū finem absque aliquo alio superaddito. Multo magis igitur creatura rationalis mouetur a Deo, ad suū finem absq; aliquo

Qd. dist. S. Tho. KK 4 crea-

D. 1174.

In cor. art.

In cor. art.

Li. 5. c. 3. & 4. tom. 5.

Consul. 6. tom. 1.

Ca. 4. m. 1. dicitur.

In cor. art.

1. 1. q. 13. art. 1. de Cini. dicitur. 16. in principio. 5. & lib. de spi- ritu & aia 64. 10. 2.

Ca. 4. m. 1. dicitur.

Quod

creato eis superaddito. Sed dicebatur, quod creatura rationalis non est proportionata ad suum finem per sua naturalia, & ideo indiget aliquo superaddito.

¶ 16 Sed contra. Finis hominis est bonum infinitum; sed nullum creatum est proportionatum bono infinito. ergo id per quod homo ordinatur in suum finem non est bonum creatum. ergo charitas non est aliquid creatum in anima.

¶ 17 Præter. Sicut Deus est lumen primum, ita est & bonum summum; sed lumen quod Deus est, præsens est alicui, quia de eo dicitur, In lumine tuo videbimus lumen. ergo & summum bonum, quod Deus est, præsens est animæ: sed bonum est quo aliquid diligimus. ergo id quod diligimus est Deus. Sed dicebatur, quod bonum quod Deus est, est præsens anime non formaliter, sed effectiue.

¶ 18 Sed contra. Deus est pura forma, ergo formaliter adest his, quibus adest.

In principiis.

¶ 19 Præter. Nihil diligitur nisi cognitum, ut dicit Augustinus, 10. de Trinitate, ergo secundum hoc aliquid est diligibile, secundum quod est cognoscibile. Sed Deus est per se ipsum cognoscibilis, sicut primum principium cognoscendi. ergo est per se ipsum diligibilis, non ergo per aliquam charitatem creatam.

¶ 20 Præter. Vnumquodque secundum hoc est diligibile, secundum quod est bonum; sed Deus est infinitum bonum. ergo est in infinitum diligibilis: sed nullus amor creatus est infinitus, ergo cum aliqui qui sunt in charitate diligant eum, secundum quod diligibilis est, videtur quod dilectio qua diligimus Deum non sit aliquid creatum.

¶ 21 Præter. Deus diligit omnia quæ sunt, ut dicitur Sapientia, 11. Sed non diligit creaturas irracionales per aliquid eis superadditum. ergo nec creaturas racionales. Et ita videtur quod charitas & gratia propter quas homines diliguntur a Deo, non sint aliquid creatum superadditum anime nostræ.

¶ 22 Præter. Si charitas sit aliquid creatum, oportet quod sit accidens: sed charitas non est accidens, quia nullum accidens est dignum sui subiecto, charitas autem est dignior natura. ergo charitas non est aliquid creatum in anima.

In sermone de cena domini inter illos qui habentur.

¶ 23 Præter. Sicut Bernardus dicit. Eadem lege diligimus Deum, & proximum qua pater & filius se diligunt: sed pater & filius se diligunt dilectione increata. ergo nos diligimus Deum dilectione increata.

¶ 24 Præter. Illud quod suscitatur a morte est infinite virtutis: sed charitas suscitatur a morte. Dicitur, 1. Io. 4. Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. ergo charitas est virtutis infinite. ergo non est aliquid creatum.

SED CONTRA. Omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Si ergo charitas recipitur in nobis a Deo, oportet quod recipiatur a nobis finite secundum modum nostrum. Omne autem finitum est creatum. ergo charitas est aliquid creatum in nobis.

RESPONSUM. Dicendum, quod quidam posuerunt quod charitas in nobis, qua diligimus Deum & proximum, non sit aliud quam Spiritus sanctus, ut patet per Magistrum in 17. dist. 1. sententia. Et ut huius opinionis intellectus plenius habeatur, sciendum est, quod actum dilectionis quo Deus & proximum diligimus. Magister posuit quod dicitur creatum in nobis, sicut & actus ceterarum virtutum: sed ponebat deum inter actus charitatis & actus aliarum virtutum, quod Spiritus sanctus ad actus aliarum virtutum mouet animam medijs quibusdam habitibus, qui virtutes dicuntur: sed ad actum dilectionis mouet voluntate im-

mediate per seipsum absque aliquo habitu, ut patet in 17. dist. 1. lib. Et ad hoc ponendum mouet ipsum excellentia charitatis, & verba Augustini in obiecto inducta, & quædam similia. Rationabili autem fuisse dicere, quod ipse actus dilectionis, quæ experimur deum diligimus Deum & proximum sit ipse Spiritus sanctus. Sed hæc opinio omnino stare non potest. sicut enim naturales actiones & motus a quodam principio intrinseco procedunt, quæ sunt natura, ita & actiones voluntariæ oportet quod a principio intrinseco procedant. nam sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus appetitus naturalis nominatur, ita in rationalibus inclinatio apprehensio intellectus sequens, actus voluntatis est: possibile autem est quod res naturalis ab aliquo exteriori agente, ad aliquid moueatur, non a principio intrinseco, puta cum lapis proicitur sursum. sed quod talis motus vel actio, qui non est a principio intrinseco sit ei naturalis sit, hoc omnino est impossibile, quia in se contradictio non implicat. unde cum contradictoria esse simul non subsistat diuina potentia, nec hoc a Deo fieri potest, ut motus lapidis sursum, qui non est a principio intrinseco sit ei naturalis. potest quidem lapidi dare virtutem ex qua sicut ex principio extrinseco sursum naturaliter moueatur, non autem ut motus iste sit ei naturalis, nisi ei alia natura detur. Et similiter non potest diuinitus fieri, ut aliquis motus hominis vel interior, vel exterior qui sit a principio extrinseco sit voluntarius. unde omnes actus voluntatis reducuntur sicut in primam radicem in id, quod homo naturaliter vult, quod est vltimus finis. Quæ sunt ad finem per se volumus. Actus igitur qui excedit totam facultatem naturæ humanæ, non potest esse homini voluntarius, nisi superaddatur naturæ humanæ aliquid intrinseco voluntate perficiens, ut talis actus a principio intrinseco proueniat. Si igitur actus charitatis in homine non ex aliquo habitu interiori procedat naturali potentia superaddito, sed ex motione Spiritus sancti, sequetur alterius duorum: vel quod actus charitatis non sit voluntarius, quod est impossibile, quia hoc ipsum diligere est quoddam velle, aut quod non excedat facultatem naturæ, & hoc est hæreticum. Hoc igitur remoto, sequetur primo quidam quod actus charitatis sit actus voluntatis. secundo, dato quod actus voluntatis possit esse totaliter ab extrinseco, sicut actus manus vel pedis, sequetur etiam si actus charitatis est solum a principio exteriori mouente, quod non sit meritorius. Omne enim agens quod non agit secundum formam propriam, sed solum secundum quod est motum ab altero est agens instrumentaliter tantum, sicut securis agit prout est mota ab artifice. Sic igitur, si anima non agit actum charitatis per aliquam formam propriam, sed solum secundum quod est mota ab exteriori agente, scilicet Spiritu sancto, sequetur quod ad hunc actum se habeat sicut instrumentum tantum; non ergo in homine erit hunc actum agere vel non agere, & ita non poterit esse meritorius. hæc enim solum meritoria sunt, quæ in nobis aliquo modo sunt, & sic totaliter tollitur meritum humanum, cum dilectio sit radix merendi. Tertium inconueniens est, quia sequeretur quod homo, qui est in charitate, ad actum charitatis non sit promptus, neque ipsam delectabilem agat. Ex hoc enim actus virtutum sunt nobis delectabiles, quod secundum habitus conformamur ad illos, & inclinamur in illos per modum inclinationis naturalis, & tamen actus charitatis est maxime delectabilis & maxime promptus existenti in charitate, & per eundem omnia, quæ agimus vel patimur, delectabilia redduntur. Relinquitur igitur quod oportet esse quendam habitum charitatis in nobis creatum, qui sit

lib. 1. sent. dist. 17. dist. 1. arg. 4. & 7. induc.

lib. 1. sent. dist. 17. dist. 1. arg. 4. & 7. induc.

lib. 1. sent. dist. 17. dist. 1. arg. 4. & 7. induc.

formale principium actus dilectionis. Nec tamen per hoc excluditur, quin Spiritus sanctus qui est charitas increata sit in homine charitatem creatam habente, mouens animam ad actum dilectionis, sicut Deus mouet omnia ad suas actiones ad quas tamen inclinatur ex propriis formis. Et inde est, quod omnia disposita suauiter, quia omnibus dat formas & virtutes inclinantes in id, ad quod ipse mouet, ut in illud tendant non coacte, sed quasi sponte.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Deus est vita anime per modum mouentis, & non per modum formalis principii.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod licet ad efficaciam mouentis pertineat, ut dispositio non præexigat in subiecto, tamen efficaciam eius demonstrat, si dispositionem fortem imprimat in passio vel moto. Fortis enim ignis non solum formam substantialem, sed & fortem dispositionem inducit. unde fortius est agens, quod sic ad agendum mouet, quod etiam formam imprimit per quam agit, quàm illi mouens, quod sic mouet ad agendum, ut tamen nullam imprimat formam: unde cum Spiritus sanctus sit virtuosissimum mouens, sic mouet ad diligendum, quod etiam habitum charitatis inducit.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod cum dicitur, Qui adhæret Deo vnus spiritus est, non designatur vnitas substantiæ, sed vnitas affectus, quæ est inter amantem & amatum. Quæ quidem vnione habitus charitatis magis se habet, ut principium amationis, quàm ut medium inter amantem & amatum: nam actus dilectionis, immediate trahit in Deum ut in amatum: non autem immediate in habitum charitatis.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod licet dilectio qua diligimus proximum, sit Deus, non tamen excluditur, quin præter hanc dilectionem increatam, sit etiam in nobis dilectio creata, qua formaliter amamus, ut dictum est.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod Deus non solum causaliter dicitur dilectio vel charitas, sicut causaliter tantum dicitur spes vel patientia, sed etiam essentialiter: non tamen excluditur quin præter illam dilectionem quæ essentialiter Deus est, sit etiam in nobis dilectio creata. Et per hoc etiam patet solutio ad sextum.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod autoritas illa eandem difficultatem habet, siue ponatur creatus habitus charitatis in nobis, siue non. Cum enim dicit Augustinus, quod qui diligit proximum magis cognoscit dilectionem; quæ diligit, quàm proximum quem diligit, intelligere videtur de ipso actu dilectionis, quem quidam actus nullus ponit esse aliquid increatum: unde ex hoc concludi non potest quod ipsa dilectio sic nota, sit Deus, sed quod in hoc quod percipimus actum dilectionis in nobis, sentimus in nobis ipsi quandam Dei participationem, quia ipse Deus dilectio est, non quod sit ipse actus dilectionis quem percipimus.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod creatura secundum quod magis perficitur magis ad similitudinem Dei accedit: unde licet qualibet creatura habeat quandam Dei similitudinem in eo quod est, & bona est, creatura tamen rationalis superaddit aliquam rationem similitudinis in eo quod intellectualis est; & adhuc aliam in hoc quod facta est. Et sic in actu charitatis expressius percipitur Deus, sicut in propinquiori similitudine.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod charitas habitus est & difficile nobilis, quia non de facili, qui habet charitatem, inclinatur ad peccandum, licet ex peccato charitas amittatur.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod charitas contingit bono in habitu, non effectiue sed formaliter, unde virtus infinita non competit charitati, sed charitatis authori.

Competeret autem charitati virtus infinita, si homo ad infinitum bonum per charitatem infinite ordinaretur, quod patet esse falsum. Modus enim sequitur formam rei.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod creatura est vanitas in quantum est ex nihilo, non autem in quantum est similitudo Dei. Et ex hac parte est, quod charitas creata veritati primæ coniungitur.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod hoc ad hæresim Pelagianam pertinet, quod principia naturalia hominis sufficient ad merendum vitam æternam: non est autem hoc hæreticum, quod aliquo creato, quod est natura quædam in aliquo prædicamento mereamur. Manifestum est enim quod actibus meremur, & tamen actus, cum sint quædam creata, in genere aliquo sunt, & natura quædam sunt.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod Deus esse naturale creatum sine medio efficiente, non tamen sine medio formali. Nam vnique dedit formam per quam esset. Et similiter dat esse gratiæ per aliquam formam superadditam. Et tamen non est omnino simile: quia ut dicit Augustinus, super Ioan. Qui creauit te sine te, non iustificabit te sine te. In iustificatione ergo requiritur aliqua operatio iustificatis: & ideo requiritur quod sit ibi principium formale, quod non habet locum in creatione.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod agens per medium est minus efficax in agendo si vtatur medio, propter suam necessitatem. Sic autem non vtitur Deus medio in agendo, quia nullius creaturæ auxilio indiget: sed vtitur medio agentibus ut seruetur ordo in rebus: sed si loquamur de medio formali manifestum est, quod quanto agens est perfectius, tanto magis formam inducit: nam agens imperfectum non inducit formam sed dispositionem tantum, in tanto debiliorem quanto est debilius.

AD 15<sup>m</sup> dicendum, quod homo & alia rationales creaturæ cõsequi possunt altiore finem, quàm alia creaturæ: unde licet ad hunc finem consequendum pluribus indigeant, nihilominus perfectiores sunt. Sicut homo est melius dispositus, qui potest cõsequi perfectam sanitatem per plures medicinas, quàm ille qui non potest sanari perfecte, & ideo non indiget nisi paucis medicinis.

AD 16<sup>m</sup> dicendum, quod per charitatem creatam eleuatur anima supra posse naturæ, ut perfectius ordinetur ad finem, quàm habeat facultas naturæ: sed tamen non sic ordinatur ad consequendum Deum perfecte, sicut ipse perfecte se fruatur, Et hoc contingit ex hoc, quod nihil creatum sit Deo proportionatum.

AD 17<sup>m</sup> dicendum, quod licet bonum quod est Deus sit præsens anime per seipsum, tamen requiritur medium formale ad hoc, quod anima perfecte ordinetur in ipsum ex parte anime, non autem ex parte ipsius Dei.

AD 18<sup>m</sup> dicendum, quod Deus est forma per se subsistens, non autem ita quod formaliter alicui contungatur.

AD 19<sup>m</sup> dicendum, quod dato, quod Deus per seipsum cognoscatur ab anima, quia hoc aliam quæstionem habet, eodem modo per seipsum diligitur, sicut per seipsum cognoscitur, ut hoc quod dico, per se accipiatur ex parte diligibilis, non autem ex parte diligentis: non enim Deus propter aliquid aliud diligitur ab anima, sed per seipsum; & tamen anima indiget aliquo forma principio ad perfecte diligendum Deum.

AD 20<sup>m</sup> dicendum, quod Deus non potest tantum diligere nobis, quantum diligibilis est: unde non sequitur quod amor charitatis qua diligimus Deum infinitus sit: hoc enim non minus sequeretur de actu quàm de habitu, & tamen nullus dicere potest actum dilectionis, quo diligimus Deum esse aliquid increatum.

AD 21<sup>m</sup>

Ser. 19. de uerbis A. post.



Ad 21<sup>m</sup> dicendum, q habitus charitatis requiritur in nobis inquantum diligimus Deum, quod aliis creaturis no conueni: licet oes creaturæ diligantur a Deo.

Ad 22<sup>m</sup> dicendum, quod nullu accidens est dignius subiecto, quantum ad modum essendi, quia substantia est ens per se, accidens vero, ens in alio: sed inquantum accidens est actus & forma substantiæ, nihil prohibet accidens esse dignius substantia. Sic enim comparatur ad ipsam, vt actus ad potentiam & perfectio ad perfectibile, & sic est charitas dignior anima.

Ad 23<sup>m</sup> dicendum, q licet lex qua diligimus Deu & proximu sit increata, tamen id quo formaliter Deu & proximum diligimus est aliquid creatum: lex enim increata est prima mensura, & regula non solum dilectionis.

Ad 24<sup>m</sup> dicendum, q charitas resuscitat spiritaliter mortuos formaliter, sed non effectiue: vnde non oportet quod sit virtutis infinite, sicut nec anima Lazari quæ formaliter Lazarum resuscitauit, inquantu per vñionem eius ad corpus Lazarus est resuscitatus.

ARTICVLVS III.

Vtrum charitas sit virtus.

2. 2. q. 23. art. 3. 2. ethi. cap. 3. circa finem tom. 5. Ser. 9. a me dio. to. 10.

Secundo queritur, vtrum charitas sit virtus. Et videtur q non. Virtus enim est circa difficile fm Philosophi in 6. Ethic. sed charitas non est circa difficile quoniam vt Augu. dicit in lib. de Verbo domini, Omnia seua & immania, & facilia et ppe nulla facit amor, ergo charitas no est virtus. Sed dicebatur q illud quod est virtutis, est difficile in principio, sed facile e in fine.

2. Sed contra est, in principio nodu est virtus. Si igit solu in principio sit difficile, virtus no erit circa difficile.

3. Præter. difficultas in virtutibus accidit ex contrarietate, inde enim sit difficile temperantia seruare, propter contrarias concupiscentias: sed charitas est circa summum bonu, cui no est aliquid contrariu. ergo id quod est charitatis no est difficile, neq; in fine, neque in principio.

4. Præter. Diligere vel amare quoddam velle est: sed Apostolus dicit Roman. 7. Velle adiacet mihi. ergo diligere adiacet nobis. non ergo ad hoc aliqua virtus charitatis requiritur.

5. Præter. In mente nostra non est, nisi intellectus & appetitus: sed intellectus eleuatur in Deum per fidem, affectus per spem. Non ergo oportet ponere tertiam virtutem charitatis ad eleuandum mentem in Deum. Sed dicendum, quod spes cleuat, sed non coniungit, vnde necessaria est charitas, quæ coniungat.

6. Sed contra, Spes quia non coniungit semper distans est, vnde illis qui per beatitudinis fruitionem coniunguntur Deo non congruit spes. Si ergo charitas coniungit pari ratione non competit illis, qui nondum sunt coniuncti scilicet existentibus in via: sed virtus perficit nos in via, e enim dispositio perfecti ad optimum. ergo charitas non est virtus.

7. Præter. Gratia sufficienter coniungit nos Deo, no igitur requiritur virtus charitatis ad hoc, q per ipsam Deo coniugamur.

8. Præter. Charitas est quedam amicitia hominis ad Deum: sed amicitia hominis ad hominem non numeratur a Philosophis inter virtutes politicas, ergo nec charitas Dei debet numerari inter virtutes Theologicas.

9. Præter. Nulla passio e virtus. Amor e passio, ergo no est virtus.

10. Præter. Virtus est in medio fm Philo. Sed charitas non est in medio, quia in amore Dei no potest esse aliquid superfluum, ergo charitas non est virtus.

11. Præter. Affectus est magis corruptus per peccatu, quam intellectus, quia peccatum in voluntate est, vt Augu. dicit. Sed intellectus noster non potest Deum videre immediate per seipsum in statu via. ergo nec affectus noster potest diligere Deum immediate per seipsum in statu via: sed diligere Deum propter seipsum attribuitur charitati. ergo charitas non debet inter virtutes, quæ perficiunt nos in xia numerari.

12. Præter. Virtus est vltimum de potentia rei, vt dicitur in 1. de Cal. Sed delectatio est vltimum qd pertinet ad affectum, ergo magis delectatio debet esse virtus quam amor.

13. Præter. Omnis virtus habet debitum modum, vnde dicit Augu. quod peccatum quod opponitur virtuti, est priuatio modi, speciei & ordinis: sed charitas non habet modum, quia sicut dicit Bernar. modus charitatis est sine modo diligere, ergo charitas no est virtus.

14. Præter. Vna virtus non denominatur ab alia, quia omnes species eiusdem generis ex opposito diuiduntur: sed charitas denominatur ab aliis virtutibus. Dicitur enim 1. ad Corin. 13. Patiens est, benigna charitas est, ergo charitas non est virtus.

15. Præter. Secudu Philo. in 8. Eth. amicitia in quadam æqualitate consistit: sed Dei ad nos est maxima inæqualitas, sicut infinite distantium. ergo non potest esse amicitia Dei ad nos, vel nostri ad Deu. Et ita charitas que huiusmodi amicitia designat, non videtur esse virtus.

16. Præter. amor summi boni est nobis naturalis: sed nullum naturale est virtus, quia virtutes no insunt nobis a natura, vt patet in 2. Ethic. ergo amor summi boni, quod est charitas, non est virtus.

17. Præter. Amor est excellentius timore: sed timor pp sui excellentia no est virtus: sed donu quod est excellentius virtute, ergo neq; charitas est virtus, sed donu.

SED CONTRA, Præcepta legis sunt de actibus virtutu: sed actus charitatis præcipitur in lege. Dicitur. n. Matth. 23. q. primu & maximum mandatu est, Diliges dominum deum tuum, ergo charitas est virtus.

RESPON. Dicendum, q charitas absque dubio virtus est, Cum enim virtus sit quæ bonum facit habet rem, & opus eius bonum reddit, manifestum est, quod secundum propriam virtutem homo ordinatur ad proprium bonum. Proprium autem bonu hominis oportet diuersimode accipi, secundum quod homo diuersi modo accipitur. Nam proprium bonum hominis inquantum homo, est bonum rationis, eo quod homini esse, est rationale esse. Bonum autem hominis, secundum quod est artifex, est bonum artis, & sic etiam secundum quod est politicus, est bonum eius, bonum commune ciuitatis. Cum ergo virtus operetur ad bonum, ad virtutem cuiuslibet requiritur, quod sic se habeat, quod ad bonum bene operetur, id est voluntarie, & prompte & delectabiliter, & etiã firmiter, hæ enim sunt conditiones operationis virtuosæ, quæ no possunt conuenire alicui operationi, nisi operans amet bonu propter quod operatur, eo quod amor est principium omnium voluntariarum affectionum. Quod enim amatur, desideratur dum non habetur, & delectationem infert, quando habetur, & tristitiam ingerunt ea quæ ab habendo amatum impediunt. Ea etiam quæ ex amore fiunt, & firmiter & prompte, & delectabiliter fiunt. Ad virtutem igitur requiritur amor boni, ad quod virtus operatur. Bonum autem, ad quod operatur virtus, quæ est hominis inquantum homo, est homini commune naturale, vnde voluntati eius naturaliter inest huius boni amor, quod est bonu rationis: sed si accipiamus virtutem

In libro de duobus amantibus cap. 10. & 11. mo. 6.

Com. 116. tom. 2.

In lib. de tura boni c. 3. & 4. et in lib. de liged. dei in princ.

Ca. 2. mo.

In prin. d. lius. tom. 5.

virtutem hominis secundum aliquam aliam considerationem, non naturalem homini, oportebit ad huiusmodi virtutem amorem illius boni, ad quod talis virtus ordinatur, esse aliquid superadditum circa naturalem voluntatem. Non enim artifex bene operatur, nisi superueniat ei amor boni quod per operationem artis intenditur, vnde Philo. dicit in 8. Polit. q ad hoc quod aliquis sit bonus politicus, requiritur quod amet bonum ciuitatis. Si autem homo inquantum admittitur ad participandū bonum alicuius ciuitatis efficitur ciuis illius ciuitatis, competunt ei virtutes quedam ad operandum ea quæ sunt ciuium, & ad amandum bonum ciuitatis: ita cum homo per diuinam gratiam admittitur in participatione celestis beatitudinis, quæ in visione & fruitione Dei consistit, sit quasi ciuis & socius illius beate societatis, quæ vocatur celestis Hierusalem, secundum illud Ephes. 2. Eritis ciues sanctoru & domestici Dei. vnde homini sic ad celestia adscripto, competunt quedam virtutes gratuite, quæ sunt virtutes infusæ, ad quaru debitam operationem præexigitur amor boni communis toti societati, quod est bonu diuinu, prout est beatitudinis obiectum. Amare autem bonu alicuius ciuitatis contingit dupliciter, vno modo vt habeatur, alio modo vt conseruetur. Amare autem bonu alicuius ciuitatis, vt habeatur & possideatur, no facit bonum politicum: quia sic etiam aliquis tyrannus amat bonum alicuius ciuitatis, vt ei dominetur, qd est amare seipsum magis quam ciuitatem. Sibi enim ipsi hoc bonum concupiscit, non ciuitati: sed amare bonu ciuitatis vt conseruetur & defendatur, hoc est vere amare ciuitatem quod bonum politicum facit, in tantu quod aliqui propter bonum ciuitatis conseruandū vel ampliandum, se periculis mortis exponant, & negligant priuatum bonu. Sic igitur amare bonum, quod a beatis participatur, vt habeatur vel possideatur, non facit hominẽ bene se habentem ad beatitudinẽ, quia etiam malum illud bonum concupiscunt: sed amare illud bonum secundum se vt permaneat & diffundatur, & vt nihil contra illud bonum agatur, hoc facit hominẽ bene se habentem ad illam societatem beatorum. Et hæc est charitas, quæ Deum propter se diligit, & proximos qui sunt capaces beatitudinis, sicut seipsum, & quæ repugnat omnibus impedimentis & in se & in aliis, vnde nunquam potest esse cū peccato mortali, quod est beatitudinis impedimentum. Sic igitur patet quod charitas non solum est virtus, sed potissima virtutu.

Ad primum ergo dicendum, q virtus est circa illud quod in se difficile est: sed tamen habenti virtutem sit facile.

Et per hoc patet etiam solutio ad secundum: non enim probat: manet enim quantum in se est difficile, illud, circa quod est virtus adueniente virtute, sed quod facile fiant virtuoso, hoc est ex perfectione virtutis.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod difficultas non solum est ex contrarietate, sed etiam ex excellentia obiecti. Sic enim aliquid dicitur esse difficile ad intelligendum quo ad nos propter excellentiam intelligibilis, non propter aliquam contrarietatem.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod illud velle quod adiacet nobis a natura, est imperfectum & instrictum quantum ad spiritualia & gratuita: vnde & Apostolus ibidem subdit. Non enim quod volo bonum hoc ago. Et ideo requiritur auxilium gratuiti doni.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod spes cleuat affectum hominis in summum bonum vt adipiscendum: sed super hoc requiritur, quod illud bonum ametur ad bonum

esse hominis, vt supra dictum est. Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod de ratione charitatis feruntur amoris est, quod coniungat secundum affectum, quæ scilicet coniunctio intelligitur quantum ad hoc quod homo amicum reputat quali alteru se, & vult ei bonu sicut & sibi. Sed coniungere fm rem, no est de rone charitatis: & ideo potest esse & habiti et no habiti. Sed non habitu facit desiderare, in habito vero facit delectari.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, q gratia coniungit nos Deo per modu assimilationis: sed requiritur quod uniamur ei per operationem intellectus & affectus, qd fit per charitatẽ.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, q amicitia non ponitur virtus, sed consequens virtutẽ, quia ex hoc ipso quod aliquis habet virtutẽ & amat bonum rationis, consequitur ex ipsa inclinatione virtutis quod diligit sibi similes. s. virtuosos, in quibus bonu rationis uiget. Sed amicitia quæ est ad Deu inquantu est beatus & beatitudinis auctor, oportet præstitui ad virtutes, quæ in illa beatitudine ordinant. Et ideo cū non sit consequens ad alias virtutes, sed præambulũ, ut ostensum est, oportet quod ipsa sit per se virtus.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, q amor fm quod est in sensitua parte, est passio, q quidẽ amor est boni fm sensum: talis autem amor no est amor charitatis. unde rō no sequit.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, q hoc quod dicit Philosophus virtutem esse in medio, intelligitur de virtutibus moralibus, no autem est verum de virtutibus theologis inter quas est charitas, ut alibi ostensum est.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, q bonum intellectum mouet uoluntate. Et ideo licet intellectus per aliqua media Deu intelligat, ut summum bonum, ex hoc ipso mouet uoluntate, ut sic possit immediate amari, licet per media cognoscatur: quia hoc ipsum, in quo determinatur cognitio intellectus, mouet affectum.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, q delectatio non importat operationem, sed aliquid consequens ad operationem. Vnde cum virtus sit operationis principiu, delectatio no ponit inter virtutes, sed inter fructus, ut patet Galat. 5. Fructus aut spiritus est, charitas, gaudiu, pax, patientia.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, q obiectum charitatis transcendit omnem facultatem humanam, scilicet Deum: unde quantumcumque uoluntas humana conetur ad amandum Deum, non potest attingere, ut amet eum, quantum est amandus. Et ideo dicitur non habere modum charitas, quia non est aliquis terminus fixus diuinæ dilectionis, ultra quem si diligatur, sit contra rationem uirtutis, sicut accidit in uirtutibus moralibus quæ consistunt in medio: hoc. n. ipsum qd est, no habere sic modum, est charitatis modus. Ex hoc igitur non potest concludi, quod charitas non sit uirtus: sed quod non consistat in medio, sicut uirtutes morales.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, q charitas dicitur patiens & benigna, quasi denominata ab alijs uirtutibus, inquantum producit actus omnium uirtutum.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, q charitas non est uirtus hominis inquantum est homo, sed inquantu per participationem gratiæ sit Deus, & filius Dei: secundum illud 1. Ioan. 3. Videte qualem charitatem dedit nobis pater, ut filij Dei nominemur & simus.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, q amor summi boni, prout e principiu esse naturalis, inest nobis a natura: sed, put e obiectum illius beatitudinis, q tota capacitate nature create excedit, no inest nobis a natura, sed e supra naturã.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, q dona perficiunt uirtutes eleuando eas supra modu humanu, sicut donum intellectus uirtutẽ fidei, & donu timoris uirtutẽ operatiuẽ in præ-

Q. præced. art. 10.

recedendo a delectabilibus ultra humanū modū: sed circa amorē Dei non inest aliqua imperfectio, quā oportet per aliquod donū perfici: vnde charitas nō ponit donū virtutis, quā tamē excellētor est omnib⁹ donis.

ARTICVLVS III.

Utrum charitas sit forma virtutum.

¶ 1. 2. q. 23. art. 8. **T**ERTIO queritur, vtrū charitas sit forma virtutū. Et videtur q̄ nō. Forma enim dat esse & speciē cuius est forma: sed charitas nō dat esse & speciē cuius est forma: sed charitas nō est forma aliarū virtutum.

¶ 2. Præt. Formā nō est forma: sed omnes virtutes sunt formæ, sunt enim perfectiones quædam, ergo charitas nō est forma virtutum.

¶ 3. Præt. Forma cadit in definitione eius cuius est forma: sed charitas nō cadit in definitione virtutum, ergo charitas nō est forma virtutum.

¶ 4. Præt. Ea quæ diuiduntur ex opposito, nō ita se habent, quōd vnū sit forma alterius: sed charitas ex opposito diuiditur aliis virtutibus, vt patet ad Cor. 13. Nunc autem manent fides spes, charitas, tria hæc, ergo charitas nō est forma virtutum. Sed dicendum, q̄ charitas nō est forma intrinseca virtutū, sed exemplaris.

¶ 5. Sed contra. Exemplaria trahit speciē ab exemplari. Si igitur charitas est forma exemplaris omnium virtutum, omnes virtutes trahunt speciē ab ipsa, ergo omnes virtutes essent vnus speciei, quod est falsum.

¶ 6. Præt. Forma exemplaris est, ad quam aliquid fit, nō ergo est necessaria nisi ad hoc, quōd res fiat. Si ergo charitas est forma exemplaris virtutum, nō erit necessaria charitas nisi ad generationem virtutum. Et ideo virtutibus habitibus, nō erit necessarium habere charitatem, quod patet esse falsum.

¶ 7. Præt. Exemplar est necessarium faciēti, nō autē utenti iam facto, sicut exemplar est necessarium ad transcribēdū librū, nō autē ad vidēdū librū iā scripto. Si igitur charitas est forma exemplaris virtutū, nō cōpetit nobis, qui virtutibus vtimus, sed Deo, qui in nobis virtutes operatur.

¶ 8. Præt. Exemplar potest esse sine exēplato. Si igitur charitas sit forma exemplaris virtutū, sequitur quōd potest esse sine aliis virtutibus, quod est falsum.

¶ 9. Præt. Qualibet virtus habet formam a suo fine & obiecto. Quod autē est per se formatū, nō indiget formari ab alio. Et ita charitas nō est forma virtutum.

¶ 10. Præt. Natura semper facit quod melius est. Multo igitur magis, Deus: sed melius est aliquid esse formatum, quā informe. Cum igitur virtutes in nobis operetur Deus, videtur quōd faciat eas formatas. Et ita nō indigent formari a charitate.

¶ 11. Præt. Fides est quoddam spirituale lumen: sed lumen est forma eorum quæ videntur in lumine, ergo sicut lux corporalis est forma colorū, sic fides est forma charitatis & aliarū virtutum, nō autem charitas.

¶ 12. Præt. Ordo perfectionū est secundum ordinē per se debiliū: sed virtutes sunt perfectiones potentiarum animæ, ergo secundū ordinem potentiarum est ordo virtutū: sed inter alias potentias animæ altior est intellectus ipsa voluntate, ergo & fides est altior charitate: & ita fides magis est forma charitatis, q̄ eōuerſo.

¶ 13. Præt. Sicut se habent virtutes morales ad inuicē, ita & theologice. Sed prudentia quæ est in vi cognitua, informat alias virtutes, quæ sunt in vi appetitiua, scilicet iustitiam, fortitudinem, temperantiam, & humilitatem, ergo & fides quæ in cognitiua est, informat charitatem, quæ est in appetitiua, & nō eōuerſo.

¶ 14. Præt. Forma virtutis est modus eius: sed rationis est imponere modum appetitui, & nō eōuerſo, ergo fides quæ est in ratione magis est forma charitatis, quæ est in parte appetitiua, quā eōuerſo.

¶ 15. Præt. Matth. 1. super illud. Abraham genuit Isaac. Isaac genuit Iacob. dicit glos. quōd fides genuit spem, & spes charitatem: sed omne genitū recipit formam a generante. ergo charitas recipit formam a fide & spe, & nō eōuerſo.

¶ 16. Præt. In vno & eodē potentia præcedit actū tempore. Si igitur charitas cōparetur ad alias virtutes, vt actus & forma, sequetur, quōd alia virtutes prius tempore sint in homine quā charitas, quod est falsum.

¶ 17. Præt. Informatio in moralibus est ex fine: sed omnes virtutes ordinantur sicut in finem ultimum in uisionē Dei, quæ est tota merces, ut August. dicit, & quæ succedit fidei, ergo omnes alia virtutes formam recipiunt ex fine fidei. Et sic videtur quōd fides sit forma charitatis magis quā eōuerſo.

¶ 18. Præt. Finis, efficiens, & forma nō incidunt in idē numero s̄m Phil. in 2. Physic. Sed charitas est finis virtutum & motor earum, ergo nō est forma ipsarum.

¶ 19. Præt. Illud a quo est principium essendi, est forma: sed principium esse spirituales est gratia, secundū illud 1. ad Corin. 11. Gratia Dei sum id, quod sum, ergo gratia Dei est forma virtutum, & nō charitas.

**S**ED CONTRA est, quōd Ambros. dicit, quōd charitas est forma & mater virtutum.

**R**ESPON. Dicendum, q̄ charitas est forma virtutum, motor, & radix. Ad cuius euidentiam sciendū est, quōd de habitibus oportet nos secundū actus iudicare: unde quādo id, quod est vnus habitus, est ut formale in actu alterius habitus, oportet quōd vnus habitus se habeat ad aliū vt forma. In omnibus autē actibus voluntariis id, quod est ex parte finis est formale. Quod ideo est, quia vnusquisque actus formā & speciem recipit secundū formam agentis, ut calefactio secundum calorē. Forma autem voluntatis est obiectū ipsius, quod est bonū & finis, sicut intelligibile est forma intellectus: unde oportet quōd id, qd est ex parte finis, sit formale in actu voluntatis: unde idem speciei actus, secundū quōd ordinatur ad unū finē cadit sub formā virtutis, & secundū quōd ordinatur ad aliū finē, cadit sub forma uitii, ut patet de eo qui dat elemosynam, uel propter Deum, uel propter inanem gloriam. Actus enim vnus uitii secundū quōd ordinatur ad finem alterius uitii, recipit formā eius, utpote qui furatur vt fornicetur, materialiter quidem fur est, formaliter uero intemperatus. Manifestum est autem, q̄ actus omnium aliarum virtutum ordinatur ad finem proprium charitatis, quod est eius obiectum scilicet summum bonū. Et de virtutibus quidē moralibus manifestum est, Nā huiusmodi virtutes sunt circa quædā bona creata, quæ ordinantur ad bonum increatū, sicut ad ultimum finē: sed de virtutibus aliis Theologicis idē manifestum est. Nam ens increatū, est quidem obiectū fidei, ut uerū, & in quantum est appetibile habet rationē boni, & sic tendit fides in ipsum, in quantum est appetibile, cum nullus credat nisi uolens. Spei autem obiectū licet sit ens increatum, in quantum est bonū, tamē dependet ab obiecto charitatis. Est enim bonū obiectū spei in quantum est desiderabile & consequibile. Nullus enim desiderat consequi aliquod bonum, nisi propter hoc quōd amat ipsum: unde manifestum est quōd in actibus omnium virtutum est formale id, qd est ex parte charitatis. Et pro tanto dicitur forma omnium

Glos. in 2. 2. 2. q. 23. art. 8.

1. de Tri. a media. 4. 1. 2. 2. q. 23. art. 8.

Tex. 70.

Li. 1. in Li. cam. 1. de 13. 1. 2. q. 23. art. 8.

Li. 6. contra lollinū ex. 7. Et referet ad illū in p. 1.

In opor.

niū virtutum, in quantum scilicet omnes actus omnium virtutum ordinantur in summum bonum amatum, vt ostensum est. Et quia præcepta legis sunt de actibus virtutum, inde est quōd Apostolus dicit 1. Tim. 1. quōd Finis præcepti est charitas. Et hinc etiam apparet, quomodo charitas sit motor omnium virtutum, in quantum scilicet importat actus omnium aliarum virtutum. Omnis enim virtus vel potentia superior dicitur mouere per imperium inferiorem, ex eo quōd actus inferioris ordinatur ad finem superioris, sicut ædificatiua imperat cæmentariæ, eo quōd actus cæmentariæ artis ordinatur ad formam domus, quæ est finis ædificatiuæ: vnde, cum omnes alia virtutes ordinentur ad finem charitatis, ipsa imperat actus omnium virtutum, & ex hoc dicitur motor earum. Et quia mater dicitur quæ in se accipit & concipit, ideo dicitur charitas mater omnium virtutū, in quantum ex cōceptione sui facit actus omnium virtutū. Et eadem etiam ratione, dicitur radix virtutum.

**A**D PRIMVM ergo dicendum, quōd licet charitas nō det vniciuque virtuti propriā speciem, dat tamen vniciuque virtuti communem speciem virtutis, secundum quōd loquimur de uirtute, prout est p̄ticipium merendi.

**A**D 2<sup>m</sup> dicendum, q̄ formæ nō est forma, ita quōd vna forma præstet subiectum alteri. Nihil tamen prohibet plures formas in eodē subiecto esse secundū quædam ordinem, scilicet, vt vna sit formalis respectu alterius, sicut color ē formalis respectu superficie. Et hoc modo charitas potest esse forma aliarum virtutum.

**A**D 3<sup>m</sup> dicendum, q̄ charitas cadit in definitione virtutis, meritorie, vt patet per definitionem Augustini, dicens, quōd virtus est bona qualitas mentis, qua recte uiuitur. Non enim recte uiuitur, nisi per hoc, q̄ vna nostra ordinatur in Deum, quod charitas facit.

**A**D 4<sup>m</sup> dicendum, q̄ ratio illa procedit de forma, quæ intrat constitutionem rei. Sic autem charitas nō dicitur forma virtutum, sed alio modo, vt supra dictū est.

**A**D 5<sup>m</sup> dicendum, q̄ charitas cum sit cōmunis forma virtutum, trahit quidem virtutes in vnam speciem communem, nō autem in vnam speciem propriam, quæ dicitur species specialissima.

**A**D 6<sup>m</sup> dicendum, quōd charitas potest dici forma exemplaris virtutum, nō ad cuius similitudinē virtutes generentur, sed in quantum ad eius similitudinē quodammodo operantur. Et ideo quādiu necesse est operari secundum virtutem, necessaria est charitas.

**A**D 7<sup>m</sup> dicendum, q̄ licet create virtutes, sit Dei tantum, tamen operari secundum virtutem, est etiam hominis habentis virtutē. Et ideo indiget charitate.

**A**D 8<sup>m</sup> dicendum, q̄ charitas quantum ad actū nō solum habet exemplaritatem, sed etiam virtutem motiuam & effectiuam. Exemplar autem effectiuum nō est sine exēplato, quia producit illud in esse. Et sic charitas nō est sine alijs virtutibus.

**A**D 9<sup>m</sup> dicendum, q̄ a proprio fine, & a proprio obiecto quilibet virtus habet formam specialem, per quā est hæc virtus, sed a charitate habet quādam formā cōmuniem, secundum quā est meritoria vita æternæ.

**A**D 10<sup>m</sup> dicendum, q̄ Deus facit in nobis virtutes formatas speciali forma, & generali. Speciali quidē ex obiecto & fine, generali autem ex charitate.

**A**D 11<sup>m</sup> dicendum, quōd lumen est forma colorum, in quantum sunt visibiles actu per lucem. Et similitudines sunt formæ virtutum, in quantum sunt a nobis cognoscibiles. Quod enim sit virtuosum, vel contra

virtutem, per fidem cognoscimus: sed in quantum virtutes sunt operatiuæ per charitatem informantur.

**A**D 12<sup>m</sup> dicendum, quōd intellectus simpliciter est prior voluntate, quia bonum intellectum est obiectū voluntatis: sed tamen in operando & mouendo prior est uoluntas. Non enim intelligit & mouet nisi uoluntate accedente: vnde etiam ipsum intellectū mouet uoluntas, in quantum est operatiuus: utimur enim intellectu quādo volumus: vnde cum credere sit intellectus a uoluntate moti, credimus enim aliquid quia volumus, sequitur quōd magis charitas det formam fidei, quā eōuerſo.

**A**D 13<sup>m</sup> dicendum, q̄ actus voluntatis est secundum ordinē uolentis ad res ipsas prout in se sunt: actus autem intellectus est secundum quōd res intellectæ, sunt in intelligente: vnde quādo res sunt infra intelligentem, intellectus illarum est dignior voluntate, quia tunc altiori modo sunt in intellectu res, quā in seipsis, cum omne quod est in altero, sit in eo per modum eius in quo est: sed quādo res sunt altiores intelligenti, tunc uoluntas altius ascendit quā possit pertingere in intellectus. Et inde est, quōd in moralibus quæ sunt infra hominē virtus cognoscitiua informat virtutes appetitiuas, sicut prudentia alias virtutes morales. In uirtutibus autem theologicas quæ sunt circa Deum, uirtus uoluntatis, scilicet charitas informat uirtutem intellectus, scilicet fidem.

**A**D 14<sup>m</sup> dicendum, q̄ rationalis uis dat modū appetitiuæ, in his quæ sunt infra nos: nō autem in his quæ sunt supra nos, ut dictum est.

**A**D 15<sup>m</sup> dicendum, q̄ fides præcedit spem, & spes charitatem ordine generationis, sicut imperfectum præcedit perfectum: sed charitas in ordine perfectionis præcedit & fidem & spem. Et propter hoc dicitur esse forma earum, sicut perfectum imperfecti.

**A**D 16<sup>m</sup> dicendum, q̄ charitas nō est forma virtutū, quæ sit pars essentia uirtutum, ut oporteat eam sequi tempore uirtutes uel aliquā materiā uirtutū, sicut in formis rerum generatarū: sed est forma quāsi informas: unde oportet esse naturaliter priorē alijs uirtutibus.

**A**D 17<sup>m</sup> dicendum, q̄ ipsa uisio in quantum est finis & bonum quoddam, est obiectum charitatis.

**A**D 18<sup>m</sup> dicendum, q̄ forma intrinseca nō potest esse finis rei, licet sit finis generationis rei. Charitas autem nō est forma intrinseca, ut dictum est, sed ex hoc ipso quōd trahit alias uirtutes ad suum finē format uirtutes, ut ex dictis patet.

**A**D 19<sup>m</sup> dicendum, q̄ gratia Dei dicitur esse forma uirtutum, in quantum dat esse spirituale animæ, ut sit susceptiua uirtutum: sed charitas est forma uirtutum, in quantum format operationes earum, ut dictum est.

ARTICVLVS IIII.

Utrum charitas sit una uirtus.

**Q**UARTO queritur, utrum charitas sit una uirtus. Et uidetur q̄ nō. Habitus enim distinguuntur per actus, & actus per obiecta: sed charitas habet duo obiecta, Deū & proximum, ergo nō est una uirtus, sed duæ. Sed dicebatur, quōd unum illorū obiectorum est principalis, scilicet Deus. Non enim diligit charitas proximum nisi propter Deum.

¶ 2. Contra, Philos. dicit in 9. Ethic. quōd amabilia quæ sunt ad alterū, uenerūt ex amicabilius quæ sunt ad seipsum: sed id quod est principiu & causa, est potissimum in unoquoque genere, ergo homo ex charitate diligit

Art. 1. hui⁹ quæst. Et q̄ præced. art. 10. & 11.

In corp. ar. Et in solutione ad 6. arg.

In corp. ar.

Cap. 2. p̄t. rum a prin.



ARTICVLVS. V.

Vtrum charitas sit uirtus specialis.

QVI NTO queritur, utrum charitas sit uirtus specialis distincta ab alijs uirtutibus, uel non. & uidetur quod non. Illud enim quod ponitur in definitione cuiuslibet uirtutis, non est uirtus specialis, quia uirtus generalis ponitur in definitione cuiuslibet specialis uirtutis: sed charitas ponitur in definitione cuiuslibet uirtutis. Dicitur. n. Hieron. Vt breuiter comminem definitionem uirtutis complectar, Virtus est charitas qua diligimus Deum & proximum: ergo charitas non est uirtus specialis, ab alijs distincta.

Id habet Aug. episto. 29. a medio rom. 2. & refert. 3. sent. dist. 27.

¶ 2 Præ. Charitas qua diligimus proximum non est uirtus distincta a charitate, qua diligimus Deum, quia charitas diligit proximum propter Deum: sed omnis uirtus diligit proximum propter Deum: ergo nulla uirtus distinguitur a charitate.

¶ 3 Præ. Distinctiones habituum attenduntur secundum actus uirtutum: sed charitas operatur actus omnium aliarum uirtutum: Charitas est patiens, est benigna, ut dicitur 1. ad Corinth. 13. ergo charitas non est uirtus ab alijs distincta.

¶ 4 Præ. Bonum est obiectum generale omnium uirtutum: nam uirtus est, quæ bonum facit habentem, & operatur bonum reddit: sed bonum est obiectum charitatis, ergo charitas est obiectum generale, & ita est generalis uirtus. ¶ 5 Præ. Vna perfectio est unitus perfectibilis: sed charitas est perfectio multorum perfectibilium, i. omnium uirtutum, ergo non est una.

¶ 6 Præ. Idem habitus non potest esse in diuersis subiectis: sed charitas est in diuersis subiectis. Iubemur. n. Deum diligere ex tota mente, ex tota anima, ex toto corde, ex tota fortitudine, ergo charitas non est uirtus una.

¶ 7 Præ. Virtus ad tollenda peccata ordinatur: sed charitas sufficit ad tollenda omnia peccata, quia minima charitas resistere potest cuilibet tentationi, ergo charitas facit id, quod est omnium uirtutum: & ita non uidetur esse uirtus specialis.

¶ 8 Præ. Vnicuique uirtuti speciali opponitur aliquod peccatum speciale: sed charitati contrariantur omnia peccata, quia per quodlibet peccatum mortale perditur charitas, ergo charitas non est uirtus specialis.

¶ 9 Præ. Nulla uirtus est necessaria, nisi ad recte operandum: sed sola charitas sufficienter nos dirigit ad recte operandum; dicitur. n. Aug. Habe charitatem, & fac quicquid uis, ergo præter charitatem non est aliqua alia uirtus, & ita non est uirtus specialis distincta ab alijs.

¶ 10 Præ. Habitus uirtutum necessarii sunt ad hoc, quod homo propterea & delectabiliter operetur. Nullus. n. est in se, qui non gaudet iusta operatione, ut dicitur in 1. Ethic. Sed ad omnia prompte & delectabiliter operanda sufficit charitas, quia dicit Aug. 11. de Verbis domini. Oia gratia, & immania, facilia, & prope nulla facit amor, ergo præter charitatem non est necessaria aliqua alia uirtus.

Ca. 8. a medio. Sermo. 9. a medio. to. 10.

¶ 11 Præ. Ea quæ sunt distincta ad inuicem, habent distinctam generationem & corruptionem: sed charitas & alie uirtutes non habent distinctam generationem & corruptionem, quia simul cum charitate & infunduntur & perduntur alie uirtutes: ergo charitas non est specialis uirtus.

In 3. scrip. di. 27. qu. 2. & 2. q. 23. art. 4. & de malo. q. 11. art. 2.

RESPOND. Dicendum, quod charitas est quedam uirtus specialis

igit seipsum tanquam principale obiectum, & non Deum. ¶ 3 Præ. 1. Ioan. 4. dicitur. Qui fratrem suum quem uidet non diligit, Deum quem non uidet, quomodo potest diligere? Magis ergo uidetur quod debeat diligere proximum quam Deum, proximus ergo est magis diligibilis, quam Deus. Et ita uidetur esse principaliter obiectum charitatis.

Libr. 10. in prin. 10. 3.

¶ 4 Præ. Nihil amat nisi cognitum, ut August. dicit in libr. de Trinit. Sed proximus magis cognoscitur quam Deus, ergo etiam magis diligitur. Et sic uidetur quod charitas non sit una uirtus.

¶ 5 Præ. Omnis uirtus habet proprium modum quem in suis actibus ponit, iustus enim est, qui non solum iusta, sed iuste operatur: sed charitas ponit duos modos in suis actibus. Nam charitate diligit Deum aliquis ex toto corde, proximum autem sicut seipsum, ergo charitas non est una uirtus.

Com. 13. circa princ. tom. 5.

¶ 6 Præ. Præcepta legis ordinantur ad uirtutes, quia intentio legislatoris est facere homines uirtuosos, ut dicitur in 2. Ethic. Sed de charitate dantur duo præcepta scilicet, Diliges dominum Deum tuum, & diliges proximum tuum, ergo charitas non est una uirtus.

¶ 7 Præ. Sicut diligimus Deum & proximum, ita & honorare debemus: sed alio honore honoramus Deum & proximum. Nam Deum honoramus latria, proximum uero sola. ergo alia est charitas, qua diligimus Deum, & alia, qua diligimus proximum.

¶ 8 Præ. Virtus est qua recte uiuitur: sed ad aliam vitam pertinet diligere Deum, & ad aliam diligere proximum. Nam diligere Deum uidetur ad contemplatiuam vitam pertinere, diligere proximum ad actiuam, ergo charitas Dei & proximi non est una uirtus.

Com. 16. tom. 2.

¶ 9 Præ. Secundum Philo. in 1. Physic. unum dicitur tripliciter. continuitate, indiuisibilitate, & ratione: sed charitas non est una continuitate, quia neque est corpus, neque forma corporis. Neque est una indiuisibilitate, quia sic neque finita, neque infinita esset. Nec ratione, quia sic synonyma sunt unum, ut uestis & indumentum, ergo charitas non est una.

Com. 15. tom. 3.

¶ 10 Præ. Minime habent de ratione unius, quæ sunt unum proportionem tantum: unde quæ non sunt proportionem unius, neque sunt unum speciem, neque genere, neque numero, ut dicitur in 5. Meta. Sed charitas est circa aeternum scilicet Deum & proximum, quæ sunt impropotionalia, ergo charitas nullo modo est una uirtus.

¶ 11 Præ. Secundum Philo. in 8. Ethic. amicitia perfecta non habetur ad multos: sed charitas qua diligitur Deus, & proximus est perfectissima amicitia, ergo non habetur ad multos, & ita non eadem charitate diligitur Deus & proximus.

¶ 12 Præ. Virtus in cuius actu sufficit non tristari, est alia a uirtute, quæ delectabiliter operatur, sicut fortitudo a iustitia: sed in actu charitatis quantum ad aliqua obiecta sufficit non tristari, sicut cum diligimus inimicos: in aliquibus etiam oportet delectari, sicut cum diligimus Deum & amicos, ergo charitas non est una uirtus, sed alia & alia.

SED CONTRA. Quæcumque ita se habent, quod unum intelligitur in alio, illa sunt unum: sed in dilectione proximi, intelligitur dilectio Dei, & e conuerso, ut dicit August. 7. de Trin. ergo est eadem charitas, qua diligitur Deum & proximum.

Cap. 7. & 8. tom. 3. In 3. scrip. dist. 27. q. 2. art. 4. Et 2. 1. q. 23. art. 1.

¶ 2 Præ. In quolibet genere est unum primum mouens: sed charitas est motor omnium uirtutum, ergo est una. RESPOND. Dicendum, quod charitas est una uirtus. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod uirtus cuiuslibet potentia, uel habitus, ex obiecto consideranda est. Et hoc ideo, quia potentia hoc ipsum quod est, est in ordine ad possibile, quod est eius obiectum, & sic ratio & species potentia ex obiecto accipitur: & similiter est de habitu, qui nihil est aliud, quam dispositio potentia perfecte ad suum obiectum: sed in obiecto consideratur aliquid, ut formale, & aliquid ut materiale. Formale autem in obiecto, est id secundum quod obiectum refertur ad potentiam, uel habitum: materiale autem id, in quo hoc fundatur, ut si loquamur de obiecto potentia uisua, obiectum eius formale est color, uel aliquid huiusmodi. In quantum enim aliquid coloratum est, in tantum uisibile est: sed materiale in obiecto est corpus, cui accidit color. Ex quo patet, quod potentia uel habitus refertur ad formale ratione obiecti per se, ad id autem, quod est materiale in obiecto, per accidens. Et ea, quæ sunt per accidens non variantur, sed solum ea quæ sunt per se. Ideo materialis diuersitas obiecti non diuersificat potentiam uel habitum, sed solum formalis. Vna est enim potentia uisua, qua uidemus & lapides & homines & celum: quia ista diuersitas obiectorum est materialis, & non secundum formalem rationem uisibilis: sed gustus differt ab olfactu secundum differentiam saporis & odoris, quæ sunt per se sensibilia. Et hoc etiam oportet in charitate considerare. Manifestum est enim, quod aliquem possumus diligere dupliciter. Uno modo, ratione sui ipsius. Alio modo, ratione alterius. Ratione autem sui ipsius aliquem diligimus, quando eum ratione boni proprii diligimus, ut pote, quia est in se honestus, uel nobis delectabilis, aut utilis. Ratione autem alterius diligimus aliquem, quando diligimus ipsum, quia attinet alij, quem diligimus. Ex hoc enim ipso quod diligimus aliquem secundum se, diligimus omnes & familiares & consanguineos & amicos ipsius, in quantum ei attinent: sed tamen in omnibus illis est una ratio formalis dilectionis, scilicet bonum illius, quæ ratione sui diligimus, & ipsum quodammodo in omnibus alijs diligimus, Sic igitur dicendum, quod charitas diligit Deum ratione sui ipsius, & ratione eius diligit omnes alios, in quantum ordinantur ad Deum: unde quodammodo Deum diligit in omnibus proximis. Sic enim proximus charitate diligitur, quia in eo est Deus, uel ut in eo sit Deus: unde manifestum est, quod est idem habitus charitatis, quo Deum & proximum diligimus, sed si diligeremus proximum ratione sui ipsius, & non ratione Dei, hoc ad aliam dilectionem pertineret, puta ad dilectionem naturalem, uel politicam, uel ad aliquam aliam, quam Philo. tangit in 8. Ethic.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod proximus non diligitur nisi ratione Dei: unde ambo sunt unum obiectum dilectionis formaliter loquedo, licet materialiter sint duo.

AD 2<sup>um</sup> dicendum, quod cum amor respiciat bonum, secundum diuersitatem boni, est diuersitas amoris. Est autem quoddam bonum proprium alicuius hominis, in quantum est singularis persona. Et quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum, unusquisque est sibi principale obiectum dilectionis: Est autem quoddam bonum commune, quod pertinet ad hunc uel ad illum, in quantum est pars alicuius totius, sicut ad militem, in quantum est pars exercitus, & ad ciuem in quantum est pars ciuitatis. Et quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum, principale obiectum dilectionis est illud, in quo principaliter illud bonum consistit, sicut bonum exercitus in duce, & bonum ciuitatis in rege: unde ad officium hominis militis pertinet, ut et salutem suam negligat, ad conseruandum bonum ducis: sicut etiam homo

D. 11

Agreed. & comp. uirtutis.

Hon. 14. in Ezechia meo illius.

Cap. 11. & 12. 100.

homo naturaliter ad conseruandum caput, brachium ex ponit, & hoc modo charitas respicit sicut principale obiectum, bonum diuinum, quod pertinet ad unumquemque; sicut esse potest particeps beatitudinis: unde ea sola ex charitate diligimus quæ nobiscum beatitudinem participant possunt, ut Aug. dicit in li. de doctri. christia.

AD 3<sup>um</sup> dicendum, quod Ioannes argumentatur a maiori negando, non quod proximus magis debeat diligere, sed quia magis est in promptu, ut diligitur, quia homines priores sunt ad diligendum uisibilia, quam inuisibilia. AD 4<sup>um</sup> dicendum, quod licet cognitum diligitur, tamen non sequitur, quod magis cognitum, magis diligitur. Non enim ea ratione aliquod diligitur, quia cognoscitur, sed quia est bonum, unde quod est magis bonum magis est diligibile, licet non sit magis cognitum, sicut homo minus diligit aliquem seruum, uel etiam equum quem in continuo usu habet, quam aliquem bonum hominem, quem tantum fama cognoscit.

AD 5<sup>um</sup> dicendum, quod charitas respicit ut formale obiectum, bonum diuinum, sicut dictum est. Quod quidem bonum diuersimode se habet ad ipsum Deum, & ad proximum, & ideo oportet, quod habeat diuersum modum circa principale obiectum & secundarium. Unde circa principale obiectum habet unum modum tantum. AD 6<sup>um</sup> dicendum, quod præcepta legis sunt de actibus uirtutum, & non de habitibus: unde ex diuersitate præceptorum non potest concludi diuersitas habituum, sed diuersitas actuum, qui tamen pertinent ad unum habitum, propter rationem formalem.

AD 7<sup>um</sup> dicendum, quod in proximo honoratur etiam bonum proprium ipsius, & ideo alius honor debetur proximo, & alius Deo.

AD 8<sup>um</sup> dicendum, quod tamen dilectio proximi, quam dilectio Dei, continetur sub contemplatiua uita, ut Grego. dicit super Ezechiel. Nam oratio quæ maxime ad contemplatiuam vitam pertinere uidetur, ad Deum proximi sit: sed tamen principium uitæ actiue, præcipue est amor Dei in seipso. Nec tamen sequitur, si charitas est principium diuersorum, quod charitas non sit una.

AD 9<sup>um</sup> dicendum, quod charitas non est una continuitate, sed potest dici una indiuisibilitate, in quantum est una forma simplex. Non enim dicitur finita uel infinita secundum quantitatem dimensionum, sed secundum quantitatem uirtutis: sed sic non agimus hic de uirtute charitatis, sed secundum quod est una ratio. Non quidem una numero, ut tunica & uestis, sed ratione speciei: sicut Socrates & Plato sunt unum in ratione hois.

AD 10<sup>um</sup> dicendum, quod ratio illa procederet, si temporale ratione sui, esset obiectum charitatis, & non ratione aeterni, ut dictum est.

AD 11<sup>um</sup> dicendum, quod amicitia perfecta non habetur ad multos, ita quod ad unumquemque sit ratio sui ipsius, sed quanto amicitia est perfectior ad unum ratione eius, tanto ad plures se possit extendere ratione ipsius, & sic charitas, quia perfectissima amicitia est, ad Deum se extendit, & ad omnes qui possunt percipere Deum, & non solum ad notos, sed etiam ad inimicos.

AD 12<sup>um</sup> dicendum, quod uirtus quæ delectabiliter operatur circa principale obiectum, potest eadem circa aliquod accessorium, non delectabiliter, sed sine tristitia operari, & hoc modo charitas delectabiliter operatur in principali obiecto, licet difficultatem patiat in aliquo secundario obiecto, ita ut sufficiat sine tristitia operari.

RESPOND. Dicendum, quod charitas est quedam uirtus specialis

specialis distincta ab aliis virtutibus. Ad cuius evidenti- am considerandum est quod quancumque; aliquis actus dependet a pluribus principiis secundum ordinem se habentibus, ad perfectionem illius actus requiritur, quod quolibet illorum principiorum sit perfectum. Si enim sit imperfectum in primo, siue in medio, vel in ultimo, sequitur actus imperfectus. Sicut si desit peritia artis artificis, siue recta dispositio in instrumento, opus sequitur imperfectum. & hoc etiam in ipsis potentis animae considerari potest. Si enim sit recta ratio, quae est motiva inferiorum potentiarum, & concupiscibilis sit in disposita, operabitur quidem aliquis secundum rationem; sed operatio erit imperfecta, quia habebit impedimentum ex concupiscibili in disposita ad contrarium trahente, sicut circa continentem apparet, & ideo praeter prudentiam, quae praecedit rationem necesse est ad hoc, quod homo recte se habeat circa concupiscibilia, quae habeat temperantiam ad hoc, quod prompte operetur & sine impedimento, & sicut est in diversis potentis, quarum una movet aliam, idem est etiam considerare secundum diversa obiecta, quorum unum ordinatur ad alterum, sicut ad finem. Vna enim & eadem potentia secundum quod est finis, non solum aliam potentiam; sed etiam seipsam movet in ea, quae sunt ad finem. & ideo ad rectam operationem aliquis non solum oportet bene dispositum esse ad finem; sed etiam bene dispositum ad ea quae sunt ad finem, alias sequitur operatio impedita, ut patet in eo qui bene est dispositus, ad bene appetendam sanitatem; sed male est dispositus ad sanandum ea, quae sunt sanabilia. & sic manifestum est, quod cum per charitatem homo disponatur, ut bene se habeat ad ultimum finem, necesse est, ut habeat alias virtutes, quibus bene disponatur ad ea quae sunt ad finem. Est ergo charitas alia ab his, quae ordinantur ad ea quae sunt ad finem; licet illa quae ordinatur ad finem sit principalior & architectonica respectu earum, quae ordinantur in ea quae sunt ad finem, sicut medicinalis respectu pigmentariae, & militaris respectu equestris. unde manifestum sit, quod necesse est, charitatem esse quandam virtutem specialem distinctam ab alijs virtutibus; sed principalem & motivam respectu earum.

Ad primum ergo dicendum, quod illa definitio datur per causam, in quantum charitas est causa motiva omnium aliarum virtutum. Ad 2<sup>m</sup> dicendum est, quod charitas in diligendo proximum habet Deum, ut rationem formalem obiecti, & non solum ut finem ultimum, ut ex supradictis patet; sed alia virtutes habent Deum, non ut rationem formalem obiecti, sed ut ultimum finem, & ideo cum dicitur, quod charitas diligit proximum propter Deum, illud propter, denotat non solum causam materiale, sed quodammodo formalem. Cum autem dicitur de alijs virtutibus, quod operantur propter Deum, illud propter, denotat causam finale tantum. Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod charitas non producit actus aliarum virtutum elicitive; sed imperatice tantum. Elicit enim virtus illos actus tantum, qui sunt secundum rationem propriae forme, sicut multi, recte facere, & temperantia temperare; sed imperatice dicitur omnes actus, quos ad finem suum aduocat. Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod bonum commune non est obiectum charitatis; sed summum bonum. & ideo non sequitur, quod charitas sit generalis virtus; sed quod sit summa virtus. Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod charitas non est perfectio in

trinseca aliarum virtutum; sed extrinseca, ut supra dictum est, unde ratio non sequitur. Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod charitas est sicut in subiecto, in vna tantum potentia, scilicet in voluntate, quae per imperium movet alias potentias. & secundum hoc Deum iubemur ex tota mente & anima diligere, ut omnes vires aie nostrae aduocentur obsequium diuini amoris. Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod sicut charitas imperat aliarum virtutum actus, ita per modum imperij excludit peccata eis contraria, & secundum hunc modum charitas resistit tentationibus; sed tamen necesse est, esse alias virtutes, quae directe & elicitive peccata excludant. Ad 8<sup>m</sup> dicendum est, quod sicut actus aliarum virtutum ordinantur ad finem quod est obiectum charitatis, ita & peccata, quae sunt contra alias virtutes, habent oppositionem ad finem, qui est obiectum charitatis, & ex hoc contingit, quod contraria aliarum virtutum, peccata charitatem expellant. Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod licet charitas sufficienter per modum imperij in omnibus nos dirigat, quae ad rectam vitam pertinent; tamen requiruntur aliae virtutes, quae elicitive actus exequantur imperij charitatis ad hoc, quod homo prompte, & sine impedimento, operetur. Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod contingit aliquid esse propter finem, quod tamen secundum se est difficile & triste, sicut cum aliquis accipit medicinam amaram libenter propter sanitatem, licet in ipsa sumptione multum affligatur. Charitas igitur facit omnia esse delectabilia ex fine; sed requiruntur aliae virtutes, quae faciant ea quae sunt virtuosae, secundum se delectabilia ad hoc, quod facilius operemur. Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod charitas simul habet generationem cum alijs virtutibus, non quia sit indistincta ab alijs; sed quia Dei perfecta sunt opera, unde infundens charitatem simul infundit omnia illa, quae sunt necessaria ad salutem. Corruptum autem simul cum omnibus virtutibus, quia quaecumque contrariatur alijs virtutibus contrariatur charitati, ut dictum est.

ARTICVLVS VI.

Utrum charitas possit esse cum peccato mortali.

Extorquetur, utrum charitas possit esse cum peccato mortali. Et videtur quod sic. Dicitur in Origine in 1. Periarcho. Non arbitror, quod aliquis ex his, qui in summo perfectoque; persistunt gradu ad subiectum euacuetur ac decidat, sed per partes & paulatim eum desuere necesse est. Subito autem aliquis committit peccatum mortale per solum consensum, ergo qui est in perfecto statu per charitatem non decidit a charitate per unum actum peccati mortalis, & sic charitas potest esse cum peccato mortali. 2<sup>a</sup> Præter. Bernar. dicit, quod charitas in Petro, quando Christum negauit, non fuit extincta, sed sopita: sed Petrus negando Christum peccauit mortaliter, ergo charitas potest remanere cum peccato mortali. 3<sup>a</sup> Præter. Charitas est fortior, quam habitus virtutis moralis: sed habitus virtutis non tollitur per unum actum vitiosum, cum non per unum actum generatur. Ex eisdem, in contrario modo, factis generatur virtus & corrumpitur, ut dicitur in 2. Ethic. ergo multo minus habitus charitatis tollitur per unum peccatum mortale. 4<sup>a</sup> Præter. Vnum uni opponitur: sed charitas est una virtus specialis, ut ostensum est, ergo sibi opponitur unum virtutum speciale. Non ergo per alia peccata mortalia tollitur. & sic videtur, quod possit peccatum mortale simul esse cum charitate.

5<sup>a</sup> Præter.

5<sup>a</sup> Præter. Opposita non se expellunt, nisi circa idem subiectum: sed quaedam peccata non sunt in eodem subiecto, cum charitate. Nam charitas est in superiori parte rationis quae conuertitur ad Deum: potest autem peccatum mortale esse etiam in inferiori parte rationis, ut dicit Aug. in lib. de Trinit. ergo non omne peccatum mortale excludit charitatem. 6<sup>a</sup> Præter. Illud quod est fortissimum non potest expelli a debilissimo: sed charitas est fortissima. Fortis enim est ut mors dilectio, ut dicitur Cantic. 8. peccatum autem est debilissimum, quia malum est infirmum & impotens, ut Dionys. dicit 4. c. de diu. nomi. ergo peccatum mortale non expellit charitatem, & sic potest esse simul cum ea. 7<sup>a</sup> Præter. Habitus secundum actus cognoscuntur: sed actus charitatis potest esse cum peccato mortali: homo enim peccans diligit Deum & proximum, ergo charitas potest esse cum peccato mortali. 8<sup>a</sup> Præter. Charitas praecipue facit delectari in contemplatione Dei: sed delectationi, quae est in considerando, nihil est contrarium, ut dicit Philo. in 1. Topic. ergo charitati nihil est contrarium, & ita non potest expelli per peccatum mortale. 9<sup>a</sup> Præter. Vniuersale mouens potest impediri in vno mobili, & non impediri in alio: sed charitas est vniuersalis motor omnium virtutum, ut supra dictum est, ergo non oportet quod sic impediatur in vna virtute in quantum alias mouet, potest igitur cum peccato oppoito temperantiae charitas remanere, prout est motiva aliarum virtutum. 10<sup>a</sup> Præter. Sicut charitas habet Deum pro obiecto, ita fides, & spes: sed fides, & spes possunt esse informes, ergo eadem ratione & charitas, & sic potest esse cum peccato mortali. 11<sup>a</sup> Præter. Omne illud quod non habet perfectionem, quam natu est habere est informe: sed charitas non habet perfectionem hic in via quam nata est habere in patria, ergo est informis, & sic videtur quod possit esse cum peccato mortali. 12<sup>a</sup> Præter. Habitus cognoscuntur per actus: sed aliqui actus habentium charitatem possunt esse imperfecti. Nam multoties aliqui charitatem habentes mouentur aliquo motu impatientiae, vel inanis gloriae, ergo & habitum charitatis contingit esse imperfectum & informem, & sic videtur quod cum charitate possit esse peccatum mortale. 13<sup>a</sup> Præter. Sicut virtuti opponitur peccatum, ita ignorantia opponitur scientiae: sed non quolibet ignorantia tollit totam scientiam, ergo nec quolibet peccatum mortale tollit totam virtutem, unde cum charitas sit radix virtutum, non videtur, quod quolibet peccatum mortale tollat charitatem. 14<sup>a</sup> Præter. Charitas est amor Dei: sed manente amore ad rem aliquam, aliquis propter incontinentiam operatur contra illam, sicut aliquis amans seipsum contra bonum suum agit per incontinentiam, & similiter aliquis amans aliquam communitatem, contra eam agit propter incontinentiam, ut Phil. dicit in 5. Polit. ergo aliquis potest peccare contra Deum agere, manente charitate. 15<sup>a</sup> Præter. Aliquis habet se bene in vniuersali qui tamen deficiat in particulari, sicut incontinentens rectam rationem habet circa vniuersalia, utpote quod fornicari est malum: & tamen in singulari eligit nunc fornicari ut bonum, ut dicit Philo. in 6. Ethic. sed charitas facit hominem bene se habere circa vniuersalem finem, ergo manente charitate potest aliquis peccare

circum aliquod particulare, & sic charitas potest esse cum peccato mortali. 16<sup>a</sup> Præter. Contraria sunt in eodem genere: sed peccatum est in genere actus, quia peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei, charitas autem est in genere habitus, ergo peccatum non contrariatur charitati, & sic non expellit ipsam, potest ergo simul esse cum ea. Sed contra est, quod dicitur Sapient. 1. Spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum, & auerter se a cogitationibus quae sunt sine intellectu, & corripitur, i. expelletur a superueniente iniquitate: sed Spiritus sanctus est in homine quando habet charitatem, quia per charitatem habitat in nobis spiritus Dei, ergo a superueniente iniquitate expellitur charitas, & sic non potest esse simul cum peccato mortali. 2<sup>a</sup> Præter. Quicquid habet charitatem, dignus est vita aeterna, sicut illud Apost. 2. Timo. vlt. In reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi dominus in illa die iustus iudex: non solum autem mihi, sed & his qui diligunt aduentum eius. Quicquid autem peccat mortaliter dignus est pena aeterna, sicut illud Ro. 6. Stipendia peccati mors: sed alius non potest esse simul dignus vita aeterna & pena aeterna, ergo non potest simul charitas cum peccato mortali haberi. Respondeo. Dicendum, quod charitas nullo modo potest simul esse cum peccato mortali. Ad cuius evidentiā primo considerandum est, quod omne peccatum mortale directe opponitur charitati. Quicquid, n. praelegit aliquid alteri, illud quod praelegit magis amat, unde quia homo magis amat propria vitam & sui consistentiam, quam voluptatem, quantumcumque; sit magna voluptas, homo retraheretur ab ea, si eam existimaret esse suam vitam infalibiler peremptiuam, propter quod dicit Aug. in li. 83. Questionum, quod nemo est qui non magis dolorem metuat, quam appetat voluptatem: quandoquidem videmus etiam immanissimas bestias a maximis voluptatibus abstinerere, dolorum metu. Ex hoc autem aliquis mortaliter peccat, quod aliquid magis eligit quam viuere secundum Deum, & ei inharrere, unde manifestum est quod quicquid; mortaliter peccat, ex hoc ipso magis amat aliud bonum, quam Deum. Si igitur amaret magis Deum praelegeret viuere secundum Deum, quam quocumque; temporali bono potiri: hoc autem est de ratione charitatis, quod Deus super omnia diligatur, ut ex superioribus patet: unde omne peccatum mortale charitati contrariatur. Charitas, n. hominibus a Deo infunditur. Quae autem ex infusione diuina causantur, non solum indigent actione diuina in sui principio, ut esse incipiant, sed in tota sui duratione, ut conserventur in esse: sicut illuminatio aeris indiget praesentia solis, non solum cum primo aer illuminatur: sed quando illuminatus manet, & per hoc, si aliquid obstaculum interponatur interceptans directum aspectum ad solem, definit esse lumen in aere, & similiter quod peccatum mortale aduenit, quod impedit directum aspectum animae ad Deum, per hoc quod aliquid aliud praefert Deo, interceptatur influxus charitatis, & definit esse charitas in homine, sicut illud I. ai. 59. Peccata nostra diuiserunt inter nos & Deum nostrum: sed cum rursus mens hominis redit, ut recte in Deum aspiciat, eum super omnia diligendo (quod tamen sine diuina gratia esse non potest) iterato ad statum charitatis redit. Ad primum ergo dicendum, quod verbum Origenis non sic est intelligendum, quod homo peccans mortaliter, quantumcumque; perfectus, non subito charitatem amittat: sed quia non contingit de facili, quod homo perfectus statim a principio mortaliter peccet, sed per negligentiam & diuersa peccata venialia disponitur, ut tandem labatur in peccatum mortale.

Q. d. S. Tho. L. L. A. D.

At præced.

At, huiusmodi.

No multo remore an- tiquit.

At, huiusmodi.

In 1. q. 75. art. 4. Ca. 3. dicitur per inchoat.

In 11. de Di. gnit. dicitur amonit. circa finem.

Lib. 6. ca. 2.

2. 2. q. 24. ar. 12. Et 3. scrip. di. 3. q. 1. ar. 1. Et de malo. q. 7. ar. 1.

Quæst. 36. inter princ. & med. to. 4.

Ar. 9. præter. arg. 5. & in resp.



Com. 56.

Ad 2<sup>m</sup> dicendū, q̄ verbum Bernar. non videtur su-  
stinendum, nisi intelligatur charitas in Petro non fuisse  
extincta, quia cito resurrexit. Ea enim quæ parum  
distant, quasi nihil distare videntur, vt dicitur in 2. Phy.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, q̄ virtus moralis, quæ acquiritur  
ex actibus, consistit in inclinatione potentia ad  
actum. Quæ quidem inclinatio non tollitur totaliter  
per vnum actum; sed influentia charitatis a Deo in-  
tercipitur per vnum actum. Et ideo vnus actus pec-  
cati tollit charitatem.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, q̄ charitatis oppositum generale  
est odium; sed indirecte omnia peccata charitati op-  
ponuntur, in quantum pertinent ad Dei contemptū,  
qui est super omnia diligendus.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod superior ratio in qua est  
charitas mouet inferiorem, vnde peccatum inquan-  
tū in inferiori parte opponitur motui charitatis, chari-  
tatem excludit. Vel dicendum quod peccatum mor-  
tale non est sine cōsensu, qui attribuitur superiori par-  
ti rationis in qua est charitas.

Ad 6<sup>m</sup> dicendū, q̄ peccatū nō expellit charitatē ex sua  
virtute: sed ex eo q̄ hō voluntarie se peccato subiicit.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod homo qui peccat mortali-  
ter, non diligit Deum super omnia, sicut diligendus  
est ex charitate: sed est aliquid aliud qd̄ præfert amori  
Dei, propter quod Dei mandatum contemnit.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod delectatio quæ est in con-  
siderando, non habet contrarium in eodē genere, vt  
si aliqua alia consideratio sit ei contraria: & hoc ideo  
quia species contrariorum in intellectu non sunt con-  
trarie, vnde delectationi quæ est in considerando al-  
bum, contrariatur delectatio, quæ est in consideran-  
do nigrū. Sed quia actus voluntatis consistit in motu  
animæ ad rē, sicut res in seipsis sunt contrarie; ita motus  
voluntatis in contraria sunt contrarii. Desideriū  
n. dulcis contrariatur desiderio amari, Et secūdu hoc  
amor Dei, contrariatur amori peccati, quod excludit  
a Deo. Consideratio autem in qua non est contrarie-  
tas non est proprius actus charitatis, qui ab ipsa elici-  
tur: sed solum ab ipsa imperatur, quasi eius effectus.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod charitas quæ est vniuersalis  
motor virtutum cum impeditur in his, quæ pertinent  
ad vnam virtutem, per peccatū mortale impeditur in  
suo vniuersali obiecto. Et ob hoc vniuersaliter in om-  
nibus impeditur. Nō est autē sic cum vniuersale mobi-  
le sic impeditur in particulari effectū, quod non impe-  
ditur in his, quæ pertinent ad vniuersalem virtutem.

Ad 10<sup>m</sup> dicendū, q̄ licet spes & fides habeant Deum  
pro obiecto, non tamen eis competit, quod sint for-  
ma aliarum virtutum, sicut competit charitati ratio-  
ne supradicta. Et ideo licet charitas non sit informis,  
spes tamen & fides esse possunt informes.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum q̄ non facit virtutem informē,  
defectus cuiuscumque perfectionis: sed ille tantum  
defectus, qui tollit ordinem vltimi finis. Qui quidē  
ordo existit in charitate viæ, licet charitas viæ non  
habeat perfectionem patriæ, quæ est secundum frui-  
tionem propriam & perfectam.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, q̄ actus imperfecti possunt esse ha-  
bentis charitatē, sed nō sunt charitatis. Nō. n. quilibet  
actus agentis est actus cuiuslibet formæ in agente exi-  
stētis, & præcipue in rationali natura quæ habet liber-  
tatem ad hoc, quod vtatur habitu in ea existente.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, q̄ licet non qualibet ignorantia  
propriorum principiorum excludat scientiam; tamen  
ignorantia principiorum communium tollit scientiā,

Art. 3, hu-  
ius quæst.

Eis, n. ignoratis necesse est ignorare artē, vt dicitur in 1. Ethic.  
cho; vltimus autē finis se hēt sicut principii cōmissum.  
Et ideo huius deordinatio ab vltimo sine p̄ctm mor-  
tale, tollit totaliter charitatē: non autē quilibet deordi-  
natio particularis, vt patet in peccatis venialibus.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, q̄ quicumque per incontinen-  
tiam agit contra bonum quod amat, existimat bonū  
non totaliter perdit per hoc, q̄ incontinenter agit. Si  
n. aliquis amans ciuitatem aliquam vel proprii cor-  
poris salutem, existimat q̄ se alterum horum perdere,  
per hoc quod agit, vel totaliter abstineret, vel illud  
quod ageret plus diligeret: quàm propriam salutem  
vel ciuitatis, unde cum aliquis sciens se amittere Deū  
per peccatum mortale, quod est scire se peccare mor-  
taliter, nihilominus hoc incontinenter agit, conuin-  
citur plus amare quod agit, quàm Deum.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod charitas non solum requi-  
rit hoc haberi in vniuersali acceptione, quod Deus  
sit super oia diligendus; sed q̄ etiā in hoc actus electio-  
nis & volūtatis tēdat, sicut in quodā aliud particula-  
re eligibile. Et hæc particularis electio excluditur per  
electionem contrariā, s. peccati excludentis a Deo.

Ad 16<sup>m</sup> dicendū, q̄ licet actus directē contrarietur  
actibus; sicut & habitus habitibus, tñ indirecte et actus  
contrariatur habitibus s̄m conformitatem, quā ha-  
bēt cōtrariis habitibus. Nā similes actus ex similibus  
habitibus generantur, & similes etiam actus causant;  
licet non omnes habitus causentur ex actibus.

ARTICVLVS VII.

Vtrū obiectum diligibile ex charitate sit rationalis natura.

SEPTIMO queritur, vtrum obiectū diligibile ex cha-  
ritate sit rationalis natura. Et videtur q̄ non, quia  
pp̄ quod vnum quodque & illud magis. Sed homo ex  
charitate diligitur pp̄ virtutem & pp̄ beatitudinem.  
ergo virtus & beatitudo, quæ nō sunt creaturæ ratio-  
nales sunt magis ex charitate diligendæ. Et sic creatu-  
ra rationalis non est proprium obiectum charitatis.

¶ 1 Præt. Per charitatem maxime conformamur Deo  
in diligendo: sed Deus diligit omnia quæ sunt, vt di-  
citur Sapientia 1.1. ex charitate diligendo seipsum  
qui est charitas. ergo omnia sunt diligenda ex chari-  
tate, & non solum rationalis natura.

¶ 2 Præt. Origen. dicit super cantica, q̄ vnū est dilige-  
re Deū & quæcūq; bona. Sed Deus diligitur ex chari-  
tate. ergo cum oēs creaturæ sint bonæ, omnes sunt dili-  
gendæ ex charitate, & non solum rationalis natura.

¶ 3 Præt. Sola dilectio charitatis est meritoria: sed in  
dilectione cuiuslibet rei possumus mereri, ergo quæ-  
libet rem possumus diligere ex charitate.

¶ 4 Præt. Deus ex charitate diligitur, ergo oportet ma-  
gis ex charitate diligi, quod ab eo maxime diligitur.  
Sed inter omnia creata maxime diligitur a Deo bonū  
vniuersū, in quo omnia comprehenduntur. ergo om-  
nia sunt ex charitate diligenda.

¶ 5 Præt. Diligere magis pertinet ad charitatem quā  
credere; sed charitas omnia credit, vt dicitur 1. ad Co-  
rinthios 12. ergo multo magis omnia diligit.

¶ 6 Præt. Natura rationalis perfectissime inuenitur  
in Deo. Si igitur natura rationalis sit obiectum cha-  
ritatis, oporteret quod Deum ex charitate diligeret-  
mus: sed hoc videtur esse impossibile, quia amor  
charitatis est amor perfectus. Deinde quia Deum  
perfecte in hac vita diligere non possumus: quia  
in hac vita ipsū perfecte non cognoscimus.

Non

112. 17. 1  
112. 17. 1  
112. 17. 1

112. 17. 1  
112. 17. 1  
112. 17. 1

112. 17. 1  
112. 17. 1  
112. 17. 1

Non enim cognoscimus de Deo quid est: sed solum  
quid nō est. Dilectio autem præsupponit cognitionē,  
cū nihil deligatur nisi cognitū. ergo rationalis vel in-  
tellectualis natura, non est propriū obiectū charitatis.

¶ 7 Præt. Plus distat ad homine Deus, quàm qualibet  
alia creatura. Si ergo aliquas creaturas nō diligitur ex  
charitate, multo min⁹ deū ex charitate diligerē possum⁹.

¶ 8 Præt. In Angelis etiam est intellectualis natura: sed  
angeli non sunt ex charitate diligendi, vt videtur. er-  
go intellectualis natura non est propriū obiectum  
charitatis. probatio mediæ. Amicitia in aliqua cōmū-  
nicatione vitæ consistit, nam conuiuere est proprium  
amicorum s̄m Philo. in li. Ethico. Sed non videtur ef-  
se aliqua communicatio vitæ nobis & angelis. Nō. n.

¶ 9 Præt. Natura rationalis inuenitur etiā in ipso ho-  
mine ex charitate diligente: sed homo seipsum nō de-  
bet ex charitate diligere, vt videtur. ergo charitatis ob-  
iectum non est rationalis natura. probatio mediæ. De  
actibus virtutum dantur præcepta legis: sed nō datur  
aliquod præceptū legis de hoc, q̄ aliquis diligit seip-  
sum. ergo diligere non est actus charitatis.

¶ 10 Præt. Grego. dicit in quadam Hom. quod charitas  
minus quàm inter duos haberi non potest. nō potest  
ergo quis seipsum ex charitate diligere.

¶ 11 Præt. Sicut iustitia consistit in communicatione,  
ita & amicitia s̄m Philo. in 4. Ethic. sed iustitia prop-  
rie loquendo non est hominis ad seipsum, vt dicitur  
in 5. Ethico. ergo neq; amicitia. & ita neq; charitas.

¶ 12 Præt. Nihil quod computatur in vitium est actus  
charitatis: sed amare seipsum computatur homini in  
vitium, s̄m illud 2. Timoth. 3. Instabunt tempora peri-  
culosa, & erunt homines seipfos amantes. ergo dili-  
gere seipsum nō est actus charitatis, & ita natura ra-  
tionalis non est proprium obiectum charitatis.

¶ 13 Præt. Corpus humanum est pars rationalis natu-  
ræ, s. humana: sed corpus humanum non videtur esse  
diligendum ex charitate, quia s̄m Philo. in 9. Ethico.  
vituperantur qui amant seipfos, secundum exteriorē  
naturā. ergo natura rōnalis non est obiectū charitatis.

¶ 14 Præt. Nullus habens charitatē refugit illud quod  
ex charitate diligit: sed sancti habentes charitatem re-  
fugiunt corpus, secundum illud Roma. 7. Quis me li-  
berabit de corpore mortis huius? Et sic corpus nō est  
diligendum ex charitate, & sic idem quod prius.

¶ 15 Præt. Nullus tenetur ad implendum, quod nō po-  
test scire: sed nullus potest scire se habere charitatem.  
ergo nullus tenetur ad diligendum creaturam ratio-  
nalem ex charitate.

¶ 16 Præt. Cum dicitur, creatura rationalis diligitur ex  
charitate, hæc præpositio, Ex, designat habitudinē ali-  
cuius causæ: sed non potest designare habitudinē cau-  
sæ materialis, quia charitas non est aliquid materiale,  
sed spirituale. Neq; iterum habitudinē causæ finalis  
quia finis diligendi ex charitate, est Deus, non autem  
charitas. Similiter etiam neq; habitudinē causæ effi-  
cientis, quia Spiritus sanctus est qui nos ad diligendū  
mouet secundum illud Roma. 5. Charitas Dei diffusa  
est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui da-  
tus est nobis. Neq; iterum habitudinē causæ forma-

lis, quia charitas nec est forma intrinseca, cum non sit  
de essentia rei; neq; est forma extrinseca exemplaris,  
quia sic omnia quæ diliguntur ex charitate traherentur  
in speciem charitatis, sicut exemplata trahuntur ad  
speciem exemplaris. ergo creaturæ rationales nō sunt  
diligendæ ex charitate.

¶ 17 Præt. Aug. dicit in 1. de doctri. christia. quod proxi-  
mus est ille a quo nobis beneficium impenditur: sed a  
Deo nobis beneficia impenduntur. ergo Deus est pro-  
ximus nobis, & ita inconuenienter ponitur ab Augu.  
Deus aliud diligibile ex charitate, & aliud proximus.

¶ 18 Præt. Cum Christus sit mediator inter Deū & ho-  
minem, videtur quod debeat poni aliud diligibile,  
quā Deus, & quā proximus. & sic sunt quinque in chari-  
tate diligibilia, & nō tantum quatuor vt Augu. dicit.

¶ 19 Præt. Sed contra est, q̄ dicitur Leuit. 19. Diliges pro-  
ximum tuum sicut teipsum. gl. proximum non tantū  
propinquitate sanguinis: sed societate rationis. ergo  
secundum quod aliquod habet societatem nobiscum  
in natura rationali, sic est diligibile ex charitate. Natu-  
ra ergo rationalis est obiectum charitatis.

¶ 20 Præt. Dicendum, q̄ cum queritur de his, quæ  
subiiciuntur actui alicuius potentia, vel habitus, oportet  
considerare formalem rationem obiecti illius poten-  
tia vel habitus. secundum enim quod aliqua se ha-  
bēt ad illam rationem, sic se habēt ad hoc, quod subii-  
ciantur illi potentia vel habitui, sicut visibilia, secun-  
dum q̄ se habent ad rationem visibilibus, secundum eā-  
dem rationem habent visibilia, quod sint visibilia per  
se vel per accidens. Cum autem amoris vniuersaliter  
sumpti obiectum sit bonum communiter sumptum,  
necesse est q̄ cuiuslibet specialis amor sit aliqd̄ spiri-  
tuale bonum obiectum: sicut amicitia naturalis, quæ  
est ad consanguineos, proprium obiectum est bonum  
naturale, secundum q̄ trahitur a parentibus. In amici-  
tia autem politica obiectum est bonum ciuitatis, vnde  
& charitas habet quoddam speciale bonū, vt pro-  
prium obiectum. s. bonum beatitudinis diuinæ, vt su-  
pra dictum est. Secundum igitur quod aliqua se habēt  
ad hoc bonum, sic se habent ad hoc, quod sint dili-  
gibilia ex charitate. sed considerandum est quod cū ama-  
re sit velle bonū alicui, dupliciter dicitur aliquid ama-  
ri, aut sicut id cui volumus bonum, aut sicut bonum  
qd̄ volumus alicui. Primo ergo modo, illa tantum pos-  
sunt ex charitate amari, quibus possumus velle bonū  
beatitudinis æternæ, hæc autem sunt, quæ nata sunt hu-  
iufmodi bonū habere. vnde cum sola intellectualis na-  
tura sit nata habere bonū beatitudinis æternæ, sola in-  
tellectualis natura est ex charitate diligibilis, s̄m q̄ di-  
ligi dicunt ea quibus volumus bonū. & propter hoc,  
s̄m q̄ diuersimode aliqua possunt habere beatitudinē  
æternā, s̄m hoc distinguuntur ab Aug. quatuor dilige-  
nda ex charitate. Est. n. aliquid habēs beatitudinē æter-  
nā per suā essentia, & hoc est Deus, & aliquid habēs  
per participationem, & hoc est creatura rationalis, tā  
illa quæ diligit quàm aliq̄ creaturæ, quæ ei associari pos-  
sunt in participatione beatitudinis. Aliquid autem est  
ad quod pertinet habere beatitudinē æternam, per so-  
lā redundantiam quandā, sicut corpus nostrum quod  
glorificatur per redundantiam gloriæ ab anima in ip-  
sum. vnde diligendus est ex charitate De⁹, vt radix bea-  
titudinis, quilibet autē homo debet seipsum ex charita-  
te diligerē, vt participet beatitudinē, proximū autē vt  
socium in participatione beatitudinis, corpus autē pro-  
prium s̄m q̄ ad ipsum, redūdat beatitudo. secūdo ve-  
ro modo, prout. s. dicunt diligi illa bona, quæ volumus  
Qd̄. dicit S. Tho. LL 2 alius

Ca. 30. to. 3

Glo. Et su-  
mis ex Au-  
gu. in epist.  
52. iter me-  
dium & fi-  
tom. 2.

Ar. 4. huius  
quæst.

De doctri.  
christ. c. 23.  
tom. 3.

alio, diligere possunt ex charitate oia bona, in quantum sunt quædam bona eorum, qui possunt habere beatitudinem. Oes. n. creature sunt homini via ad tendendum in beatitudinem, & iterum oes creature ordinantur ad gloriam Dei, in quantum in eis divina bonitas manifestatur. Nunc igitur oia ex charitate diligere possumus, ordinatio tamen ea in illa, quæ beatitudinem habent vel habere possunt. Considerandum est, quod si se habet dilectiones ad invicem, sicut & bona, quæ sunt earum obiecta. unde cum oia bona humana ordinantur in beatitudinem æternam, sicut in ultimum finem, dilectio charitatis sub se comprehendit omnes dilectiones humanas, nisi tantum illas, quæ fundantur super peccatum, quod non est ordinabile in beatitudinem. unde quod aliqui consanguinei diligant se invicem, vel aliqui concubines, vel simul peregrinantes, vel quicumque tales, potest esse meritorium, & ex charitate. Sed quod aliqui amant se invicem propter communicationem in rapina vel adulterio, hoc non potest esse meritorium, neque ex charitate.

Ad primam ergo dicendum, quod virtutem & beatitudinem diligimus ex charitate, in quantum hoc volumus his, quibus competit habere beatitudinem.

Ad 2am dicendum, quod Deus diligit oia ex charitate, non ita quod velit eis beatitudinem, sed ordinat ea ad seipsum, & ad alia, quæ beatitudinem habere possunt.

Ad 3am dicendum, quod omnia bona sunt in Deo sicut in primo principio. Et sic Origenes intellexit quod unum est diligere Deum, & quæcumque bona.

Ad 4am dicendum, quod omnia diligere possumus merito ordinando ea in illa, quæ sunt capacia beatitudinis: non autem volendo eis beatitudinem.

Ad 5am dicendum, quod in bono uniuersum, sicut principium continetur rationalis natura, quæ est causa pax beatitudinis, ad quam omnes alie creature ordinantur. Et secundum hoc competit, & Deo, & nobis bonum uniuersum maxime ex charitate diligere.

Ad 6am dicendum, quod sicut charitas credit oia credibilia: ita diligit oia, in quantum sunt ex charitate diligibilia.

Ad 7am dicendum, quod Deum non possumus hic illa perfectione diligere, qua diligemus eum in patria per essentiam videntes.

Ad 8am dicendum, quod distantia creaturarum aliquarum non est causa, cur non diligatur ex charitate: sed quia non sunt capaces beatitudinis.

Ad 9am dicendum, quod Angeli non comunicant nobiscum in vita naturæ, quantum ad speciem, sed solum quantum ad genus rationalis naturæ: sed possumus cum eis comunicare in vita gloriæ. Quod autem dicitur, Dedit unicuique secundum propriam virtutem, non est referendum tantum ad virtutem naturæ, erroneum est enim dicere, quod dona gratiæ & gloriæ dentur secundum mensuram naturalium: sed intelligenda est virtus, quæ est etiam per gratiam, per quam datur hominibus, ut possint mereri æqualem gloriam Angelis.

Ad 10am dicendum, quod lex scripta data est in auxilium legis naturæ, quæ erat obtenebrata per peccatum. Non autem erat sic obtenebrata, quin moueret ad diligendum ad hoc, quod homo diligeret seipsum, & corpus suum: sed erat obtenebrata quantum ad hoc, quod non mouebat in dilectionem Dei & proximi. Et ideo in lege scripta danda fuerunt præcepta de dilectione Dei & proximi. In quibus tamen comprehenditur etiam, quod aliquis diligit seipsum: quia cum inducimur ad diligendum Deum, inducimur ad desiderandum Deum, per quod maxime nos ipsos amamus, volentes nobis summum bonum. In præcepto autem de dilectione proximi dicitur, Diliges proximum tuum sicut teipsum, in quo includitur dilectio sui ipsius.

Ad 1am dicendum, quod licet amicitia non possit haberi ad seipsum proprie loquendo: tamen amor ad seipsum habet, ut in 9. Ethic. amicitia quæ sunt ad alterum, venerunt ex amicitia quæ sunt ad seipsum. Secundum vero quod charitas signat amorem, sic aliquis seipsum ex charitate diligere potest. Sed Gregorius loquitur de charitate, sicut quod includit rationem amicitie.

Ad 2am dicendum, quod licet amicitia sit in communicatione ad alterum, sicut & iustitia: tamen amor non de necessitate est ad alterum, qui sufficit ad rationem charitatis.

Ad 3am dicendum, quod amantes seipsum vituperantur, in quantum plus debito seipsum diligunt. quod quidem non contingit quantum ad bona spiritalia, quia nullus potest nimis amare virtutes: sed quantum ad bona exteriora, & corporalia potest aliquis nimis amare seipsum.

Ad 4am dicendum, quod non quicumque amat seipsum secundum exteriori naturam culpatur: sed qui exteriora bona querit ultra modum virtutis. Et sic ex charitate corpus nostrum diligere possumus.

Ad 5am dicendum, quod charitas non refugit corpus, sed corporis corruptionem, in quantum corpus, quod corrumpitur, aggrauat animam, ut dicitur Sapientia 9. Et per hoc Apostolus significanter dixit de corpore mortis huius.

Ad 6am dicendum, quod ex hoc, quod homo nescit pro certo se habere charitatem, non sequitur, quod non possit ex charitate diligere: sed quod non possit iudicare, an ex charitate diligit. unde a nobis requiritur quod ex charitate diligamus, non autem quod iudicemus nos ex charitate diligere: unde Apostolus dicit 1. Corinth. 4. Neque me ipsum iudico, sed qui iudicat me dominus est.

Ad 7am dicendum, quod cum dicitur aliquis diligere proximum ex charitate, hæc prepositio, Ex, potest designare habitum causæ finalis, efficientis, & formalis. Finalis quidem in quantum dilectio proximi ordinatur ad dilectionem Dei, sicut ad finem, unde dicitur 1. ad Timotheum. 1. Finis præcepti est charitas, quia, scilicet dilectio Dei est finis obseruationis præceptorum: in habitudine autem causæ efficientis, in quantum charitas est habitus inclinans ad diligendum, sic se habens ad actum dilectionis, sicut calor ad calefactionem: in habitudine autem causæ formalis, in quantum actus recipit speciem ab habitu, sicut & calefactio a calore.

Ad 8am dicendum, quod ratio proximi saluatur & in eo qui dat beneficia, & in eo qui recipit: non tamen quod quicumque dat beneficia, sit proximus, sed requiritur quod inter proximos sit comunicantia in aliquo ordine. unde Deus licet det beneficia: non tamen potest dici nobis proximus, sed Christus: in quantum est homo, dicitur nobis proximus, prout nobis dat beneficia. Unde patet responsio ad ultimum.

ARTICVLVS VIII.

Utrum diligere inimicos sit de perfectione consilij.

Octavo queritur, utrum diligere inimicos sit de perfectione consilij. Et videtur quod non. Quod enim cadit sub præcepto, non est de perfectione consilij: sed diligere inimicum cadit sub præcepto illo, videlicet Diliger proximum tuum, sicut teipsum. Nam nomine proximi intelligitur ois homo, ut Augustinus dicit in libro de Doctrina Christiana. ergo diligere inimicum, non est de perfectione consilij. Sed dicendum, quod est de perfectione consilij dilectio inimicorum, quantum ad exhibitionem familiaritatis, & aliorum effectuum charitatis. Sed contra, omnem proximum tenemur ex charitate diligere: sed dilectio charitatis non est tantum in corde,

corde, sed etiam in opere. Dicitur enim 1. Ioan. 3. Non diligamus uerbo, neque lingua, sed opere & veritate. ergo etiam quantum ad effectum charitatis dilectio inimicorum cadit sub præcepto.

Ad 3am præceptum Matth. 5. similiter dicitur: Diligite inimicos vestros, & benefacite his qui oderunt vos. Si igitur diligere inimicos cadit sub præcepto, & benefacere eis cadit sub præcepto, quod pertinet ad effectum charitatis.

Ad 4am præceptum. Ea quæ pertinent ad perfectionem consilij, non fuerunt in veteri lege tradita: quia ut dicitur Hebræ. 7. Nihil perfectum adduxit lex. Sed in veteri lege fuit traditum quod ad inimicos non solum affectus dilectionis haberetur: sed etiam effectus consilij occurreris boui inimici tui, aut asino erranti, reduc ad eum. Et Leuit. 19. Ne oderis fratrem tuum in corde tuo: sed publice argue eum ne habeas super illo peccatum. Et Iob 31. Si gauisus sum ad ruinam eius qui me oderat, & exultavi, quod inuenisset eum malum. Non enim dedi ad peccandum guttur meum. Et prouer. 25. Si esurierit inimicus tuus cibus illum, si sitiuerit da ei aquam bibere. ergo diligere inimicum etiam quantum ad exhibitionem effectuum charitatis, non est de perfectione consilij.

Ad 5am præceptum. Consilium non contrariatur legis præcepto. unde dominus perfectionem nouæ legis traditurus præmisit Matth. 5. Non ueni soluere legem, sed adimplere. Diligere autem inimicos videtur contrariari præcepto legis: quia dicitur Matth. 5. Diliges amicum tuum & odio &c. ergo dilectio inimicorum non cadit sub perfectione consilij.

Ad 6am præceptum. Dilectio habet proprium obiectum, in quod inclinatur, quia sicut dicit Augustinus, Pondus meum est amor meus. Sed proprium obiectum dilectionis non uidetur esse inimicus, sed magis dilectioni repugnans. ergo non est de perfectione charitatis, quod aliquis diligit inimicum.

Ad 7am præceptum. Perfectio virtutis non contrariatur inclinationi naturæ, sed magis per uirtutem inclinatio naturæ perficitur. Natura autem mouet ad hoc, quod inimicum odio habeatur: quælibet enim res naturalis repudiat suum contrarium. ergo non est de perfectione charitatis, quod inimicus diligitur.

Ad 8am præceptum. Perfectio charitatis & cuiuslibet virtutis consistit in assimilatione ad Deum: sed Deus amicos diligit & inimicos odit secundum illud Malac. 1. Iacob dilexi, Esau odio habui. ergo non est de perfectione charitatis, quod aliquis diligit inimicos: sed magis quod eos odio habeat.

Ad 9am præceptum. Dilectio charitatis directe respicit bonum uitæ æternæ: sed aliquibus inimicis nostris non debemus uelle bonum uitæ æternæ, quia vel sunt dæmoni in inferno, vel adhuc uiuētes sunt reprobati a Deo. ergo diligere inimicos non pertinet ad perfectionem charitatis.

Ad 10am præceptum. Eum quem tenemur ex charitate diligere, non possumus licite occidere, nec uelle eius mortem, aut quodcumque malum, quia de ratione amicitie est, quod amicos uelimus esse, & uiuere: sed nos licite possumus aliquos occidere, quia sicut dicitur in Ierem. 17. Potestas secularis Dei minister est, ut in dextera eius male agit, non ergo tenemur inimicos diligere.

Ad 11am præceptum. Philosophus in libro Topicorum docet sic argumentari in contrariis. Si diligere amicos est bonum & eis benefacere, diligere inimicos & eis benefacere malum est. Sed nullum malum perfectionem habet charitatis, nec cadit sub consilio. ergo diligere inimicum non pertinet ad perfectionem consilij.

Ad 12am præceptum. Amicus & inimicus sunt contraria. Contraria autem non possunt esse simul. Cum igitur tenemur ex charitate diligere amicos, non potest cadere sub consilio, quod inimicos diligamus.

Ad 13am præceptum. Consilium non potest esse sub impossibili: Sed diligere inimicum videtur impossibile, cum sit contra inclinationem naturæ. ergo diligere inimicum non cadit sub consilio.

Ad 14am præceptum. Implere consilia perfectorum est: perfecti autem maxime fuerunt Apostoli, quod tamen non dilexerunt inimicos quantum ad affectum & effectum, legitur enim de beato Thoma Apostolo, quod imprecatus fuit illi qui manu alapam ei dederat, ut manus eius in conuiuio a canibus deportaretur. ergo diligere inimicos quantum ad affectum & effectum, non cadit sub perfectione consilij.

Ad 15am præceptum. Imprecari mala, præcipue dationis æternæ, opponit dilectioni, & quantum ad affectum & quantum ad effectum. Sed propheta imprecatus fuit mala suis aduersariis. Dicitur enim in Psal. Deleantur de libro uitæ & cum iustis non scribantur. Et iterum, Veniat mors super illos & descendat in infernum uiuētes. ergo diligere inimicos non est de perfectione charitatis.

Ad 16am præceptum. De ratione amicitie veræ est, ut aliquis per se ipsum diligitur. Charitas autem includit amicitiam, sicut perfectum, minus perfectum. Diligere autem inimicum propter seipsum contrariatur charitati, quia solum Deus propter seipsum diligitur. Non ergo cadit sub consilio perfectione, ut inimicus diligitur.

Ad 17am præceptum. Id quod cadit sub perfectione consilij melius est & magis meritorium, quam id quod sub necessitate præcepti: sed diligere inimicum non est melius neque melioris meriti, quam diligere amicum, quod manifeste cadit sub necessitate præcepti: quia si bonum est diligere aliquod bonum, melius est & magis meritorium diligere, quod melius est. Melior autem est amicus inimico. Non ergo diligere inimicum est de perfectione consilij. Sed dicebatur, quod diligere inimicum maioris meriti est, quia est difficilius.

Ad 18am præceptum. Sed contra, diligere inimicum est difficilius, quam diligere Deum. ergo eadem ratione maioris meriti esset diligere inimicum, quam Deum.

Ad 19am præceptum. Signum generati habitus est delectatio operis, ut dicitur Philosophus in 2. Ethic. Sed diligere amicum est delectabile, quia diligere inimicum ergo est magis uirtuosum, & per consequens magis meritorium. Et sic diligere inimicum non cadit sub perfectione consilij.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in Enchiridion. perfectorum filiorum Dei est diligere inimicos, in quo quidem se quilibet debet fidelis ostendere.

Respondens. Dicendum, quod diligere inimicos aliquo modo cadit sub necessitate præcepti, & aliquo modo sub consilio perfectionis. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut supra dictum est, proprium & per se obiectum charitatis est Deus. & quodcumque ex charitate diligitur ea ratione diligitur, qua ad Deum pertinet: sicut si diligimus aliquem hominem, diligimus per consequens oes ei attenentes, et si sint nobis inimici. Constat autem quod omnes homines ad Deum pertinent, in quantum sunt ab ipso creati & capaces beatitudinis, quod in fruitione ipsius consistit. Manifestum est ergo quod ista ratio dilectionis, quæ respicit charitatem, in oibus hominibus inuenitur. Sic ergo in eo qui contra nos inimicitiam exercet, est duo inuenire, unum quod est ratio dilectionis. scilicet.

Ad 20am præceptum. Quod dicitur S. Tho. LL. 3. quod

Aug. contra Adimantū to. 4. fo. 43. Et Abdia li. 9. de certamine apostolico fo. 104.

Cap. 3. in princ.

Enchiridion c. 73. to. 3.

Art. 4. huius quaest.



quod ad Deū pertinet, & aliud quod est ratio odij, qđ nobis aduerfatur. In quocumque autem inuenitur rō dilectionis, & ratio odij, fi prætermiffa dilectione in odium cōuertatur, manifestum est qđ id, quod est rō odij præponderat in corde nostro ei, qđ est ratio dilectionis. Sic ergo si aliquis inimicū suū odio habeat, inimicitia illius præponderat in corde suo amori diuino. Magis ergo odit amicitiam illius, quā diligat Deum. Tantum autem odimus aliquid, quantum diligimus bonū, qđ nobis per inimicum subtrahitur. Relinquitur ergo, qđ quicumque inimicum odit, aliquid bonum creatum diligit plus quam Deum, qđ est cōtra præceptum charitatis. habere igitur odio inimicū est cōtrarium charitati, vnde necesse est qđ si ex præcepto charitatis tenemur, qđ dilectio Dei præponderet in nobis dilectioni cuiuslibet alterius rei: & per cōsequens odio contrarij. Sequitur ergo qđ ex necessitate præcepti teneamur diligere inimicos: sed tamen considerandū, quod cū ex præcepto charitatis teneamur proximos diligere, non se extendit ad hoc præceptum, qđ quemlibet proximum actū deligamus in speciali, aut vniciue specialiter bene faciamus: quia nullus sufficeret ad cogitandum de omnibus hominibus, vt specialiter vnumquemque actū diligeret. Nec etiam aliquis sufficeret ad benefaciendum vel feruendum singulariter vniciue. Tenemur tamen etiam in speciali aliquos diligere & eis prodesse, qui nobis aliqua alia amicitie ratione coniuncti sunt. Nam omnes aliā licitā dilectiones sub charitate comprehenduntur, vt supra dictum est, vnde dicit Aug. cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro loco rum & temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus consuetius tibi quasi quadam sorte iunguntur. pro sorte enim habendū est prout quisque tibi tēporaliter colligatus adheret, ex quo eligis potius illi dandum esse. Ex quo patet, qđ non tenemur ex charitatis præcepto, vt dilectionis affectu, vel operis effectu moueamur in speciali ad eum, qui nulla alia constrictione nobis coniungitur: nisi forte pro loco & tempore, vt pote, si videremus eum in aliqua necessitate, per quam sine nobis ei succurri non posset. Tenemur tamen affectu & effectu charitatis, quo oēs proximos diligimus & pro omnibus oramus, non excludere ēt illos, qui nulla nobis speciali constrictione coniunguntur, vt puta, illos qui sunt in India vel in Ethiopia. Cū etiam ad inimicum nulla aliā vnio nobis remaneat, nisi sola vnio charitatis, ex necessitate præcepti tenere mur diligere eos in communi & affectu & effectu, & in speciali quando necessitatis articulus immineret: sed qđ homo specialem affectum & effectum dilectionis, quem ad alios sibi coniunctos impendit, inimicis exhibeat propter Deum, hoc perfectā charitatis est, & sub consilio cadit. Ex perfectione enim charitatis procedit qđ sola charitas sic moueat ad inimicum, sicut ad amicum mouet & charitas, & specialis dilectio. Manifestum est autē, qđ ex perfectione actiue virtutis procedit, qđ actio agentis ad remota procedat. Perfectionis enim est ignis virtus, per quam non solū propinqua sed remota calefiunt. Ita & perfectior est charitas, per quam nō solum ad propinquos: sed et ad extremos, & vltimū ad inimicos, nō solum generaliter: sed etiam specialiter & diligendo & benefaciendo mouemur.

Ar. r. præc. Li. r. de doct. Christi. Cap. 28. in prin. to. 3.

In corp. ar. effectum inimicos diligere debemus, vt dictū est. vn-

de etiam patet responsio ad 3<sup>m</sup>. Ad 4<sup>m</sup> dicendum, qđ illa auctoritates veteris testamenti loquuntur in casu necessitatis, quando ex præcepto tenemur benefacere inimicis, vt dictum est. Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod hoc qđ dicitur, odio habebis inimicum tuum, in toto veteri testamento nō inuenitur: sed hoc erat ex traditione scribarum, quibus visum fuit hoc esse addendum, quia dominus præcepit filiis Israel persequi inimicos suos. Vel dicendum est, quod hæc vox, odio habebis inimicum tuum, nō est accipienda, vt iubentis iusto, sed vt permittentis infirmo, vt August. dicit in lib. de Sermone domini in monte, vel sicut etiam August. dicit contra Faustū, non debent homines, inimicos odire, sed vitium. Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod inimicus, vt inimicus, non est obiectum dilectionis, sed in quantum pertinet ad Deum. vnde hoc debemus in inimico odire, quod ipse nos odit, & desiderare quod nos diligat. Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod ex natura homo omnem hominem diligit, vt etiam Philos. dicit in 8. Ethico; Sed quod aliquis sit inimicus, est ex aliquo quod naturæ superadditur, ex quo non debet tolli naturæ inclinatio. Charitas ergo dum ad dilectionem inimicorum mouet, perficit naturalem inclinationem: secus autem est de illis, quæ habent contrarietatem ex sua natura, sicut ignis, & aqua, lupus, & ouis. Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod Deus non odit in aliquo, quod suum est scilicet bonum naturale vel quodcumque aliud: sed solum illud quod suum non est, scilicet peccatū. Et sic et nos in hominibus debem<sup>9</sup> diligere, quod Dei est, & odire quod est alienum à Deo. Et secundū hoc dicit in Plal. perfecto odio oderam illos. Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod præfictos & damnatos nō debemus diligere ad habendum vitam æternam, quia iam sunt totaliter per diuinam sententiam ab ea exclusi: possumus tñ eos diligere, vt cetera Dei in quibus diuina iustitia manifestat. sic. n. eos Deus diligit, præfictos. n. nondū dānatos debemus diligere, ad vitā æternā habendā, quia hoc nobis nō cōstat, & p̄sciētia diuina ab eis nō excludit possibilitatē pueniēdi ad vitā æternam. Ad 10<sup>m</sup> dicendum, qđ licite potest ille, ad quē ex officio pertinet, malefactores punire, vel etiam occidere, eos ex charitate diligendo. Dicit. n. Grego. in quadam Homilia, quod iusti persecutionem commouent, sed amant: quia si foris increpationes per disciplinam exaggerant, intus tamen dulcedinē per charitatē seruant. possumus. n. illis quos ex charitate diligimus uelle aut in ferre aliquod malum tēporale propter tria. primo qui dem propter eorū correctiōnē. secundo, in quantum ali quorum temporalis prosperitas est in detrimentū alii cuius multitudinis, uel etiā totius ecclesiæ, vnde dicit Grego. 21. Moral. Euenire plerūq; solet, ut non amiffa charitate inimici nos ruina lætificet, & rursus eius gloria sine inuidiæ culpa contristet, dū corruente eo, quosdam bene erigi credimus, & proficiente illo ple rosque iniuste opprimi formidamus. Tertio ad seruandum ordinem diuinæ iustitiæ, secundum illud Psalm. Latabitur iustus cum uiderit uindictam. Ad 11<sup>m</sup> dicendum quod huiusmodi propositiones ex quibus argumentatur Philosophus, sunt accipiendæ per se. Sicut enim diligere amicum, in quantum amicus est, bonum est, ita malum est diligere inimicum, quia inimicus est: sed bonum est diligere inimicum, in quantum ad Deum pertinet. Ad 12<sup>m</sup> dicendum, qđ diligere amicum in quantum amicus, & inimicum in quantum inimicus, esset contrarium

In corp. ar.

Li. r. de doct. Christi. Cap. 28. in prin. to. 3.

34. in Euan. ge. par. 1. princ.

Ibidē Gr̄o. 22. Mo. Cap. 11. b. princ.

QVÆST. I. DE CHARITATE. ART. IX. 268

trarium: sed diligere amicum & inimicum in quantum uterque est Dei, non est contrarium, sicut nec videre album, & videre nigrum, in quantum est coloratum. Ad 13<sup>m</sup> dicendum, qđ diligere inimicum in quantum inimicus est, est difficile, vel etiam impossibile: sed diligere inimicum propter aliquid magis amatum, est facile, & sic id, quod in se videtur impossibile, charitas Dei facit facile. Ad 14<sup>m</sup> dicendum, qđ beatus Thomas non expetit p̄nam sui percussoris zelo vindictæ: sed propter manifestationem diuinæ iustitiæ & virtutis. Ad 15<sup>m</sup> dicendum, qđ imprecationes, quæ inueniuntur in prophetis sunt intelligendæ per prænuñtiationes, vt exponatur deleantur, id est debebuntur. Vtuntur autem tali modo loquendi, quia conformant voluntatē suam diuinæ iustitiæ eis reuelatæ. Ad 16<sup>m</sup> dicendum, qđ diligere aliquē propter se potest intelligi dupliciter. Vno modo ita quod aliquid diligatur, sicut vltimus finis: & sic solus Deus est propter se diligendus. Alio modo, vt diligamus ipsum cui volumus bonum, vt contingit in amicitia honesta, non autem sicut bonum quod volumus nobis, vt contingit in amicitia delectabili, vel vili, in qua amicum diligimus, vt bonum nostrum, non quia vtilitatem, vel delectationem appetimus amico: sed quia ex amico appetimus vtilitatem & delectationem nobis sicut & diligimus alia delectabilia nobis & vtilia, vt cibum aut vestimentum. sed cum diligimus aliquem propter virtutem, volumus ei bonum non ipsum nobis, & hoc maxime contingit in amicitia charitatis. Ad 17<sup>m</sup> dicendum, qđ diligere inimicum melius est, quā diligere amicum tantum, quia perfectiorem charitatem demonstrat, vt supra dictum est: sed si consideremus istos duos actus absolute, melius est diligere amicum, quā diligere Deum, & melius diligere Deum, quā diligere amicum. Non enim difficultas, quæ est in dilectione inimici, facit ad rationem meriti, nisi in quantum per hoc demonstratur perfectio charitatis, quæ hanc difficultatem vincit. vnde si esset tā perfecta charitas, quæ totam difficultatem tolleret, adhuc esset magis meritorium: loquimur autem non in eo, qui diligit amicum ex tam perfecta charitate, quæ etiā se extendat ad dilectionem inimici, sed intēsus operatur in dilectione amici, nisi forte p̄ accidēs, in quantum cōtra re pugnant aliquid, cum maiori conatu operatur, sicut & in rebus naturalibus aqua calefacta intēsus congelatur, & per hoc patet responsio ad duo sequentia.

ARTICVLVS IX.  
Vtrum ordo aliquis sit in charitate.

NON o queritur, vtrum ordo aliquis sit in charitate, & videtur quod non, quia sicut fides se habet ad credita, ita charitas ad diligenda: sed fides equaliter credit omnia credenda. ergo charitas equaliter diligit omnia diligenda. 1<sup>a</sup> Præt. Ordo ad rationem pertinet. Charitas autem non est in ratione: sed in voluntate. ergo ordo non pertinet ad charitatem. 2<sup>a</sup> Præt. Vbiq̄ue est ordo ibi est aliquis gradus: sed secundum Bernar. charitas gradum nescit dignitatem non considerat. ergo ordo non est in charitate. 3<sup>a</sup> Præt. Obiectum charitatis est Deus, vt Aug. dicit in 1. de doct. christ. in proximo enim nihil diligit charitas nisi Deum. Deus autem non est maior in seipso, quā in proximo, nec maior in vno proximo quā in alio.

In ser. p̄m. canct. in prin. & ser. 13. p̄m. an. te. medium. 1. de doct. christ. Aug. ex ca. 22. com. 3.

ergo charitas non magis diligit Deum, quā proximum, vel vnum proximum quā alium. 5<sup>a</sup> Præt. Similitudo est rō dilectionis s̄m illud Eccl. 9. Omne animal diligit simile sibi: sed maior est similitudo hoīs ad proximū suū, quā ad Deū. ergo nō est iste ordo i charitate, vt primo diligit Deus, sicut Amb. dicit. 6<sup>a</sup> Præt. 1. Ioan. 4. dicitur. Qui nō diligit fratrem suū, quē videt, Deū quem non videt, quomodo potest diligere? Arguit autē dilectione proximi ad dilectionē Dei negando. Argumentū autē negatiuū nō sumitur a minori, sed a maiori. ergo magis diligendus est proximus, q̄ Deus. 7<sup>a</sup> Præt. Amor est vis vnitiua, vt Dion. dicit 4. c. de di. no. sed nihil est magis vnū alicui, quā ipsemet. ergo hō ex charitate nō debet magis diligere Deū, quā seipsum. 8<sup>a</sup> Præt. Aug. dicit in 1. de doct. christ. quod omnes homines æque diligendi sunt. ergo vnus proximus non debet magis diligi, quā alius. 9<sup>a</sup> Præt. Proximum præcipitur alicui diligere sicut seipsum. ergo omnes proximi sunt æqualiter diligendi. 10<sup>a</sup> Præt. Illum magis diligimus, cui maius bonum volumus: sed omnibus proximis volumus ex charitate vnum bonum, quod est vita æterna. ergo vnum proximum non debemus plus diligere, quā alium. 11<sup>a</sup> Præt. Si ordo est conditio charitatis, oportet qđ cadat sub præcepto: sed non videtur sub præcepto cadere, quia dummodo aliquē diligamus quem debemus, non videmur peccare, si alium quemcumque diligamus plus. ergo ordo non est conditio charitatis. 12<sup>a</sup> Præt. Charitas viæ imitatur charitatē patrie: sed in patria magis amatur meliores, nō autē propinquiores. ergo videtur si est aliquis ordo charitatis, qđ et in via magis amandi sunt meliores & non propinquiores. qđ est contra Ambro. qui dicit qđ primo diligendus est Deus, secundo parentes, deinde filij, post domestici. 13<sup>a</sup> Præt. Rō diligēdi aliquē ex charitate est Deus: sed aliqui extranei magis sunt cōiuncti Deo quā propinqui vel et parētes. ergo sunt magis ex charitate diligendi. 14<sup>a</sup> Præt. Sicut dicit Greg. in quadā homilia, probatio dilectionis est exhibitio operis: sed aliquando effectus dilectionis qui est beneficiētia, magis exhibetur extraneo, quā proximo, vt patet in collatione ecclesiasticorum beneficiorum. ergo non videtur quod propinqui sint magis diligendi ex charitate. 15<sup>a</sup> Præt. 1. Ioan. 3. dicitur. Non diligamus ore, neque lingua, sed opere & veritate: sed aliquando plus de opere dilectionis exhibemus alijs quā parentibus: puta, miles plus obedit duci exercitus, quā patri, & plus debet reddere benefactori, quā patri, si in æquali necessitate existat. ergo nō sunt parētes plus diligēdi. 16<sup>a</sup> Præt. Greg. dicit, quod illi quos ex sacro fonte suscepimus, magis sunt a nobis diligendi, quā illi, quos ex carne nostra genuimus. ergo extranei magis sunt diligendi, quā propinqui. 17<sup>a</sup> Præt. Ille est magis diligendus, cuius amicitia vituperabilius rescinditur: sed vituperabilius videtur rescindi amicitia aliorum amicorum quos sponte eligimus, quā propinquorum qui nobis non ex nostra electione: sed sorte naturæ proauerunt. ergo magis sunt diligendi alij amici, quā propinqui. 18<sup>a</sup> Præt. Si ratione propinquitatis maioris, est aliquis magis diligendus, cum vxor sit magis propinqua quā est vnum corpus, & filij qui sunt aliquid generantis sunt magis propinqui quā parentes, videtur qđ sit magis diligendi filij, & vxor quā parentes. Nō ergo parentes sunt maxime diligendi. Sic igitur non videtur esse ordo in charitate, qui a sanctis assignatur.

Parte 2.

Cap. 28. in prin. to. 3.

Et referatur 3 sent. di. 29.

Hom. 30. in euang. non p̄cul 2 pri.





QVAEST. I. DE CHARITATE. ART. X.

**mens eius in Deum feratur ex tribus.** Primo quidem ex contraria inclinatione mentis, quando scilicet mens per peccatum conuersa ad commutabile bonum, sicut ad finem, auertitur ab incommutabili bono. Secundo per occupationem secularium rerum, quia ut dicit Apostolus 1. ad Corint. 7. Qui cum uxore est, sollicitus est que sunt mundi, quomodo placeat uxori, & diuisus est. i. cor eius non mouetur tantum in Deum. Tertio vero ex infirmitate presentis vite, cuius necessitatibus oportet aliquatenus hominem occupari & terrahi, ne actualiter mens feratur in Deum dormiendo, comedendo & alia huiusmodi faciendo, sine quibus presentis vite dei non potest. & ulterius ex ipsa corporis grauitate anima deprimitur, ne diuinam lucem in sui essentia videre possit, ut ex tali visione charitas perficiatur, secundum illud Apostolus 2. ad Corint. 5. quoad in sumus in corpore peregrinamur a domino: per fidem enim ambulamus, & non per spem. homo autem in hac vita potest esse sine peccato mortali auertente ipsum a Deo, & iterum potest esse sine occupatione temporalium rerum, sicut Apostolus dicit 1. ad Corint. 7. Qui sine uxore est, sollicitus est de his que sunt Domini, quomodo placeat Deo: sed ab onere corruptibilis carnis in hac vita liber esse non potest. unde quantum ad remotionem primorum duorum impedimentorum, charitas potest esse perfecta in hac vita: non autem quantum ad remotionem tertij impedimenti. & ideo illam perfectionem charitatis, que erit post hanc vitam nullus in hac vita habere potest: nisi sit viator & comprehensor simul, quod est proprium Christi.

**Ad primum** ergo dicendum, quod hoc quod dicitur, diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo, intelligitur esse preceptum, secundum quod totalitas excludit omne illud quod impedit perfectam Dei inhaesionem, & hoc non est preceptum: sed finis precepti. Indicatur enim nobis per hoc, non quid faciendum sit: sed potius quo tendendum sit, ut dicit Augustinus.

**Ad 2<sup>m</sup>** dicendum, quod diligere meliora, tanto plus, quanto eorum bonitas exigit, sic non potest homo: sicut non potest perfectam charitatem habere, ut dictum est.

**Ad 3<sup>m</sup>** dicendum, quod in hoc ipso quod est facere unum amantem cum amato, multiplex gradus inueniri potest. Tunc vero perfecte mens nostra erit unum cum Deo, quando semper actualiter feretur in ipsum, quod non est possibile in hac vita.

**Ad 4<sup>m</sup>** dicendum, quod perfectio que conuenit alicui rei, secundum suam speciem, secundum quodcumque tempus ei conuenit: sicut homo quolibet tempore, & qualibet aetate est perfectus anima rationali. unde perfectio charitatis, que est secundum quodcumque tempus, est perfectio que competit charitati secundum eius speciem. Est autem de ratione charitatis, ut Deus super omnia diligatur, & ut nullum creatum ei preferatur in amore. unde cum omnis ratio ex amore alicuius boni creati proueniat, vel ex timore mali contrarij, quod etiam ex amore deriuatur, ex sua specie hoc habet charitas, in quolibet statu, quod cuilibet tentationi resistere possit, ita etiam, si in peccatum mortale per eam homo non inducatur: non autem quod nullo modo tentatione afficiatur, hoc non pertinet ad perfectionem patrie.

**Ad 5<sup>m</sup>** dicendum, quod eodem modo Deus in patria & totaliter videbitur & totaliter diligetur, secundum se, quod ly totaliter, se tenet ex parte diligentis & videtis, quia, si totum posse creature applicabitur ad videndum & diligendum Deum. Similiter etiam potest intelligi, quod Deus totaliter videbitur & dilige-

tur, quia non est aliqua pars eius, que non videatur & diligatur, cum ipse non sit compositus sed simplex: sed tamen secundum alium intellectum non totaliter diligitur nec totaliter videbitur, quia, si non tantum videbitur, nec tantum ab aliqua creatura diligetur, sicut visibilis est & diligibilis. sed in vita ista nec etiam secundum primum aut secundum modum Deus totaliter videri aut diligi potest, quia nec ipse per essentiam suam videtur, nec est possibile homini in hac vita uiuenti, ut abique intermissione eius affectus actualiter feratur in Deum: sed tamen quodammodo totaliter diligitur Deus ab homine in hac vita, in quantum nihil est in affectu eius contrarium dilectioni diuine.

**Ad 6<sup>m</sup>** dicendum, quod voluntas est domina sui actus, quantum ad hoc quod agat, non quantum ad hoc quod continue in uno actu perseueret, cum conditio huius vite requirat, ut actus & voluntas feratur ad multa. Vel potest dici quod voluntas est domina sui actus, in his que sunt homini conaturalia: sed perfectio charitatis maxime, que erit in patria est super hominem, & precipue si consideretur homo, secundum statum presentis vite.

**Ad 7<sup>m</sup>** dicendum, quod aliqua actio desinit esse delectabilis, non solum ex parte obiecti: sed etiam ex parte agentis, quod deficit in virtute agendi. Sic igitur dicendum est, quod actualiter semper ferri in Deum delectabile est ex parte obiecti: sed ex parte in hac vita constituti non potest esse talis delectatio continua, quia contemplatio mentis humana non est sine actione virtutis imaginatiue, & aliarum virium corporalium, quas necesse est laxari ex diuturnitate actionis, propter corporis infirmitatem, unde impeditur delectatio. & propter hoc dicitur Eccl. vii. frequens meditatio carnis est afflictio.

**Ad 8<sup>m</sup>** dicendum, quod perfectio charitatis non attenditur secundum augmentum quantitatis: sed secundum intensiorem qualitatis. Quae quidem intensio simplicitati charitatis non repugnat.

**Ad 9<sup>m</sup>** dicendum, quod aliarum virtutum moralium obiecta sunt bona humana, que non excedunt vires hominis. & ideo ad omnimodam earum perfectionem potest homo in hac vita peruenire: sed obiectum charitatis est bonum increatum, quod vires hominis excedit, & ideo non est ratio similis.

**Ad primum** vero eorum que in contrarium obiciuntur, dicendum est, quod sine peccato mortali aliquis esse potest in hac vita, non autem sine peccato veniali quod quidem non repugnat perfectioni vite: sed perfectioni patrie, que est, ut semper actu feratur in Deum. peccatum autem veniale non tollit habitum charitatis: sed impedit actum eius.

**Ad 2<sup>m</sup>** dicendum, quod Deum in hac vita non possumus perfecte cognoscere, ut sciamus de eo, quid sit: possumus tamen cognoscere de eo, quid non sit ut Augustinus dicit, & in hoc consistit perfectio cognitionis vite, & similiter in hac vita non possumus perfecte diligere Deum, ut semper actu in ipsum feramur: sed ita, quod nunquam in contrarium eius feratur mens.

**Ad 3<sup>m</sup>** dicendum, quod in hac vita non est charitas perfecta, nec simpliciter, nec secundum humanam naturam: sed solum secundum tempus. Ea vero que sic perfecta sunt, habent quo crescunt, ut de pueris patet, & ideo charitas in hac vita, semper habet quo crescat.

**Ad 4<sup>m</sup>** dicendum, quod perfecta charitas foras mittit timorem seruilem & initialem, non tamen timorem castum uel filialem, nec etiam timorem naturalem.

Cap. 1. de Sacerdotio et perfectionibus

de Trinitate ca. 2. tom. 1.

ARTICVLVS XI.

*Utrum omnes teneantur ad perfectam charitatem.*

**V**ND ECI MO queritur, utrum omnes teneantur ad perfectam charitatem habendam: & uideatur quod sic. Ad id enim quod est in precepto omnes teneantur: sed perfectio charitatis est in precepto. Dicitur enim Deut. 6. Diliges dominum Deum tuum ex toto corde, ergo omnes teneantur ad perfectionem charitatis.

**¶ 1<sup>a</sup> Præ.** Hoc videtur esse de perfectione charitatis, quod homo omnes actus suos referat in Deum: sed ad hoc omnes homines teneantur. Dicitur enim 1. ad Corint. 10. Siue manducatis, siue bibitis vel aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite, ergo omnes teneantur ad perfectionem charitatis. Sed dicendum quod preceptum illud Apostoli ad hoc se extendit, ut omnia habitu referantur in Deum: sed non actu.

**¶ 2<sup>a</sup> Sed contra,** precepta legis sunt de actibus virtutum, habitus autem non cadit sub precepto. Non ergo preceptum Apostoli intelligitur de habituali resolutione nostrorum actuum in Deo: sed de actuali.

**¶ 3<sup>a</sup> Præ.** Dominus Matthæi 5. precepta veteris legis adimpleuit, secundum illud, Non ueni soluere legem, sed adimplere, hæc autem adimpletio est de necessitate salutis, ut patet per illud quod subditur, nisi abundauerit iustitia uestra plusquam Scribarum & Phariseorum non intrabitis in regnum celorum. Ad ea autem, que sunt de necessitate salutis, omnes tenentur: ergo & ad prædictam adimpletionem seruandam: sed prædicta adimpletio ad perfectionem pertinet, unde dominus in fine concludit. Estote perfecti sicut pater uester celestis perfectus est, ergo ad perfectionem charitatis omnes tenentur.

**¶ 4<sup>a</sup> Præ.** Ad consilia solum non omnes tenentur, perfectio autem vite eterne, aut charitatis non attenditur secundum consilia. Datur enim consilium de paupertate: nec tamen sequitur, quod qui magis est pauper, sit perfectior. Datur etiam consilium de virginitate, & tamen multi virgines sunt alijs imperfectiores in charitate. & sic videtur, quod perfectio charitatis non consistat in consilijs. Nullus ergo excusatur a perfectione charitatis.

**¶ 5<sup>a</sup> Præ.** Status Episcoporum est perfectior, quam status religiosorum, alioquin non posset aliquis licite de statu religionis ad statum prælationis se transferre. unde & Dionysius dicit in Eccle. Hierarchia, quod Episcopi sunt perfectiores: Monachi autem sunt perfectius eorum virtutibus traditi, & quod debent se sursum agere ad perfectiones, quas in Episcopis videt. Nec tamen Episcopi tenentur ad obseruandum huiusmodi consilium paupertatis, & alia huiusmodi, ergo in his non consistit perfectio charitatis.

**¶ 6<sup>a</sup> Præ.** Dominus Apostolis multa imposuit, que sunt de perfectione vite, ut quod non portarent duas tunicas, neque calciamenta, neque virgam neque aliquid huiusmodi: sed quod iniunxit Apostolis, omnibus iniunxit, secundum illud Matthæi 23. quod vobis dico, omnibus dico, ergo omnes tenentur ad perfectionem vite.

**¶ 7<sup>a</sup> Præ.** Quicumque habet charitatem, plus amat vitam æternam, quam vitam temporalem: sed quilibet homo tenetur ad actum charitatis, ergo quilibet homo tenetur ad hoc, quod vitam æternam præligat vite corporali: sed sicut Augustinus dicit, charitas cum ad perfectionem venerit, dicitur, cupio dissolui & esse cum Christo, ergo quilibet tenetur habere perfectam charitatem.

**¶ 8<sup>a</sup> Præ.** Augustinus dicit quod perfecta charitas est, ut quis

Aparatus sit, pro fratribus etiam mori: sed ad hoc omnes tenentur, dicitur enim 1. Ioan. 3. in hoc cognoscimus charitatem Dei, quoniam ille pro nobis animam suam posuit, & nos debemus pro fratribus animas ponere, ergo quilibet tenetur ad perfectionem charitatis.

**¶ 9<sup>a</sup> Præ.** Quilibet tenetur vitare peccatum: sed qui est sine peccato habet fiduciam in die iudicii in hoc, quod perfecta est charitas Dei nobiscum, ut fiduciam habeamus in die iudicii, ut dicit 1. Ioan. 4. ergo omnes tenentur ad perfectionem charitatis.

**¶ 10<sup>a</sup> Præ.** Philo. dicit in 8 Ethic. Deo & parentibus non possumus reddere æquiualens, sed sufficit, ut quilibet ei reddat quod potest: sed perfectio charitatis in hoc consistit, ut aliquis faciat pro Deo, quod potest, quia nullus facit ultra posse, ergo quilibet tenetur habere perfectam charitatem.

**¶ 11<sup>a</sup> Præ.** Religiosi profitentur perfectionem vite, ergo ipsi uidentur teneri ad habendam perfectionem charitatis, & ad omnia que ad perfectionem vite pertinent.

**Sed contra** est, quod nullus tenetur ad id, quod non est in ipso: sed habere perfectam charitatem non est a nobis: sed a Deo, non ergo potest esse in precepto.

**Respon.** Dicendum, quod huius questionis solutio ex præmissis accipi potest. Ostensum est enim supra quod aliqua perfectio est, que ipsam speciem charitatis consequitur, ut pote, que consistit in remotione cuiuslibet inclinationis in contrarium charitatis. Quædam autem perfectio est, sine qua charitas esse potest, que pertinet ad bene esse charitatis, que consistit in remotione occupationum secularium, quibus affectus humanus retardatur, ne libere progrediatur in Deum. Est autem & quædam alia perfectio charitatis, que non est possibilis homini in hac vita, & quædam ad quam nulla natura creata pertingere potest, ut ex prædictis apparet. Manifestum est autem, quod ad illud omnes tenentur dicuntur, sine quo salutem consequi non possunt. Sine charitate autem nullus potest salutem æternam consequi, & ea habitam salutem æternam peruenitur: unde ad primam perfectionem charitatis omnes tenentur, sicut ad ipsam charitatem. Ad secundam uero perfectionem, sine qua charitas esse potest, homines non tenentur, cum quilibet charitas sufficiat ad salutem.

Multo etiam minus tenentur ad tertiam, uel quartam perfectionem, cum nullus ad impossibile teneatur.

**Ad primum** ergo dicendum, quod totalitas illa secundum quod cadit sub precepto charitatis, pertinet ad perfectionem, sine qua charitas esse non potest.

**Ad 2<sup>m</sup>** dicendum, quod omnia actu referre in Deum non est possibile in hac vita, sicut non est possibile, quod semper de Deo cogitetur, hoc enim pertinet ad perfectionem patrie: sed quod omnia uirtute referantur in Deum, hoc pertinet ad perfectionem charitatis, ad quam omnes tenentur. Ad cuius euidenciam considerandum est, quod sicut in causis efficientibus uirtus primæ causæ manet in omnibus causis sequentibus: ita etiam intentio principalis finis uirtute manet in omnibus finibus secundarijs, unde quicumque actu intendit aliquem finem secundarium, uirtute intendit finem principalem: sicut medicus dum colligit herbas actu intendit conficere potionem, nihil fortassis de sanitate cogitans: uirtute tamen intendit sanitatem propter quam potionem dat. Sic igitur cum aliquis seipsum ordinat in Deum sicut in finem in omnibus, que propter seipsum facit, manet uirtute intentio ultimi finis, qui Deus est. unde in omnibus mereri potest, si charitatem habeat, hoc igitur modo Apostolus præcipit, quod

pit, quod omnia in Dei gloriam referantur.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, qd aliud est habitualiter referre in Deum & aliud virtualiter. habitualiter enim refert in Deum, & qui nihil agit, nec aliquid adualiter intendit, vt dormiens; sed virtualiter aliquid referre in Deum, est agentis propter finem ordinantis in Deu. vnde habitualiter referre in Deum, non cadit sub præcepto: sed virtualiter referre omnia in Deu cadit sub præcepto charitatis, cum hoc nihil aliud sit, quam habere Deum vltimum finem.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, qd illud quod dicitur: estote perfecti &c. videtur esse referendum ad dilectionem inimicorum, quæ quodammodo est de perfectione consilii, & quodammodo est de necessitate præcepti, vt supra expositum est.

Ar. 2. huius quæst.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod perfectio vite æternæ in quibusdam quidem consistit principaliter & per se, in quibusdam autem secundario & quasi per accidens. principaliter quidem & per se consistit perfectio in his, quæ pertinent ad inferiorem mentis dispositionem, & præcipue in actu charitatis, quæ est radix omnium virtutum. Secundario vero & per accidens consistit et in quibusdam exterioribus, vt puta, in virginitate, paupertate, & huiusmodi: hæc enim ad perfectionem pertinere dicuntur tripliciter. Primo quidem in quantum per ea subtrahuntur homini impedimenta occupationum, quibus remotis mens liberius fertur in Deum, vnde & Dominus cum dixisset, Matth. 11. Si vis perfectus esse, vende & vende omnia, quæ habes & da pauperibus, consequenter adiecit, & veni, & sequere me, vt ostenderet quod paupertas ad perfectionem non pertinet, nisi in quantum disponit ad sequendum Christum. Quem quidem sequimur non passibus corporis: sed affectibus mentis. Similiter Apolto. 1. ad Corinth. 7. consilium dat de non nubendo, quia quæ virgo est cogitat quæ Dei sunt, quomodo placeat Deo, & eadè ratio est de aliis similibus. Secundo pertinent ad perfectionem, in quantum sunt quidam perfectæ charitatis effectus. Qui enim perfecte diligit Deum, ab his se retrahit, quæ eum retrahere possunt, ne Deo vacet. Tertio pertinent ad perfectionem penitentia: quia nulla satisfactio pro peccatis adæquari potest votis religionis, quibus homo se Deo cõsecrat, & animam per votum obedientia, & corpus per votum continentia, & res omnes per votum paupertatis. Sic igitur in his quæ principaliter & per se ad perfectionem pertinent, sequitur quod sit maior perfectio, vbi hæc inveniuntur magis, sicut quod perfectior est qui maioris est charitatis. In his autem quæ ex consequenti, & quasi per accidens ad perfectionem pertinent, non sequitur magis simpliciter, vbi magis inveniuntur. vnde nõ sequitur quod magis pauper sit magis perfectus: sed mensuranda est in talibus perfectio per comparationem ad illa, in quibus consistit perfectio simpliciter, vt scilicet ille dicatur perfectior, cuius paupertas magis sequatur hominem a terrenis occupationibus, & faciat liberius Deo vacare.

D. 706.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, qd hæc est differentia inter amicitia honesti & delectabilis: quia in amicitia delectabilis, amicus diligitur propter delectationem; in amicitia autem honesta amicus diligitur, propter seipsum: sed delectatio prouenit ex consequenti. Ad perfectionem igitur amicitia honesti pertinet, ut aliquis propter amicum interdum abstinat, etiam a delectatione, quæ in eius presentia habet in eius seruitiis occupatus. Secundum igitur hanc amicitiam plus amat aliquem, qui ab eo se

absentat propter amicum, quam qui a presentia amici discedere non vult, etiam propter amicum: sed si quis libenter uel facilliter a presentia amici diuellitur, & in aliis magis delectatur, vel nihil uel parum comprobatur amicum diligere. hos igitur tres gradus considerare possumus in charitate. Deus autem maxime propter seipsum est diligendus. Sunt tamen quidam, qui libenter uel sine magna molestia separant a uacatione diuinæ contemplationis, ut terrenis negotiis implicentur, & in his uel nihil uel modicum charitatis apparet. Quidam uero inter delectantur in uacatione diuinæ contemplationis, & eam delectare nolunt, etiam ut diuinis obsequiis mancipentur ad salutem proximorum. Quidam uero ad tantum culmen charitatis ascendunt, qd etiam diuinam contemplationem licet in ea maxime delectentur præmittunt, ut Deo seruiant in salute proximorum, & hæc perfectio in Paulo apparet, qui dicebat Romanorum 9. Optabam ego ipse anathema. i. separatus esse a Christo pro fratribus meis. & ad Philippenses 1. Desiderium habes dissolui, & esse cum Christo, permanere autem in carne necessarium propter uos. & hæc perfectio est proprie prælatorum & prædicatorum, & quorūcūque aliorum, qui procurandæ salutis aliorum insistant. unde de significatione per Angelos in scala Iacob ascendentes quidem per contemplationem, descendentes uero per sollicitudinem, quam de salute proximorum gerunt. Nec derogare potest perfectioni status prælatorum: sed aliqui statu prælatorum abutuntur quærentes prælationem propter temporalia bona, quasi dulcedine contemplationis nõ allectionis, sicut nec incredulitas multorum, fides Dei euacuat, ut dicitur Roma. 3.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, qd in doctrina Euangelica quædam dicta sunt Apostolis in persona omnium fidelium, ea. i. quæ pertinent ad necessitatē salutis, unde & Matthæi 14. dicit. Qd uobis dico, oibus dico, uigilate &c. Nam in uigilia ubi intelligitur sollicitudo, quam homo debet habere, ne imparatus inueniatur a Christo. Quædam uero dicuntur Apostolis, quæ pertinent ad perfectionem uitæ, & ad prælati officium, & ad hoc extendi nõ potest, quod uobis dico, omnibus dico. Sciedum tamen, qd illa quæ dixit dominus discipulis Matthæi 10. nihil in uia tuleritis &c. secundum quod August. exponit in lib. de consensu Euangelistarum, non pertinet ad perfectionem uitæ: sed ad potestatem dignitatis Apostolicæ, per quam poterant, nihil secum ferentes uiuere, de his quæ ministrabatur ab his, quibus Euangelium prædicabatur. unde ibidem dicitur, qd dignus est operarius mercede sua uel cibo suo: unde nec præceptum fuit, nec consilium: sed concessio, & propter hoc Paulus, qui secum necessaria deferebat non utens hac concessione supererogabat, quasi propriis stipendiis militans, ut patet 1. ad Corinth. 9.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, qd in homine sunt duo affectus, unus charitatis, quo anima desiderat esse cum Christo: alius autem naturalis, quo anima refugit separationem a corpore, quia ad eo est homini naturalis quod nec etiã Petro senectus abstulit, ut Aug. dicit super Ioan. Ex consuetudine ergo horum duorum affectuum uellet anima sic coniungi Deo, quod non separaretur a corpore, secundum illud Apolto. 2. ad Corinth. 5. Nolumus expoliari sed superuestiri, ut absorbeatur qd mortale est a uita: sed quia hoc est impossibile, quandiu enim sumus in corpore peregrinamur a domino, ut ibidè subditur, insurgit quædam contrarietas inter prædictos affectus, & quanto charitas est perfectior, tanto sensibilius affectus charitatis uincit affectum naturæ, & hoc ad per-

Aug. 123. in 1. motu a 1. tom. 9.

ad perfectionem charitatis pertinet, unde & Apolto. ibidem subdit. Audemus autem & bonam uoluntatem habemus magis peregrinari a corpore, & presentes esse ad dominum. sed in his in quibus est charitas imperfecta, si tantum affectus charitatis vincat, ex repugnancia tamen naturalis affectus redditur insensibilis uictoria charitatis. Quod ergo aperte & indubitanter siue audacter Apolto. dicit, Cupio dissolui & esse cum Christo, hoc perfectæ charitatis est, sed quod qualiter cūq; licet insensibiliter præferat anima fructuone Dei unioni corporis, est de necessitate charitatis.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, qd ponere animam. i. vitam præsentem pro fratribus quodammodo est de necessitate charitatis, & quodammodo est de perfectione ipsius: plus enim homo debet diligere proximum quam corpus proprium, unde in eo casu quo aliquis tenetur, procurare proximi salutem, tenetur etiam pro ipsius salute, periculis corporalem uitam exponere: sed hoc perfectæ charitatis est, vt etiam pro his in quibus proximo non tenetur, pro eo corporalem suam uitam periculis exponat.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, qd licet quilibet teneatur esse sine peccato mortali, non tamen omnium est huiusmodi rei securitatem habere: sed perfectorum qui peccata totaliter subiugauerunt.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, qd & parentibus & multo magis Deo tenetur homo rependere, totum quod potest: tamen secundum commune modum humanæ uitæ, supra quam potest aliquis aliquid erogare, ad quod tamen ex necessitate præcepti, non tenetur.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, qd perfectionem charitatis nullus proficitur: sed proficitur aliqui statum perfectionis qui consistit in his quæ organice ordinantur ad perfectionem charitatis, vt paupertas, ieiunia, qui tamē nec ad omnia huiusmodi tenentur: sed ad illa solum quæ proficitur. unde perfectio charitatis non cadit eis sub voto: sed est eis, vt suis ad quem peruenire conantur per ea, quæ uolunt.

ARTICVLVS XII.

Utrum charitas semel habita possit amitti.

1. 2. q. 24. 1. 11.

Cap. 18. in primom. 3.

Cap. 700. 3. uenerunt in dicit. li. de passionibus charitatis.

113411.

**D**UODECIMO quæritur, utrum charitas semel habita possit amitti, & videtur quod non. Dicitur. n. 1. Ioan. 3. Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet & nõ potest peccare, quoniam ex Deo natus est: sed charitatem non habent nisi filij Dei: ipsa enim est quæ distinguit inter filios regni, & filios perditionis, vt Aug. dicit in 1. 5. de Trinit. ergo ille qui habet charitatem non potest eam amittere peccando.

¶ 1<sup>a</sup> Præt. Omnis uirtus quæ peccato amittitur per peccatum arescit, vt Aug. dicit super illud Ioanis. Vnctio inuisibilis charitas est, quæ in quocūq; fuerit, radix illi erit, quæ arescere nõ potest, nutritur calore solis, vt nõ arescat. ergo charitas per peccatum amitti nõ potest.

¶ 2<sup>a</sup> Præt. Aug. dicit in 8. de Trinit. qd dilectio si non est uera, dilectio dicenda non est: sed sicut Aug. dicit in epistola ad Iulianum Comitem, charitas quæ deleri potest, nõquam uera fuit. ergo neq; charitas fuit. Qui igitur habet charitatem, nõ potest eam peccando deserere.

¶ 3<sup>a</sup> Præt. Prosper dicit in lib. de Contemplatione, Charitas est recta uoluntas Deo inseparabiliter iuncta, in quinationis extranea, corruptionis nescia, nulli uitio mutabilitatis obnoxia, cum qua nec potuit aliquis peccare, nec poterit. ergo charitas semel habita per

A peccatum amitti non potest.

¶ 5<sup>a</sup> Præt. Gregor. dicit in quadam Homil. quod amor Dei magna operatur, si est: sed nullum magna operatio amittit charitatem. ergo si charitas inest, amitti non potest.

¶ 6<sup>a</sup> Præt. Plus homo per charitatem amat Deum, quam per naturalem amorem amet seipsum: sed amor sui ipsius nõquã amittitur per peccatum. ergo nec etiã charitas.

¶ 7<sup>a</sup> Præt. Liberum arbitrium non inclinatur in peccatum, nisi per aliquod motuum ad peccandum. Motiuus autem ad omnia peccata est amor sui, qui vt Aug. dicit in 14. de ciui. dei, facit ciuitatem Babylonis: sed huc charitas excludit, quia sicut Dionys. dicit 4. ca. de diuini. nomi. est affectus faciens diuinus amor, nõ finens sui ipsorum amantes esse. similiter etiam radix omnium malorum ponitur cupiditas, vt Apolto. dicit 1. ad Tim. vlti. Sed hunc etiam charitas excludit vt Aug. dicit in li. 83. Quæstionum. ergo ille qui habet charitatem nõ potest peccando eam amittere.

¶ 8<sup>a</sup> Præt. Quicūq; habet charitatem spiritu Dei ducitur, secundum illud Galat. 5. Si spiritu ducimini non estis sub lege: sed spiritu sanctus cum sit infinitæ uirtutis, non potest in sua actione deficere. ergo videtur quod homo habens charitatem peccare non possit.

¶ 9<sup>a</sup> Præt. Contra nullum habitum, cuius esse est in operari, contingit peccare. Dicit. n. Philo. in 7. Ethic. quod non peccatur contra scientiam in actu: sed contra scientiam in habitu: sed charitas semper consistit in operari. Dicit. n. Greg. in quadam Hom. quod amor Dei nõquam est otiosus. ergo contra charitatem aliquis peccare non potest, vt sic per peccatum possit amitti.

¶ 10<sup>a</sup> Præt. Si aliquis charitatem amittit, aut amittit eam dum habet, aut dum non habet: sed dum habet nõ amittit eam peccato, quia simul esset peccatum cum charitate. Neq; et amittit eam cum nõ habet, quia qd nõ habet, amitti non potest. ergo charitas nullo modo potest amitti.

¶ 11<sup>a</sup> Præt. Charitas accidens est quoddam in anima. Accidens autem quatuor modis potest deficere, vno quidem modo per corruptionem subiecti: sed per hunc modum charitas deficere non potest, cum anima humana, quæ est subiectum eius, sit incorruptibilis. Secundo deficit aliquod accidens per defectum causæ, sicut lumen deficit ab aere per absentiam solis: sed hoc modo, charitas deficere nõ potest, quia causa eius est indeficiens. f. Deus. Tertio modo, deficit accidens aliqd deficiente obiecto, sicut paternitas deficit per mortem filii: sed nec hoc modo deficit charitas, quia eius obiectum est bonum æternum, quod est Deus. Quarto modo, deficit aliquod accidens, per actionem contrarii agentis, sicut frigiditas aquæ deficit per actionem caloris: sed nec hoc modo charitas deficere potest, cum sit fortior peccato, quod uidetur in contrarium agere secundum illud Cantic. 8. Fortis est, vt mors dilectio. & iterum, Aquæ multæ nõ possunt extinguere charitatem. ergo charitas nullo modo potest deficere in habente eam.

¶ 12<sup>a</sup> Præt. Peccatum est malum quoddam rationalis naturæ, malum non agit nisi uirtute boni, vt dicit Dion. 4. ca. de diuini. nomi. Bonum autem non contrariatur bono, vt dicitur in Prædicamentis, & ita non potest ipsum corrumpere, cum vnquodq; corrumpatur a suo contrario. Charitas ergo per peccatum non potest corrumpi.

¶ 13<sup>a</sup> Præt. Si charitas a peccato corrumpitur aut a peccato existente, aut a non existente: sed non a peccato existente, quia sic peccatum mortale simul esset cum charitate. Neque iterum a peccato non existente, quia non ens agere non potest. ergo charitas nullo modo potest amitti per peccatum.

Homil. 30. in euange. paulo a pro

Cap. vlti. in princ. to mo. 5. Part. 1. non multum ante finem.

Q. 36. non remote a prin. to. 4.

Hom. 30. in euang. paulo a pro

Parte 4.

¶ 14<sup>a</sup> Præt.



¶ 14 Præt. Si charitas per peccatū amittitur, aut charitas & peccatum sunt in eodem instanti in anima, aut in alio: sed non in eodem, quia tūc simul essent: neq; iterum in alio & alio, quia oporteret, q̄ esset tempus medium in quo homo neque peccatum, neque charitatem haberet, quod est inconueniens. Non ergo potest charitas per peccatum amitti.

¶ 15 Præt. Magister dicit 3. 1. dist. 3. lib. quod perfecta charitas per peccatum amitti non potest.

¶ 16 Præt. Sicut se habet intellectus ad cognitionē veritatis, ita & voluntas ad amorem boni: sed intellectus cognoscendo quodcūq; verum, cognoscit primam veritatem. ergo amādo quodcūq; bonum amat summam bonitatem: sed nūquam peccat qui amat, nisi conuertēdo se per amorem ad bonum commutabile. ergo in omni peccato homo amat summam bonitatem, cuius amor est charitas. Numquam igitur charitas per peccatum amitti potest.

¶ 17 Præt. Sicut in genere causæ efficientis est agens vniuersale & proprium, ita & in genere causæ finalis: sed agens propriū semper agit in virtute vniuersalis agentis. ergo finis proprius semper mouet voluntatem in virtute finis vltimi: sed finis vltimus est Deus, & sic idem quod prius.

¶ 18 Præt. Charitas est signū, q̄ aliquis sit verus Christi discipulus, secundum illud Ioan. 13. In hoc cognoscant omnes, quia mei estis discipuli si dilectionē habueritis adinuicem: sed non est Christi verus discipulus, qui non semper est eius discipulus. Vnde Aug. exponens illud Ioan. 6. Multi ex discipulis eius abierūt retrorsum, dicit quod illi non fuerunt Christi veri discipuli. & dominus dicit Ioan. 8. Si manseritis in sermone meo vere discipuli mei eritis. ergo ille qui non permanet in charitate, numquam habuit charitatem.

¶ 19 Præt. Omnis motus est secundum exigentiam prę dominantis: sed charitas prædominatur in corde charitatem habentis, quia totum cor sibi occupat, secundum illud quod mandatur Deut. 6. Diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo. ergo motus omnis habentis charitatem est secundum charitatem. non ergo per peccatum amitti potest.

¶ 20 Præt. Differentiæ diuersificantes genus vel speciem non possunt conuenire eidem secundum numerum: sed corruptibile & incorruptibile diuersificāt genus, vt dicitur in 10. Meta. Cum igitur charitas viæ & patriæ sit eadē numero, videtur q̄ sicut charitas patriæ corrumpi non potest, ita nec charitas viæ.

¶ 21 Præt. Si charitas corrumpitur, aut corrumpitur in aliquid, aut in nihil: sed non in aliquid, quia hoc est solum formarum, quæ educuntur de potentia materiæ. In nihil autem corrumpi non potest, quia Deus numquam charitatem corrūpit, qui solus potest ex aliquo facere nihil, sicut ipse solus potest facere ex nihilo aliquid. æqualis enim est vtraque distantia. ergo videtur quod charitas corrumpi non possit.

¶ 22 Præt. Illud per quod peccatum tollitur a peccato corrūpi non potest: sed peccatum tollitur per charitatem, secundum illud 1. Pet. 3. Charitas operit multitudinem peccatorum. ergo charitas per peccatum amitti non potest.

¶ 23 Præt. Super illud Psa. 26. Dū appropriant super me nocentes, vt edant carnes meas, dicit glo. Aug. Si auferatur donū dator vincit: sed Deus q̄ est dator charitatis vinci nō pot. ergo charitas non pot. auferri p̄ peccatū.

¶ 24 Præt. Per charitatem anima vnitur Deo, vt sponsa secundum quoddam spirituale matrimonium: sed matrimonium carnale non potest separari per dissensum superuenientem matrimonio. ergo charitas nō pot. tolli per peccatū, quo mēs dissentit ab ipsius, quæ sunt Dei.

¶ 25 Præt. Greg. dicit in Homi. In quorundam corda venit Deus & mansionem non facit, quia per compunctionem respectum Dei percipiunt: sed tentationis tempore sic ad perpetranda peccata redeunt, vt si hoc minime planxissent: sed Deus non venit in corda fidelium, nisi per charitatem. ergo aliquis post habitam charitatem potest eam amittere per sequens peccatum.

¶ 26 Præt. Primi Reg. 16. dicitur de Dauid, quod dominus erat cum eo: sed postmodum peccauit faciendo adulterium & homicidium. Deus autem est in homine per charitatem. ergo post habitam charitatem aliquis potest eam amittere peccando mortaliter.

¶ 27 Præt. Charitas est vita animæ, secundum illud 1. Ioan. 3. Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres: sed vita naturalis potest amitti per mortem naturalem. ergo & vita charitatis per mortem peccati mortalis.

RESPON. Dicēdū, q̄ Magister in 17. dist. 1. li. posuit quod charitas in nobis sit Spiritus sanctus. Non autē fuit sua intentio dicere, quod ipse actus dilectionis nostrę sit spiritus sanctus: sed quod spiritus sanctus mouet animam nostram ad diligendum Deum & proximum, sicut etiam actus aliarum virtutum: sed ad actus aliarum virtutum mouet animam per quosdam habitus virtutum infusarum, ad actum autem dilectionis Dei & proximi mouet absque alio habitu mediante, vnde eius opinio vera fuit quidem quantum ad hoc, quod posuit animam moueri a spiritus sancto ad diligendum Deum & proximum: sed imperfecta fuit, quantum ad hoc, quia non posuit in nobis habitū, quid creatur, quo perficeretur volūtas humana ad hōi dilectionis actū. Oportet. n. hōi habitū, in aia poni, ut si pra habitū est. Pōt igitur quadruplex cōsideratio de charitate haberi. prima quidē ex parte spiritus sancti mouentis animam ad dilectionem Dei & proximi. & quantum ad hoc necesse est dicere, quod motio spiritus sancti semper est efficax s̄m suā intētionem. Operatur. n. in anima spiritus sanctus diuidens singulis prout vult, vt dicitur 1. Cor. 17. & ideo quibus spiritus sanctus pro suo arbitrio vult dare perseverantem diuinę dilectionis motum, in his peccatum charitatem excludēs esse non potest. Dico non posse ex parte virtutis moti uæ, quæ possit ex parte uertibilitatis liber. arti. Ita. n. sunt beneficia Dei quibus certissime liberantur, quicū que liberantur, vt Aug. dicit in lib. de Prædest. sanctorum. Quibusdā autē spiritus sanctus pro suo arbitrio dat quidē, vt ad tēpus moueatur motu dilectionis in Deum, non autem dat eis vt in hoc perseuerent vsq; in finem, vt patet per Aug. in lib. de correct. & gratia. Secunda consideratio est de charitate s̄m potestātē ipsius charitatis, & quantum ad hoc nullus habens charitatem potest peccare quantum est ex vi ipsius charitatis, sicut neq; aliquis habēs aliquam formam ex vi illius formæ pot. operari contra formā illā, sicut calidū ex vi calidi non potest infrigidare vel frigidum esse: pot. tñ amittere calorem & infrigidari. & s̄m hoc loquitur August. in lib. de Sermone Domini in monte, exponens illud quod habetur Matth. 7. Non pot. arbor bona fructus malos facere. Dicit. n. quod sicut pot. fieri, vt qd fuit nix non sit, non autem ut nix sit calida, sic pot. fieri, vt qui malus fuit, non sit malus: non tamen fieri potest

potest, vt malus beneficiat: & eadem ratio est de bono s̄m quamcumque virtutem, quia nulla virtute aliquid male vitur. Tertia consideratio est de charitate ex parte voluntatis, in quantum ei subicitur, vt materia forme. Vbi attendendum est, q̄ quando forma implet totam potentialitatem materiæ, non potest remanere in materia potentia ad aliam formam: vnde illā formam inamissibiliter habet, sicut patet de materia celesti. Quædam vero forma est, quæ non replet totā potentialitatem materiæ: sed remanet potentia ad aliam formam. Et tunc illa forma inamissibiliter habetur ex parte materiæ vel subiecti, sicut patet in formis elementarium corporum. Charitas autem implet potentialitatem sui subiecti, s̄m q̄ suum subiectum reducit in actū dilectionis: & ideo in patria, vbi in actu creatura rationalis diligit Deum ex toto corde suo, & nihil aliud diligit nisi actualiter referendo in Deū, charitas inamissibiliter habetur. In statu autem viæ charitas nō implet totam potentialitatem animæ, quæ nō semper actualiter mouetur in Deū, omnia in ipsum actuali intentione referens. Et ideo charitas viæ amissibiliter habetur quantum est ex parte subiecti. Quarta cōsideratio est de charitate ex parte subiecti, prout comparatur specialiter ad ipsam charitatem sicut potentia ad habitum, vbi considerandum est, q̄ habitus virtutis inclinatur hominem ad recte agendum, s̄m q̄ per ipsam homo habet rectam æstimationē de fine: quia vt dicitur in 3. Ethic. qualis vnusquisque est, talis & finis videtur ei. Sicut enim gustus iudicat de sapore, s̄m q̄ est affectus aliqua bona vel mala dispositione, ita id quod est conueniens homini, s̄m habitualement dispositionem sibi inhærentem bonam vel malam, æstimatur ab eo, vt bonum: qd autem ab hoc discordat æstimatur vt malum & repugnans. vnde & Apostolus dicit 1. ad Cor. 2. quod animalis homo non percipit ea quæ sunt spiritus Dei. Contingit tamen quædoque, quod id quod videtur alicui s̄m inclinationē habitus, non videatur ei s̄m aliquid aliud: sicut luxurioso s̄m inclinationem proprii habitus videtur bonum delectatio carnis, sed s̄m rationis deliberationem vel auctoritatem scripturę videtur ei contrarium. Et ideo habens habitum luxurię ex hac æstimatione cōtra habitum quandoque agit: & similiter habens habitum virtutis quædoque agit contra inclinationem proprii habitus: quia aliquid ei aliter vt s̄m aliq̄ aliud modum, puta per passionem vel aliquā seductionē. Tūc ergo contra habitum charitatis nullus agere poterit, quia nullus potest habere aliā æstimationem de fine, & obiecto charitatis, quàm secundū inclinationē charitatis: hoc autem erit in patria, vbi ipsa Dei essentia videbitur, quæ est ipsa essentia bonitatis, vnde sicut nunc nullus potest aliquid velle nisi sub communi ratione boni, nec bonum sub ratione boni potest non amari: ita & tunc hoc bonum, quod est Deus, nullus poterit non amare. Et propter hoc nullus videns Deū per essentiam potest contra charitatem agere. Et inde est quod charitas patriæ est inamissibilis. Sed nunc mens nostra non uidet ipsam essentiam bonitatis diuinę: sed aliquem effectum eius qui potest uideri bonus & non bonus, secundum diuersas considerationes: sicut bonum spirituale aliquibus uidetur non bonum, in quantum contrariatur delectationi carnali, in cuius concupiscentia sunt: ideo charitas viæ potest amitti per peccatum mortale.

¶ 28 Præt. Primi Reg. 16. dicitur de Dauid, quod dominus erat cum eo: sed postmodum peccauit faciendo adulterium & homicidium. Deus autem est in homine per charitatem. ergo post habitam charitatem aliquis potest eam amittere peccando mortaliter.

¶ 29 Præt. Charitas est vita animæ, secundum illud 1. Ioan. 3. Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres: sed vita naturalis potest amitti per mortem naturalem. ergo & vita charitatis per mortem peccati mortalis.

RESPON. Dicēdū, q̄ Magister in 17. dist. 1. li. posuit quod charitas in nobis sit Spiritus sanctus. Non autē fuit sua intentio dicere, quod ipse actus dilectionis nostrę sit spiritus sanctus: sed quod spiritus sanctus mouet animam nostram ad diligendum Deum & proximum, sicut etiam actus aliarum virtutum: sed ad actus aliarum virtutum mouet animam per quosdam habitus virtutum infusarum, ad actum autem dilectionis Dei & proximi mouet absque alio habitu mediante, vnde eius opinio vera fuit quidem quantum ad hoc, quod posuit animam moueri a spiritus sancto ad diligendum Deum & proximum: sed imperfecta fuit, quantum ad hoc, quia non posuit in nobis habitū, quid creatur, quo perficeretur volūtas humana ad hōi dilectionis actū. Oportet. n. hōi habitū, in aia poni, ut si pra habitū est. Pōt igitur quadruplex cōsideratio de charitate haberi. prima quidē ex parte spiritus sancti mouentis animam ad dilectionem Dei & proximi. & quantum ad hoc necesse est dicere, quod motio spiritus sancti semper est efficax s̄m suā intētionem. Operatur. n. in anima spiritus sanctus diuidens singulis prout vult, vt dicitur 1. Cor. 17. & ideo quibus spiritus sanctus pro suo arbitrio vult dare perseverantem diuinę dilectionis motum, in his peccatum charitatem excludēs esse non potest. Dico non posse ex parte virtutis moti uæ, quæ possit ex parte uertibilitatis liber. arti. Ita. n. sunt beneficia Dei quibus certissime liberantur, quicū que liberantur, vt Aug. dicit in lib. de Prædest. sanctorum. Quibusdā autē spiritus sanctus pro suo arbitrio dat quidē, vt ad tēpus moueatur motu dilectionis in Deum, non autem dat eis vt in hoc perseuerent vsq; in finem, vt patet per Aug. in lib. de correct. & gratia. Secunda consideratio est de charitate s̄m potestātē ipsius charitatis, & quantum ad hoc nullus habens charitatem potest peccare quantum est ex vi ipsius charitatis, sicut neq; aliquis habēs aliquam formam ex vi illius formæ pot. operari contra formā illā, sicut calidū ex vi calidi non potest infrigidare vel frigidum esse: pot. tñ amittere calorem & infrigidari. & s̄m hoc loquitur August. in lib. de Sermone Domini in monte, exponens illud quod habetur Matth. 7. Non pot. arbor bona fructus malos facere. Dicit. n. quod sicut pot. fieri, vt qd fuit nix non sit, non autem ut nix sit calida, sic pot. fieri, vt qui malus fuit, non sit malus: non tamen fieri potest

¶ 30 Præt. Charitas est signū, q̄ aliquis sit verus Christi discipulus, secundum illud Ioan. 13. In hoc cognoscant omnes, quia mei estis discipuli si dilectionē habueritis adinuicem: sed non est Christi verus discipulus, qui non semper est eius discipulus. Vnde Aug. exponens illud Ioan. 6. Multi ex discipulis eius abierūt retrorsum, dicit quod illi non fuerunt Christi veri discipuli. & dominus dicit Ioan. 8. Si manseritis in sermone meo vere discipuli mei eritis. ergo ille qui non permanet in charitate, numquam habuit charitatem.

¶ 31 Præt. Omnis motus est secundum exigentiam prę dominantis: sed charitas prædominatur in corde charitatem habentis, quia totum cor sibi occupat, secundum illud quod mandatur Deut. 6. Diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo. ergo motus omnis habentis charitatem est secundum charitatem. non ergo per peccatum amitti potest.

¶ 32 Præt. Differentiæ diuersificantes genus vel speciem non possunt conuenire eidem secundum numerum: sed corruptibile & incorruptibile diuersificāt genus, vt dicitur in 10. Meta. Cum igitur charitas viæ & patriæ sit eadē numero, videtur q̄ sicut charitas patriæ corrumpi non potest, ita nec charitas viæ.

¶ 33 Præt. Si charitas corrumpitur, aut corrumpitur in aliquid, aut in nihil: sed non in aliquid, quia hoc est solum formarum, quæ educuntur de potentia materiæ. In nihil autem corrumpi non potest, quia Deus numquam charitatem corrūpit, qui solus potest ex aliquo facere nihil, sicut ipse solus potest facere ex nihilo aliquid. æqualis enim est vtraque distantia. ergo videtur quod charitas corrumpi non possit.

¶ 34 Præt. Illud per quod peccatum tollitur a peccato corrūpi non potest: sed peccatum tollitur per charitatem, secundum illud 1. Pet. 3. Charitas operit multitudinem peccatorum. ergo charitas per peccatum amitti non potest.

¶ 35 Præt. Super illud Psa. 26. Dū appropriant super me nocentes, vt edant carnes meas, dicit glo. Aug. Si auferatur donū dator vincit: sed Deus q̄ est dator charitatis vinci nō pot. ergo charitas non pot. auferri p̄ peccatū.

¶ 36 Præt. Per charitatem anima vnitur Deo, vt sponsa secundum quoddam spirituale matrimonium: sed matrimonium carnale non potest separari per dissensum superuenientem matrimonio. ergo charitas nō pot. tolli per peccatū, quo mēs dissentit ab ipsius, quæ sunt Dei.

¶ 37 Præt. Greg. dicit in Homi. In quorundam corda venit Deus & mansionem non facit, quia per compunctionem respectum Dei percipiunt: sed tentationis tempore sic ad perpetranda peccata redeunt, vt si hoc minime planxissent: sed Deus non venit in corda fidelium, nisi per charitatem. ergo aliquis post habitam charitatem potest eam amittere per sequens peccatum.

¶ 38 Præt. Primi Reg. 16. dicitur de Dauid, quod dominus erat cum eo: sed postmodum peccauit faciendo adulterium & homicidium. Deus autem est in homine per charitatem. ergo post habitam charitatem aliquis potest eam amittere peccando mortaliter.

¶ 39 Præt. Charitas est vita animæ, secundum illud 1. Ioan. 3. Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres: sed vita naturalis potest amitti per mortem naturalem. ergo & vita charitatis per mortem peccati mortalis.

RESPON. Dicēdū, q̄ Magister in 17. dist. 1. li. posuit quod charitas in nobis sit Spiritus sanctus. Non autē fuit sua intentio dicere, quod ipse actus dilectionis nostrę sit spiritus sanctus: sed quod spiritus sanctus mouet animam nostram ad diligendum Deum & proximum, sicut etiam actus aliarum virtutum: sed ad actus aliarum virtutum mouet animam per quosdam habitus virtutum infusarum, ad actum autem dilectionis Dei & proximi mouet absque alio habitu mediante, vnde eius opinio vera fuit quidem quantum ad hoc, quod posuit animam moueri a spiritus sancto ad diligendum Deum & proximum: sed imperfecta fuit, quantum ad hoc, quia non posuit in nobis habitū, quid creatur, quo perficeretur volūtas humana ad hōi dilectionis actū. Oportet. n. hōi habitū, in aia poni, ut si pra habitū est. Pōt igitur quadruplex cōsideratio de charitate haberi. prima quidē ex parte spiritus sancti mouentis animam ad dilectionem Dei & proximi. & quantum ad hoc necesse est dicere, quod motio spiritus sancti semper est efficax s̄m suā intētionem. Operatur. n. in anima spiritus sanctus diuidens singulis prout vult, vt dicitur 1. Cor. 17. & ideo quibus spiritus sanctus pro suo arbitrio vult dare perseverantem diuinę dilectionis motum, in his peccatum charitatem excludēs esse non potest. Dico non posse ex parte virtutis moti uæ, quæ possit ex parte uertibilitatis liber. arti. Ita. n. sunt beneficia Dei quibus certissime liberantur, quicū que liberantur, vt Aug. dicit in lib. de Prædest. sanctorum. Quibusdā autē spiritus sanctus pro suo arbitrio dat quidē, vt ad tēpus moueatur motu dilectionis in Deum, non autem dat eis vt in hoc perseuerent vsq; in finem, vt patet per Aug. in lib. de correct. & gratia. Secunda consideratio est de charitate s̄m potestātē ipsius charitatis, & quantum ad hoc nullus habens charitatem potest peccare quantum est ex vi ipsius charitatis, sicut neq; aliquis habēs aliquam formam ex vi illius formæ pot. operari contra formā illā, sicut calidū ex vi calidi non potest infrigidare vel frigidum esse: pot. tñ amittere calorem & infrigidari. & s̄m hoc loquitur August. in lib. de Sermone Domini in monte, exponens illud quod habetur Matth. 7. Non pot. arbor bona fructus malos facere. Dicit. n. quod sicut pot. fieri, vt qd fuit nix non sit, non autem ut nix sit calida, sic pot. fieri, vt qui malus fuit, non sit malus: non tamen fieri potest

¶ 40 Præt. Charitas est signū, q̄ aliquis sit verus Christi discipulus, secundum illud Ioan. 13. In hoc cognoscant omnes, quia mei estis discipuli si dilectionē habueritis adinuicem: sed non est Christi verus discipulus, qui non semper est eius discipulus. Vnde Aug. exponens illud Ioan. 6. Multi ex discipulis eius abierūt retrorsum, dicit quod illi non fuerunt Christi veri discipuli. & dominus dicit Ioan. 8. Si manseritis in sermone meo vere discipuli mei eritis. ergo ille qui non permanet in charitate, numquam habuit charitatem.

¶ 41 Præt. Omnis motus est secundum exigentiam prę dominantis: sed charitas prædominatur in corde charitatem habentis, quia totum cor sibi occupat, secundum illud quod mandatur Deut. 6. Diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo. ergo motus omnis habentis charitatem est secundum charitatem. non ergo per peccatum amitti potest.

¶ 42 Præt. Differentiæ diuersificantes genus vel speciem non possunt conuenire eidem secundum numerum: sed corruptibile & incorruptibile diuersificāt genus, vt dicitur in 10. Meta. Cum igitur charitas viæ & patriæ sit eadē numero, videtur q̄ sicut charitas patriæ corrumpi non potest, ita nec charitas viæ.

¶ 43 Præt. Si charitas corrumpitur, aut corrumpitur in aliquid, aut in nihil: sed non in aliquid, quia hoc est solum formarum, quæ educuntur de potentia materiæ. In nihil autem corrumpi non potest, quia Deus numquam charitatem corrūpit, qui solus potest ex aliquo facere nihil, sicut ipse solus potest facere ex nihilo aliquid. æqualis enim est vtraque distantia. ergo videtur quod charitas corrumpi non possit.

¶ 44 Præt. Illud per quod peccatum tollitur a peccato corrūpi non potest: sed peccatum tollitur per charitatem, secundum illud 1. Pet. 3. Charitas operit multitudinem peccatorum. ergo charitas per peccatum amitti non potest.

¶ 45 Præt. Super illud Psa. 26. Dū appropriant super me nocentes, vt edant carnes meas, dicit glo. Aug. Si auferatur donū dator vincit: sed Deus q̄ est dator charitatis vinci nō pot. ergo charitas non pot. auferri p̄ peccatū.

¶ 46 Præt. Per charitatem anima vnitur Deo, vt sponsa secundum quoddam spirituale matrimonium: sed matrimonium carnale non potest separari per dissensum superuenientem matrimonio. ergo charitas nō pot. tolli per peccatū, quo mēs dissentit ab ipsius, quæ sunt Dei.

1. sent. d. 17

Aug. tract. 27. in Ioan nem a medio illius ro mo. 9.

Com. 26. to mo. 3.

Hom. 20. in Euag. 2. mo. 2. p. 1.

1. sent. d. 17.

Capit. 5. 2. medio to mo.

Artic. 2. quæst.

Augu. lib. qui est de bono pat. nerantia.

Lib. 2. c. 1. in prim. 2.

In corp. ar.

Ca. 4. a medio tomo 3.

E

licet charitas in actu non operatur, & motuum peccati mouet, in aliquo particulari opere, sicut etiam Philosophus ostendit in 7. Ethic. q. a passione potest vinci scientia, quamuis sit fortissima: in quantum non est in actu agens, sed in habitu ligato per passionem. Et sicut scientia est fortissima in vniuersali, passio autem in particulari operabili: ita charitas est fortissima circa finem vltimum, & motuum peccati habet fortitudinem in aliquo particulari opere.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod Philosophus dicit quod bonum unius virtutis, non contrariatur bono alterius virtutis: & hoc intendit Philosophus dicere in predicamentis & in 2. Ethic. sed in naturis bonum contrariatur bono, vtrumque enim contrarium est quoddam bonum naturae. Bonum ergo quod mouet appetitum ad peccandum contrariatur bono diuino, quod est obiectum charitatis, in quantum in eo constituitur finis. Sic enim non est possibile esse nisi vnum finem vltimum: sicut & in regno, in quo non potest esse nisi unus rex, contrariatur regi qui se regem facit, secundum illud Ioan. 19. omnis qui se regem facit contradicit Caesari.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod charitas non expellitur a peccato sicut ab agente, sed sicut a contrario. vnde ipsa superuentio peccati est expulsio charitatis, sicut aduersio lucis expulsio est renebrarum: lux enim expellit tenebras in ipso suo fieri, sed motuum ad peccatum expellit secundum quod praexistit in apprehensione animae.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod quando homo in peccato mortali consistit, hoc quadam deliberatione rationis agitur: quia sine deliberato consensu non est peccatum mortale. Deliberatio autem quidam motus est tempore mensuratus, in cuius temporis vltimo instanti inest peccatum animae. Sed ante illud vltimum instans, non est dare proximum in quo charitas inest: quia instantia non se habent coniequenter, sed tempus est continuum. Et ideo in toto tempore praecedenti quod terminatur ad vltimum instans, charitas inest animae, in cuius vltimo instanti post inest peccatum. non ergo est dare vltimum instans, in quo charitas inest: sed vltimum temporis, vt per Philosophum patet in 8. Phisic.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod si Magister intelligat de perfecta charitate, quae est charitas patriae, verum est quod inamissibilis est rationibus supradictis. Si vero intelligatur de charitate viae, quantum cunque perfecta, non est verum quod sit inamissibilis ex modo inherenciae ipsius ad subiectum: sed ex sola virtute motionis Spiritus sancti. Et sic dicitur confirmati, qui cumque fuerint confirmati in statu viae.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod sicut in cognitione cuiuslibet ueri cognoscitur prima veritas, sicut primum exemplar in imagine uel uestigio: ita etiam in amore cuiuslibet boni amatur summa bonitas. Sed talis amor summae bonitatis non sufficit ad rationem charitatis, sed oportet quod diligatur summum bonum, prout est beatitudinis obiectum. Et per hoc etiam patet responso ad 17<sup>m</sup>.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod sicut Augustinus dicit exponens illud Ioan. 10. oues meae uocem meam audiunt, & uocem alienorum non audiunt, est quaedam uox Christi quam nullus audit, nisi sit ouis eius per praedestinationem, haec scilicet uox qui perseverauerit usque in finem, hic saluus erit. Et per hunc modum intelligitur quod qui non permanet in sermone Christi, non est uere discipulus: quia perseverare ab eo efficaciter non didicit, potest tamen esse discipulus ad tempus quantum ad temporalem dilectionem Dei & proximi.

Ad 19<sup>m</sup> dicendum, quod quadum charitas actu do-

minatur in homine non mouetur motu contrario: sed sequitur homo motum charitatis. Et ideo summum remedium contra peccatum est, ut homo redeat ad cor suum, conuertens illum in Dei dilectione. Sed quando actu homo secundum charitatem non mouetur, ingeritur quandoque motus contrarius peccati.

Ad 20<sup>m</sup> dicendum, quod corrumpi & generari uel fieri est proprium eius quod habet esse: & hoc est solum res subsistens in suo esse. Accidentia autem & formae non subsistentes, non dicuntur entia: quia ipsae habeant esse, sed quia eis aliquid est. Et ideo fieri & corrumpi non proprie est accidentium & formarum, sed subiectorum: puta cum corpus aliquod fit album: hoc est albedinem fieri, sicut aliquod corpus esse album, hoc est albedinem esse. Et eadem ratio est de corruptione. Et ideo corruptibile & incorruptibile non attribuntur per se accidenti, sed substantiae. unde nihil prohibet charitatem uiaem, & patriam esse eadem numero, quamuis charitas uiae sit amissibilis, charitas autem patriae sit inamissibilis.

Ad 21<sup>m</sup> dicendum, quod sicut iam dictum est charitas proprie loquendo non corrumpitur: sed subiectum definit participare charitatem: vnde non proprie dicitur charitas corrumpatur, uel in aliquid, uel in nihil.

Ad 22<sup>m</sup> dicendum, quod propter ueritatem subiecti, sicut charitas superueniens peccato destruit ipsum: ita peccatum superueniens charitati expellit ipsam. contraria enim mutuo se expellunt.

Ad 23<sup>m</sup> dicendum, quod si donum posset per uoluntatem auferri, uideretur uinci donator ad quem pertinet conseruare donum ei cui dedit: sed si ille cui dedit uoluntarie abiiciat, non potest hoc uidetur donator uinci, ad quem non pertinet cogere hominem ad uirtutem.

Ad 24<sup>m</sup> dicendum, quod mulier per matrimonium amittit potestatem sui corporis: sed anima per charitatem non amittit potestatem lib. arb. uel ratio non sequitur.

ARTICVLVS XIII.

Vtrum per unum actum peccati mortalis charitas amittatur.

DECIMOTERTIO queritur, vtrum per unum actum peccati mortalis charitas amittatur. Et uidetur quod non. Dicit Orig. in 1. Periarch. si aliquando societas capit aliquem ex his, qui in summo perfecto; gradu persistunt, non arbitror quod ad subitum, quis eualetur, ac decidat: sed paulatim ac per partes eum decedere necesse est, ita ut fieri possit interdum, ut si breuis aliquis lapsus acciderit, & cito resipiscat non penitus ruere uideatur. Sed ille qui charitatem amittit penitus ruit, sicut illud Apost. 1. Cor. 13. Si charitatem non habeam nihil sum. ergo charitas non amittitur per unum peccatum mortale, quod quandoque subito fit.

¶ 2<sup>o</sup> Præ. Bern. dicit in lib. De diligendo Deum, quod in Petro qui negauit Christum non fuit charitas extincta, sed sopita, & in quo Christum negauit peccauit mortaliter. ergo charitas non amittitur per unum actum peccati mortalis. ¶ 3<sup>o</sup> Præ. Leo Papa dicit in sermone de passione loquens Petrum. Vidit in te dominus non fide uictam, non dilectione auersam: sed constantiam fuisse turbatam. Abiudauit sibi, ubi non defecit affectus, & fons charitatis lauit uerba fortitudinis. ergo dilectio charitatis non deficit in Petro propter actum peccati mortalis.

¶ 4<sup>o</sup> Præ. Charitas est fortior quam uirtus acquisita: sed uirtus acquisita non corrumpitur per unum actum peccati, si cur nec generatur. dicit enim Philosophus 2. Ethic. quod ex eisdem generatur uirtus & corrumpitur. ergo multo minus charitas amittitur per actum unius peccati mortalis. ¶ Præ.

In corp.

Lib. de corrigat. cap. 6. ca. med. Serm. 9. de passio. de minimi citat finem.

Ca. 1. dicit

¶ Præ. Contrarium non expellitur nisi per suum contrarium: habitus autem charitatis non opponitur actui peccati: sed habitus non generatur per unum actum. ergo charitas non amittitur per unum actum peccati. ¶ 6<sup>o</sup> Præ. Sicut fides se habet ad multa credenda, ita charitas ad multa diligenda ex charitate: sed qui credit contra unum articulum non propter hoc amittit fidem de aliis articulis. ergo qui peccat contra unum diligibile ex charitate, non propter hoc amittit charitatem circa alia diligibilia. Et sic charitas non amittitur per unum peccatum mortale.

SED CONTRA, est quod dicitur. 1. Ioan. 3. Qui habuerit substantiam huius mundi, & uiderit fratrem suum necessitatem habentem, & clauerit uiscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in eo? Et sic uidetur quod per peccatum omissionis aliquis charitatem amittat: sed peccatum transgressionis non est minus quam peccatum omissionis. ergo per quodcumque peccatum charitas tollitur.

RESPON. Dicendum, quod absque omni dubio per quemlibet actum peccati mortalis habitus charitatis subtrahitur, non enim dicitur peccatum mortale, nisi quia per ipsum homo spiritualiter moritur. Quod esse non potest presente charitate, quae est animae uita. Similiter etiam per peccatum mortale fit homo dignus morte aeterna, secundum illud Rom. 6. Stipendia peccati mors. Quicquid autem habet charitatem, habet meritum uitae aeternae. Dominus enim delictori suo promittit manifestationem sui ipsius, in quo uita aeterna consistit: vnde necesse est dicere quod per quemlibet actum peccati mortalis homo charitatem amittit: manifestum est enim, quod in quolibet actu mortalis fit auersio ab incommutabili bono, cui charitas unit, cui actus peccati mortalis opponitur: sed quia actus non directe contrariatur habitui, sed actui, posset alicui uideri quod per actum peccati mortalis impediretur quidam oppositus charitatis actus, ita tamen quod non tolleretur habitus, sicut contingit in habitibus acquisitis: non enim aliquis dicitur amittit habitum uirtutis gratitatis si contra uirtutem gratuitam agat: sed de habitibus charitatis est aliter, habitus enim charitatis non habet causam in subiecto, sed totaliter dependet a causa extrinseca. Charitas enim infunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis, ut dicitur ad Roman. 5. non autem sic Deus causat charitatem in anima, ut sit causa eius solum quantum ad fieri & non quantum ad conseruationem ipsius, sicut edificator est causa domus solum, quantum ad fieri, unde eo subtrahito adhuc remanet domus: sed Deus est causa charitatis & gratiae in anima, & quantum ad fieri, & quantum ad conseruationem, sicut sol est causa luminis in aere. Et ideo, sicut statim cessaret lumen in aere si interponeretur aliquod obstaculum, ita statim cessat habitus charitatis in anima, quando anima se auertit a Deo per peccatum: & hoc est quod Augustinus dicit 8. super Genes. ad literam. Non ita Deus operatur hominem iustum id est iustificando eum, ut si abscesserit, maneat in absente, quod fecit: sed potius sicut aer presente lumine non factus est lucidus, sed fit sic homo Deo sibi presente illuminatur, absente autem continue obtenebratur.

AD 2<sup>o</sup> Præ. Iam dicendum, quod uirtus acquisita habet causam in subiecto & non totaliter ab extrinseco sicut charitas, & ideo non est similis ratio. Ad 3<sup>o</sup> Præ. dicendum, quod in contrariis potest expelli unum contrarium, sine hoc quod alterum adueniat, habitus autem uirtutis & uirtus sunt contraria mediata: vnde Philosophus dicit in predicamentis, quod inter bonum & malum est medium: unde non oportet, quod solum tunc amittat homo habitum unius uirtutis, quando generatur in eo habitus contrarii uirtutis.

AD 6<sup>o</sup> Præ. dicendum, quod habitus respicit per se formalem rationem obiecti, magis quam ipsum obiectum materialiter. Et ideo si formalis ratio obiecti tollatur, species habitus non manet. Formalis autem ratio obiecti in fide est ueritas prima, per doctrinam Ecclesiae manifestata, sicut formalis ratio scientiae est medium demonstrationis. Et ideo, sicut aliquis memorialiter tenens conclusionem geometriae, non habet geometriae scientiam, si non propter media geometriae eis assentiatur, sed habebit conclusiones illas, tamquam opinatas, ita qui tenet ea quae sunt fidei, & non assentit eis propter auctoritatem catholicae doctrine, non habet habitum fidei. Qui autem propter doctrinam catholicam alicui assentit, omnibus assentit, quae doctrina catholica habet, alioquin magis credit sibi, quam Ecclesiae doctrine. Ex quo patet quod qui deficit in uno articulo pertinaciter, non habet fidem de aliis articulis, illa dico fidem, quae est habitus infusus: sed oportet quod teneat ea quae sunt fidei quasi opinata.

QVAESTIO VNICA.

DE CORRECTIONE FRATERNA.

In duos articulos diuisa.

¶ Primo enim queritur, Vtrum correctio sit in precepto.

¶ Secundo, Vtrum ordo correctionis fraternae sit in precepto.

Q. dicitur S. Tho. MM. A. 1. 1.

Ca. 10. 2.

In post praedic. cap. de oppos. a meo tom. 1.

In corp. ar.

Trar. 45. In Ioan. 2 meo tom. 9.

1. Ethic. 6. & 9. 15.

In post praedic. cap. de Oppositis. tom. 1.

Idē 2. 2. q. 4. art. 3.



ARTICVLVS PRIMVS.

Utrum fraterna correctio sit in precepto.

QVÆSTIO est de correctione fraterna. Et primo queritur, vtrum sit in precepto. Et videtur quod non. Præcepta enim diuina non sunt sibi contraria: sed inuenitur præceptum diuinum de non arguendo peccatorem. Dicitur enim Prouer. 9. Noli arguere derisorè, ne oderit te, ergo correctio fraterna non cadit sub precepto. Sed dicendum, quod ibi prohibetur redargui derisor qui correctionem contemnit, & sic ex ea deterior efficitur. § 2 Sed contra, Peccatum est infirmitas animæ secundum illud Psal. 5. Miserere mei domine quoniam infirmus sum: sed ille cui imponitur cura infirmi, etiam propter eius contradictionem vel contemptum non debet prætermittere: quia tunc est maius periculum quando medicinam contemnit: vnde medicus furiosum sagat curare, ergo multo magis si homo tenetur curare fratrem delinquentem corripiendo, quantumcumque contemneret, non esse correctio prætermittenda. § 3 Præceptum diuinum non est prætermittendum propter alterius contemptum: veritas enim vitæ non est dimittenda propter scâdalum, vt per Hieron. patet. Si igitur correctio fraterna caderet sub precepto non esset prætermittenda propter contemptum alterius. § 4 Præceptum non sunt facienda mala, vt veniant bona, vt patet p Apostolũ Rom. 3. ergo pari rone non sunt prætermittenda bona ne veniant mala. Si ergo correctio fraterna esset bonũ sub precepto cadens, non esset prætermittenda pp malum scâdali, vel contemptum eius qui corrigitur. § 5 Præceptum in nostris operibus quantum possumus debemus Deum imitari, secundum illud Ephel. 5. Estote imitatores Dei sicut filii charissimi: sed Deus non prætermittit bonum, scilicet infusionem animæ rationalis, quâuis sequatur inde infectio damnabilis originalis peccati, ergo similiter homo non debet prætermittit bonũ correctionis, quâuis sequatur inde contemptus vel deterioratio eius, si caderet sub precepto. § 6 Præceptum Dominus dicit Ezech. 3. Si annuntiaueris impio, & ille non fuerit conuersus ab impietate sua, ipse quidẽ in iniquitate morietur, tu aut animã tuã libera- sti, ergo non est prætermittenda correctio, etiã si ille qui corripendus est per correctionem, non emendetur. § 7 Præceptum vtilior est correctio delinquentis quã eius punitio: sed iudex non dimittit punire delinquentem propter hoc, quod ex pãna non emendatur, ergo etiã si correctio fraterna caderet sub precepto, non deberet aliquis prætermittit correctionẽ, propter contemptum vel scâdalu eius, qui corrigitur, non ergo videtur, quod correctio fraterna cadat sub precepto. § 8 Præceptum diuinum non obligat ad impossibile. Sed corrigere omnes delinquentes est impossibile, quia Stultorum infinitus est numerus, vt dicitur Eccle. 1. ergo correctio fraterna non cadit sub precepto. Sed dicendum, quod non tenetur homo corrigere nisi illos, qui sibi occurrunt corrigendi. § 9 Sed contra, Si correctio fraterna est in precepto, sequitur quod ex tali precepto homo constituitur debitor fratris, vt eum corripiat: sed homo qui debet alteri cui aliquid debet corporale non debet expectare, quod sibi occurrat, sed debet ei querere vt ei reddat qd debet, ergo multo magis si correctio fraterna esset in precepto, deberet homo querere eum quem corrigere, & non expectare, vt ei occurreret. § 10 Præceptum si correctio fraterna esset in precepto, ergo

Glof. ordi. Math. 10. super illud Pharis. scâdalizati sũt tom. 9.

omissio correctionis indebita esset peccatũ mortale: hoc autẽ est falsum, cũ talis negligẽtia etiam in sanctis viris interdũ inueniatur. Dicit enim Augu. in 1. de ciuit. Dei, quod nõ solũ inferiores, verũ etiã qui superiorem vitæ gradum tenent ab aliorum reprehensione se abstinent, propter quãdam potestatis, vel cupiditatis vincula, non propter officia charitatis: non itaque mihi videtur parua esse hæc cã, quare cũ malis flagellatur & boni, non ergo correctio fraterna est in precepto. § 11 Præceptum Aliquis præceptũ transgrediens mortaliter peccat, licet non immediate contra charitatem faciat, sicut Bernardus dicit, quod in Petro negate Christum non fuit charitas extincta. Si ergo correctio fraterna esset in precepto, prætermittens correctionem mortaliter peccaret, etiam si non ex contemptu hoc faceret, quasi immediate contra præceptum agens. § 12 Præceptum Omnia præcepta legis diuinę ad præcepta Decalogi reducuntur: sed correctio fraterna non cadit sub aliquo præcepto decalogi, vt patet discutenti per singula, ergo correctio fraterna nõ cadit sub precepto. § 13 Præceptum Ea quæ cadũt sub preceptis diuinis sunt efficacia ad finem consequendũ: sed admonitio fraterna non est aliquid sufficiens ad emendationẽ eius, neque sermo ammonitorius est efficax ad hoc, vt Philof. dicit in 10. Ethic. Et Eccl. 7. dicitur, Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere, quẽ ille despexit, ergo fraterna correctio non est in precepto. § 14 Præceptum Nemo debet se intromittere de illis, quæ non sunt sui arbitrii. Sed si peccauerit hõ in Deũ, non est nostri arbitrii, vt Hierony. dicit super Math. ergo in talibus non debet homo se intromittere. Et ita corripere fratrem non cadit generaliter sub precepto. § 15 Præceptum Nullus excusatur ab obseruantia præcepti propter peccatũ: sed homo peccator non debet alium corrigere, dicit enim Ilydo. in lib. de summo bono, quod non debet vitia aliorũ corrigere, qui est vitij subiectus, ergo admonitio fraterna non cadit sub precepto. § 16 Præceptum Nullus acquirit sibi damnationẽ ex obseruantia diuini præcepti: sed quidam acquirit sibi damnationem alios corripiendo, secundum illud Rom. 7. In quo alios iudicas, te ipsum condemas. ergo correctio fraterna non est in precepto. § 17 Præceptum Nullus debet sibi vsurpare quod non est sui officij, secundum illud 2. Corin. 10. Nos autem non in immensum gloriamur, sed secundum regulam mensuræ, qua mensus est nobis Deus: sed corripere delinquentes videtur esse superioris officij, quia etiam in corpore humano superiora membra mouent inferiora, & in vniuerso superiora corpora, inferiora, ergo alij qui nõ sunt prælati non tenentur ad correctionẽ fraternã. § 18 Præceptum Illud quod debemus impendere proximis ex debito charitatis, omnibus est impendendum: sed correctio non est omnibus impendenda: dicitur enim 1. ad Tim. 4. Seniorẽ ne inceptaueris: vbi dicit Glof. ne indigne ferens se a minori corripit exasperetur: vnde & Diony. Demophilum monachum reprehendit, quod faceret otem correxerit, non ergo correctio fraterna cadit sub debito charitatis. § 19 Præceptum Præcepta diuina ordinantur ad charitatem & pacẽ, secundũ illud 1. ad Tim. 1. Finis præcepti charitatis est: sed per correctionẽ fraternã frequẽter perturbatur charitas & pax, secundũ illud Terentij, Veritas odij parit, ergo correctio fraterna nõ est in precepto. Sed contra, est qd Augu. dicit in lib. de Verbis Domini, Si negligens corrigere, peior eo factus es qui peccauit, sed ille qui peccauit facit contra præceptũ, ergo ille

1. lib. ca. 8. circa med. tom. 5.

De dignitate dicitur in 4. cit. med.

Cap. vlt.

Super illud Math. 8. 5. peccauerit in te sine tuius.

Lib. 1. mo. 31.

Glof. ordi. ibid. Incipit hystoria.

Sermo 14. patum in medio.

ille qui negligit corrigere facit contra præceptũ, & ita correctio fraterna cadit sub precepto. § 2 Præceptum Matth. 18. super illud, Corripe illum inter te & ipsum, dicit Glof. Ita peccat qui videns fratrem suũ peccasse & tacet, sicut si peccanti non indulget: sed ille qui peccanti non indulget, facit contra præceptũ, ergo ille qui non corrigat, facit contra præceptum. § 3 Præceptum In impletione præcepti charitatis debemus Deo conformari secundum illud Ephel. 5. Estote imitatores Dei sicut filii charissimi: sed sicut dicitur Prouer. 3. Quos diligit Dominus corripit, ergo nõ tenemur ex precepto Domini diligere, videtur quod ex precepto debemus fratres corrigere. § 4 Præceptum Eccles. 17. dicitur, quod vnicuique mandauit Deus de proximo suo curam habere, ergo sub precepto cadit, vt homo curam apponat ad salutem proximi, corrigendo ipsum. R 2 5 P O N. Dicendum, quod correctio fraterna cadit sub precepto. Cuius ratio est, quia ex precepto tenemur ad dilectionem proximi. Dilectio autem in se includit, vt homo velit ei bonum quem diligit: hoc est enim amare aliquem, velle ei bonum, vt dicit Philof. in 2. Metaphys. Et quia carere malo habet rationem boni, vt dicitur in 5. Ethic. inde est quod ad rationẽ pertinet dilectionis, vt etiã velimus mala dilectis nostris non inesse: voluntas autem efficax non est nec vera, si opere non comprobetur: vnde etiam ad rationẽ dilectionis pertinet vt ad amicos bona operemur & mala eorum impediamus, vt dicitur in 9. Ethic. Et 1. Ioan. 3. dicitur, Non diligamus verbo neque lingua, sed opere & veritate. Triplex autem est hominis bonum, & triplex malum ei oppositum. Est enim quoddam bonum hominis in exterioribus rebus consistens, quod est minimũ bonum, & in hoc bono tenetur homo subuenire proximo per eleemosynę corporalis largitionem. Dicitur enim 1. Ioan. 3. Qui substantiã huius mundi habuerit & viderit fratrem suum necessitatem habere, & clausit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo? Et pari ratione tenetur homo proximo auxilium ferre contra damna temporalium rerum: vnde præcipitur Deut. 22. Non videbis bonũ & ouẽ fratris tui errantem & præteribis, sed reduces fratrem tuo. Aliud bonum hominis, est bonum corporis, in quo debet etiam homo homini auxiliari, & contra contrarium malum auxilium ferre. Dicitur enim Prouer. 24. Erue eos qui ducuntur ad mortem, & qui trahuntur ad interitum, liberare ne cesses. Tertium autem bonũ est bonũ virtutis, quod est bonũ animæ, cui contrariatur malum peccati. Ad hoc autem bonũ consequendum vel malum vitandum, tanto magis tenetur homo ex charitate proximo auxilium ferre, quanto magis pertinet ad rationem, quare aliquis ex charitate diligitur: vnde & Philof. dicit in 9. Ethic. quod tanto magis debet homo ferre auxilium amico ad vitandum peccata, quã ad vitandum damnũ pecunie: quãto virtus affinior est amicitia. Et ideo tenetur homo ex precepto dilectionis, vt proximo auxiliũ ferat ad virtutem consequendam, dando ei consiliũ, & auxilium ad bene agendum, secundum illud Esa. 35. Confortate manus dissolutas & genua debilia roborate. Dicitur: pusillanimes confortamini, & nolite timere. Et propter hoc ex precepto dilectionis tenetur homo fratrem in peccato existentem a peccato retrahere corrigendo, secundum illud Theff. 5. Corripite inquietos, consolamini pusillanimes. Et hinc est quod Dominus Matth. 17. mandauit, Si peccauerit in te

Glof. ordi. ibid.

1. lib. ca. 8. circa med. tom. 5.

Cap. vlt.

Super illud Math. 8. 5. peccauerit in te sine tuius.

Lib. 1. mo. 31.

Glof. ordi. ibid. Incipit hystoria.

Sermo 14. patum in medio.

A frater tuus corripe eum. Sic ergo correctio fraterna cadit sub precepto: sed nõ notandum est, quod per præcepta affirmatiua præcipiuntur actus virtutum, per præcepta autem negatiua prohibentur actus vitiorũ. Ille Iud autẽ quod est secundum se vitiosum & peccatum, qualitercumque fiat est malũ, quia contingit ex singularibus defectibus, vt Diony. dicit 4. capite de Diuinis nomi. Et ideo illud quod prohibetur precepto negatiuo, a nullo, nec aliquo modo faciendum est. Præcepto autem affirmatiuo præcipitur actus virtutis. Ad cuius relicitudinem multæ circumstantiæ concurrunt, quia bonum confurgit ex vna & tota causa, sicut Diony. dicit 4. cap. de Diuin. nomi. vnde illud quod cadit sub precepto affirmatiuo, non est pro omni tempore, & quolibet modo obseruandum: sed seruatis debitis conditionibus, & personarum, & locorum, & causarum, & temporum. Sicut honor parentibus non est exhibendus quolibet tpe, aut loco, aut quolibet modo, sed seruatis debitis circumstantiis, ita et correctio fraterna sub precepto cadit sũ debitas circumstantiis, sũ quod est actus virtutis: has autem circumstantias determinare sermone non est possibile, eo quod eorum iudiciũ in singularibus consistit, & pertinet ad prudentiã, vel experientiã & tempore acquirunt, vel magis infusam, secundũ illud 1. Ioan. 3. Vnctio docebit vos de omnibus. AD PRIMUM ergo dicendũ, quod inter alias circumstantias, quæ requiruntur ad actum virtutis, ista videtur esse præcipua, vt actus sit proportionatus fini, quæ virtus intendit. Charitas autem intendit in corrigendo delinquentem, emendationem: vnde actus nõ esset virtuosus si homo sic corrigeretur, & inde efficeretur deterior. Et ideo sapiens dicit. Noli arguere derisorẽ. Non enim est timendum, vt Glof. dicit ne tibi derisor cum arguit contumelias inferat: sed hoc potius prouidendum ne tractus ad odium, inde fiat peior. AD 2m dicendum, quod duplex est correctio delinquentis: vna quidem per simplicem admonitionem, & hæc est fraterna correctio, & non habet locum, nisi in illis de quibus præsumitur, quod propria voluntate admonitioni consentiant. Alia vero est correctio habens vim coactiuam per inflictionem pœnarũ, vt Philof. dicit in 10. Ethic. & talis correctio pertinet ad prælatos, qui etiam contemnentis a periculo peccati studere debent, vt liberent, sicut medicus furiosum studet sanare ligando & verberando eum. AD 3m dicendum, quod præceptum diuinum non est prætermittendum propter scâdalu alterius: sed ipsa correctio fraterna nõ cadit sub precepto diuino, nisi si secundum quod est emendatiua fratris, ad quod requiritur vt sit sine scâdalo eius, ratione iam dicta. AD 4m dicendum, quod sicut iam dictum est mala sunt omnibus modis vitanda Et ideo nullo modo sunt mala faciẽda ad hoc, quod aliqua bona proueniãt. Sed bona non sunt omnibus modis faciẽda. Et ideo interdum sunt aliqua bona intermittenã, vt aliqua magna mala vitentur. Et tamen correctio proximi nõ est simpliciter bonum, nisi adhibitis debitis circumstantiis, vt dictum est. AD 5m dicendum, quod naturalia præsupponuntur moralibus, & ideo infusio animæ, quæ est quoddam bonum naturæ, non debuit prætermitti a Deo ad vitandum defectionem culpæ: sicut nec homo debet se priuare sustentamento vitæ, vt vitet peccatum: sed aliquod bonum morale debet interdum omitti ad vitandum aliud grauius malum morale. AD 6m dicendũ, quod sicut Augu. dicit in lib. de Verbis Q6. dif. S. Tho. MM 2 Domi-

Parte 4. a med. illius.

Parte 4. a med. illius.

Glof. ordi. ibid.

Cap. vlt.

In corp. ar.

In corp. ar.

Domini, Longe grauiore habent poena Ecclesiaru praepositi, qui in Ecclesiis constituti sunt, vt non parcant oburgando peccata, quia ad eos pertinet no solu charitativa correctio, sed etia continua. Et ad tales dominus ibi loquitur p Prophetam: vn paru ante praemitit, Fili hominis speculatozem dedi te domui Israel.

Ad 7m dicendū, q iudex in puniendo intendit principaliter bonum comune, quod prouenit multitudini ex punitioe illius, etia si ille non emendetur, secundū illud Prover. 19. Pesilente flagellato, stultus sapietior erit; sed fraternae correctionis finis est emendatio eius qui corripitur, vnde non est simile.

Ad 8m dicendū, q sicut dictū est, correctio fraterna cadit sub praepcepto seruatis debitis circūstantiis, personarū, locorū, & temporū, sicut etia & corporalis elemosyna. Beneficia autē spiritualia seu corporalia sunt proximis impendēda ordine quodā, vt scilicet primo impēdantur his, qui magis nobis coniuncti sunt, ac si in sorte nobis eueniret eis prouideri, vt August. dicit in Ench. deinde prouidendū est aliis, secundū q oportunitas occurrit. Et sic patet, quod praepceptū de correctione fraterna non obligat ad impossibile, sicut nec praepceptum de elemosynis corporalibus dandis.

Ad 9m dicendū, q sicut August. dicit in lib. de Verbis domini, admonet nos dominus noster, non negligere inuicē peccata nostra, non querendo quid reprobendas, sed videndo quid corrigas: vnde ex praepcepto correctionis fraternae non tenemur inquirere peccata aliorū, vt possimus ea corrigere. Alioquin efficeremur exploratores vite aliorū, contra illud quod dicitur Prover. 24. Ne queras impietate in domo iusti, & non vestes requie eius: nec est similis ratio de debito corporali; quia hoc est quiddā determinatū, qd debetur certe personae, & certo tempore, quod non accidit circa correctionem fraternam, vt dictum est.

Ad 10m dicendū, q aliquis potest omittere correctionem fraternā tripliciter. Vno quidē modo absque omni peccato: quia vt August. dicit in 1. de ciuit. Dei. Si propterea quisque oburgandis & corripiendis male agentibus parcat, quia opportunū tempus inquirat, vel eidem ipsi metui ne deteriores ex hoc efficiatur, vel ad bonam vitā & patientiā erudientes impediatur alios infirmos, & praemant atque avertant a fide, non uideatur esse cupiditatis occasio, sed consiliū charitatis. Alio modo, sicut cum delēctat lingua blandiens, & humanis diēs, & formidatur vulgi iudiciū, & carnis exercitatio vel perceptio, quae quidē si sic tenēatur in animo, vt praepnanatur charitati fratris, est peccatū mortale. Tertio modo, potest esse cū peccato veniali, puta cū ista mouerent animū non quidē vt praepnanatur proximi charitati, sed vt negligentes reddatur ad considerandas circūstantias & oportunitates, in quibus corrigere tenentur.

Ad 11m dicendū, q quicūque mortaliter peccat immediate contra charitatē peccat, quia facit illud qd est cōtrariū charitati. Tñ proprie loquēdo nō semper dicit cōtra charitatē peccat, sed solū tūc, qn intendit cōtra charitatē agere, vt cōtingit in his, q ex malitia peccat.

Ad 12m dicendū, q ad praepceptū de honore parētū reducitur praepcepta de beneficiis impendēdis, quibuscū que proximis ponitur autē expresse de honore parētū quia hoc cadit statim in ratione cuiuslibet, nō autem sic de aliis beneficiis.

Ad 13m dicendū, q sermo admonitorius nō est sufficiens secundū Philof. quantū ad eos qui sunt duri & ferulū animi. Et hi sunt, qui ex admonitione nūc dete-

riores, qui sunt cōpescēdi per correctionē coactiuā, latorū, quae ē correctio nō sufficit sine diuino auxilio.

Ad 14m dicendū, q peccata in Deū nō sunt nostri arbitrii ad dimittēdū, sunt autē nri arbitrii ad arguēdū. Ad 15m dicendū, q homo propter peccatū suū non absoluitur a debito correctionis, sed red dicitur indignū ad aliū corrigēdū, qui seipsum nō corrigit; nec tamē est perplexus, quia debet pētm dimittere, & sic corrige re secūdū illud Matt. 7. Eice primū trabē de oculo tuo, & tunc videbis eū cere festucā de oculo fratris tui.

Ad 16m dicendū, q semper ille qui corripit alium, in peccato existēs, quod dōmādo cōdēnat seipsum, id est dānationē suā pronūtiat: nō tamē semper libi dānationē accumulāt, puta, cū est in minori peccato, & arguit de maiori, vel cū est in oculo tuo & arguit de publico, & se simul & illū arguit, non contēdendo, sed se simul reprehēdendo; dicit enim Greg. in 3. Moral. q cū homo de beat diligere proximū sicut seipsum, ita tenetur aliena peccata corrigere, & cōtra ea irasci, sicut sua. Si vero cū superbia arguat, quasi sua peccata nō recognoscēs, tūc sibi dānationē acquirit: vnde dicit Matth. 7. Quid vides festucā in oculo fratris tui, & trabem in oculo tuo nō vides? sed etiā quando ex correctione sequitur scādalum propter manifestationem sui peccati, sic etiam correctio non erit actus virtuosus.

Ad 17m dicendū, q correctio coactiuā, est officii superiorū, sed correctio charitatiua est officii oīum. Ad 18m dicendū, q cū superiores sint proximi eos corrigere debemus, sed humiliter & reuerētē, nō proteruē, ne exasperēt. Et ideo ibidē dicit Apostolus. Seniorē obsequa vt paru. Et pp hoc reprehēditur Demophilus monachus, qui sacerdotē peccatē iniuriōsis verbis & factis corripuit, cū verberas & de ecclesia eiicias. Ad 19m dicendū, q si correctio secundū debitas circūstantias fiat, nō sequetur inde turbatio, sed potius pacis stabilitimentum, remotis discordiarum causis.

ARTICVLVS II.

Utrum ordo correctionis fraternae sit in praepcepto.

SECUNDO quaeritur, vtrū ordo correctionis fraternae sit in praepcepto, qui ponitur Matth. 18. Et videtur q non. Dicitur enim 1. ad Tim. 5. Peccatē corā omnibus argue; sed Matth. 18. dicitur. Argue eū inter te & ipsum solū, quod est secreta admonere. Cum ergo dictum Apostoli non contrarietur praepcepto Christi, videtur quod nō cadat sub praepcepto, vt frater sit prius secreto admonendus, & postea publice denuntiandus ecclesiae. Sed dicendum, quod uerbum apostoli intelligit de peccatis manifestis, quae publice arguenda sunt, verbum autem domini de peccatis occultis.

¶ 2 Sed contra, Peccata occulta nullus debet publice re: sic enim esset magis proditor criminis, quam corrector fratris: sed dñs mādat. Matth. 18. q si frater monētē i secreto nō audiat, adducat vnū de duos testes, & tādē dicat ecclesiae, quod est peccatum publicare. ergo videtur quod praepceptū domini non sit intelligendum in peccatis occultis.

¶ 3 Praet. Sicut August. dicit 8. de Trin. Omnes regulae veritatis deriuantur a lege veritatis aeternae: sed lex veritas aeternae hoc habet, quod Deus non solum punit hominem de peccato occulto, sed etia punit interdum nulla secreta admonitione praecedente. ergo videtur quod etiā homo, qui diuine veritatis debet imitator existere, possit publice aliquem denuntiare, secreta etiam monitione non praecedente.

¶ 4 Praet.

¶ 4 Praet. Sicut August. dicit in lib. contra mendaciū, Ex gestis sanctorū intelligi potest, qualiter sunt praepcepta sacrae scripturae intelligenda: sed in gestis sanctorū inuenitur quoddā facta est aliquando publica denuntiatio peccati occulti nulla secreta admonitione praecedente, vt legitur Act. 5. quod Petrus Anania & Saphiram occulte defraudantes de pretio agri publice denuntiavit, nulla secreta admonitione praemissa. ergo non obligamur ex praepcepto Christi, vt secreta admonitio praecedat publicam denuntiationem.

¶ 5 Praet. Omnis Christi actio, nostra est instructio Ipse enim dicit Ioan. 13. Exemplum dedi vobis, vt quemadmodum ego feci, ita & vos faciatis: sed Christus non legitur admonuisse Iudam secretum antequam eū denuntiaret. ergo videtur, quod etiam non possumus publice denuntiare peccatum fratris, antequam eum occulte admoneamus.

¶ 6 Praet. Sicut denuntiatio fit in publico, ita etiam & accusatio: sed aliquis potest ad accusationem procedere, nulla admonitione prius facta, quia ad accusationē praexigitur sola inscriptio, vt decretalis dicit. ergo videtur, quod etiam denuntiare publice possit aliquis, nulla monitione secreta praecedente.

¶ 7 Praet. Illud quod in omni casu praeterire licet, nullo modo cadit sub praepcepto. Sed in quolibet casu videtur, q liceat praeterire admonitionem secretā: quia in quolibet peccato potest aliquis intendere commune bonū iustitiae, & sic ad accusationē procedere admonitione secreta nō praemissa. ergo videtur, q secreta admonitio nō debeat praemitti ex necessitate praepcepti.

¶ 8 Praet. Non videtur esse probabile, q ea quae sunt in communi consuetudine religiosorū sint contra praepcepta Christi: sed in religionibus hoc est consuetum, q in capitulis aliqui proclamantur de aliquibus peccatis, nulla secreta monitione praemissa. ergo videtur, q non sit de necessitate praepcepti secretam admonitionē praemittere publicae denuntiationi.

¶ 9 Praet. August. dicit in 4. de Doctri. christ. quod sicut eadem rotunditas est in magno disco & paruo, ita eadem ratio iustitiae est in magnis rebus & paruis. Si igitur in paruis peccatis non exigitur secreta admonitio publicae denuntiationis, vt dicebat, vt q nec in magnis.

¶ 10 Praet. Si secreta admonitio debet praecedere publicam denuntiationem, necesse est aliquam morā interuenire inter reprehensionem peccati & publicā eiusdem denuntiationē: sed quandoque talis mora est tantum periculosa, q postmodum non potest sufficiens remedium adhiberi, puta si aliquis tractauerit de prodicione ciuitatis cum hostibus, vel si sit haereticus in grege seducens homines a fide, non videtur, ergo q debeat praecedere secreta admonitio.

¶ 11 Praet. Triplex est agens, scilicet naturale, artificiale, & agens per gratiam, siue per charitatē scilicet charitativē corripiēs fratrem: sed agēs naturale vnūquodque, facit, quanto melius potest, & similiter agens artificiale. ergo etiam, corripiens fratrem ex charitate debet hoc facere quanto melius potest: sed melius est q hoc faciat publice, sic enim magis prodest multitudini bonū autē multorū est melius, quam bonū vnus. ergo videtur quod melius sit, quod statim publice fratrem arguatur, nulla secreta admonitione praecedente.

¶ 12 Praet. Ita se habet peccator in Ecclesia, sicut membrum putridū in corpore naturali: sed non refert qualiter medicus membrum putridū abscindat, vt vitetur totius corporis corruptio. ergo vt, q nō referat qualiter fratrem peccatū corripitur, siue publice, siue secreto.

¶ 13 Praet. Subditi tenentur obedire suis praelatis: sed quandoque praelati praecipunt, vt eis dicatur a subdito, quicquid de aliis peccatis sciunt. ergo etiam si peccata sunt occulta tenentur subditi reuelare, nulla monitione secreta praemissa.

¶ 14 Praet. Matth. 18. super illud, Si peccauerit in te frater tuus, dicit Glof. q frater arguendus est ex zelo iustitiae. Ex quo videtur, q correctio fraterna sit actus iustitiae: sed iustitia debet in publico fieri: dicit enim Philof. in 5. Ethico. quod iustitia est virtus praclara, magis quam lucifer, aut hesperus. ergo correctio fraterna debet fieri in publico, non in secreto.

¶ 15 Praet. Ad iustitiam pertinet retribuere pro meritis: sed ille qui peccauit ex hoc ipso factus est ingloriosus apud Deū. ergo videtur quod sicut meruit, sit auferēda ei fama corā hominibus per publicam correctionem.

¶ 16 Praet. Nullum praepceptum Dei contrariatur consilio vel praepcepto: sed dominus dicit Luc. 6. Qui auferit quae tua sunt nō repetas: quod necesse est vt sit vel per consiliū, vel praepceptum. ergo videtur, q cū admonitio fieri non possit sine repetitione suorum, praecipue in casu, in quo aliquis asportauit alicui sua, q non sit in praepcepto secreto admonere.

¶ 17 Praet. Licet omni tempore, & omni modo reddere bonum pro malo: sed August. dicit in lib. 3. de Libero arbit. quod cum corripiuntur inquieti, reddunt eis bonū pro malo. ergo videtur quod omni tempore liceat eos corripere publice ante secretā admonitionē.

¶ 18 Praet. Leges feruntur ad ea quae saepe fiunt, non ad ea quae raro accidunt: sed raro contingit, q aliquis propter hoc quod fama sibi auferatur peior efficiatur: plures autem propter detectionē a peccato homines corripiuntur. ergo videtur, q nō sit praepceptum legis diuinae de hoc, quod aliquis prius secreto admoneatur, quam publice denuntietur.

¶ 19 Praet. In ordine fraternae correctionis continetur quod peccatum non denuntietur Ecclesiae siue praelato, nisi quando frater arguentem audire noluerit: sed si vnus, peccatū aliquod committat alio sciente, & correctionem promittat, videtur ex hoc ipso fratrem arguentem audisse, & tamen videtur nihilominus peccatum eius esse denuntiandū praelato, ne pereat iustitiae disciplina. ergo videtur q ordo correctionis fraternae, quem dominus ponit, non cadat sub praepcepto.

¶ 20 Praet. Super illud Matth. 18. Si peccauerit in te frater tuus, dicit Hieron. Si autem in Deum peccauerit nō est nostri arbitrii. ergo videtur quod iste modus non se extendat ad omnia peccata.

¶ 21 Praet. Dominus dicit. Si te audierit, lucratus es fratrem tuum: sed non propter aliquid fratrem suū est lucratus, si solū audiat arguentem a peccato resistens post graua peccata commissa: sed multa alia requiruntur ad hoc, q ad salutem perueniat, quod est frater esse lucratus. ergo videtur quod iste ordo correctionis fraternae non se extendat ad peccata graua.

¶ 22 Praet. Ecol. 19. dicitur. Audisti verbū aduersus proximum tuū? commoriatur in te, vidēs quonia non te distumpet. nō ergo oportet vt eū ad alios deferamus, si eius peccatum deprehendimus.

¶ 23 Praet. Mirius est agendum circa fratrem in aliis peccatis, quam in peccato haeretice prauitatis: sed in haeretica prauitate debet aliquis admoneri bis vel ter, secundū illud ad Titum 3. Haereticū hominē post primam & secundam correctionem deuita. ergo videtur quod non sufficiat semel corripere sicut in verbis Domini videtur innui, ante denuntiationem.

Qd disp. S. Tho. MM 3 ¶ 24 Praet.

In corp. 21.

Lj. 1. de doctri. christ. cap. 28. in prin. to. 3.

Serm. 16. in prin. to. 10.

In corp. 21.

Cap. 9. par. 2. ante me dist. tom. 5.

10. Ethico. cap. 9. non procul a fin.

Glof. ordi. ibid.

Capit. 1. a med.

Super illud si peccauerit, to. 9.

Ca. 33. in prin.

144. nō. Cuius.

2. 1. q. 11. art. 7.

Ca. 1. & tom. 1.



QVÆST. III. DE CORREC. FRATER. ART. II.

Serm. 16. 2 med. tom. 10. ¶ 24 Præ. Iste ordo correctionis secundum August. in lib. de Verbis Domini, attenditur in peccatis occultis: sed in talibus non videtur aliquid posse probari per testes, ergo inconuenienter continetur in hoc correctionis ordine, quod testes adhibeantur.

¶ 25 Præ. Homo debet diligere proximum suum sicut seipsum: sed nullus ad publicationem sui criminis tenetur testes inducere, ergo neque etiam ad manifestationem criminis fratris.

In 3. Reg. ca. 23, to. 1. ¶ 26 Præ. August. dicit in regula, quod prius Præposito debet ostendi quam testibus: sed ostendere præposito siue prælato est ostendere Ecclesie, ergo non prius debet testes adduci quam dicatur. Et sic videtur quod ordo quem dominus ponit, non sit in præcepto.

Sed contra, est quod August. dicit in lib. de Verbis Domini exponens illud. Corripe inter te & ipsum solum, studens correctione, parcens pudori. Forte enim præ verecundia incipit defendere peccatum suum, & quæ vis facere meliorem facis peiorem: hæc est igitur ratio huiusmodi ordinis seruandi in correctione fraterna, ut parcatur pudori fratris, ne deterior efficiatur: sed ad hoc tenemur per præceptum charitatis, ergo ordo correctionis fraternalis cadit sub præcepto.

¶ 2 Præ. Matt. 18. super illud. Si peccauerit in te &c. dicit Glo. Hoc ordine scandala vitare debemus: sed vitare scandala cadit sub præcepto, ut patet Roman. 14. ergo ordo correctionis fraternalis cadit sub præcepto.

Glof. ordi. ibid. Art. præce. Respon. Dicendum, quod sicut supra dictum est correctio fraterna cadit sub præcepto, secundum quod est actus virtutis. Est autem actus virtutis secundum quod debitis circumstantiis vestitur, inter quas præcipue videtur esse ordo ad finem, quem oportet comune regulam habere in omnibus operabilibus. Finis autem correctionis fraternalis est emendatio fratris, sicut dictum est. Et ideo hoc ordine dominus voluit fieri correctionem fraternalis, secundum quod congruit ad fratris emendationem, quem volumus a peccato liberare. Dum plex autem periculum imminet homini ex peccato: scilicet periculum conscientie, & fame: hæc autem duo scilicet conscientia & fama hoc modo se habent adinuicem, quod conscientia est præferenda fame, quia testimoniū conscientie est in conspectu Dei, sed testimoniū fame pertinet ad officium humanum. Differunt etiā quantum ad hoc, quod conscientia est necessaria homini propter seipsum, fama autem propter se, & propter proximum: hoc igitur ordine dominus voluit correctionem fraternalis fieri, ut primo quidem si possibile sit, ita prouideatur conscientie, quod in nullo fama lædatur; & hoc per secretam aduersionem, Deinde quia conscientia est fame præferenda, si aliter frater emendari non potest, tunc cum dispendio fame, finaliter ordinauit dominus ut publice denuntietur, ut obiurgatio quæ fita pluribus est sit remediū salutare. Si autem statim ad publicam pronuntiationem procederetur, pateretur frater dispendium fame suæ, quod quidem vitandum est, & propter ipsum & propter alios, propter quos est sibi necessaria fama: propter ipsum, quidem duplici ratione. Primo quidem, quia bona fama est præcipuum inter exteriora bona, secundum illud Prou. 22. Melius est bonum bonum, quam diuitiarum multa. Et hoc ideo quia bonitas fama reddit hominem idoneum, ad humana officia exequenda in conuersatione humana. Et ideo dicitur Boet. 4r. Cuius habe de bono nomine: hoc enim magis permanebit tibi, quam multi thesauri magni & pretiosi. Si quis igitur peccaret, qui absque necessitate ingereret alicui dignitatem dispendium, ita & multo amplius peccat si aliquis

absque necessitate proximo ingereret dispendium fame, absque necessitate, eius peccatum publicatio. Secundo quod per conseruationem fame homo multoties abstinet a peccatis. Et ideo quoad aliquis videt se iam famam amisisse pro nihilo ducit peccare, secundum illud Hier. 2. Facies meretricis facta est tibi, erubescere nescisti: unde & Hierony. dicit super Matth. Corripendus est seorsum frater, ne si semel pudor aut verecundia amiserit, permaneat in peccato. Similiter etiam ex parte aliorum est periculosum dupliciter. Primo quidem, quia homines peccatum alicuius aduersus scandalizantur, & conueniunt quoadque non solum peccant, sed & multos alios innocentes. Unde August. dicit in Epistola ad plebem Miconensem, Cui de aliquibus qui sanctum nomen profitentur aliquid criminis vel falsi sonuerit, vel veri patuerit, instanter fatagunt, ambiunt, ut de omnibus hoc credatur. Secundo, quia ex peccato nimis publico multi prouocantur ad peccandum, secundum illud 1. ad Corin. 15. Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit? Et ideo sub præcepto cadit, ut non prius aliquis ad denuntiationem publicam procedat, quam secreto correxerit. Sed quia de extremo ad extremum peruenit per medium, interposuit dominus quandam medium gradum, ut post secretam aduersionem, numquam publice omnibus denuntietur, nisi vnus uel duo testes adhibeantur, ut possit secretus correctus non innotescere cæteris, ut August. dicit in regula. Sic igitur ordo fraternalis correctionis sub præcepto cadit, sicut & ipsa fraterna correctio: hæc tamen discretionem seruata in utroque, ut debito loco, tempore, & aliis debitis circumstantiis obseruatis, omnia fiant secundum totam massam vitale esse prospexerit ad emendationem fratris, quæ est finis & regula correctionis fraternalis.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut August. soluit in lib. de Verbis Domini, verbum Apostoli est intelligendum in publicis peccatis: sed verbum Domini est intelligendum in peccatis occultis, ut ex ipso modo loquendi apparet. Dicit enim Dominus, Si peccauerit in te frater tuus, Si enim publice peccat, non solum in te peccat, cui contumeliam vel iniuriam infert, sed etiam in omnes videntes, ut significatur in parabola quam dominus ponit Matth. 18. de seruo nequam, qui cum alium conseruum affligeret, videntes conserui eius quæ fiebant contristati sunt valde. Et 2. Petr. 2. dicitur quod animam iusti iniquis operibus cruciabant. Ad 2. dicendum, quod quidam sic intellexerunt ordinem correctionis fraternalis esse seruandum, ut primo frater sit in secreto corripiendus, & si audierit bene quidem, si autem non audierit dicebat esse distinguendum: quia aut est omnino occultum, & tunc non est procedendum ulterius, aut incipit iam ad plerumque notitiam peruenire, & tunc debet ulterius procedi, secundum quod Dominus mandat: sed hoc non videtur bene dictum. Dicit enim August. in regula. Si frater tuus vulnus habet in corpore quod vult occultari, dum timeret secari, nonne a te crudeliter sileretur, & misericorditer indicaretur? quanto ergo magis non debet occultari, ne deterior putrescat in corde? Et ideo alia distinctione opus est. Si enim probabiliter possumus existimare quod ulterius procedendo ad eius emendationem perficiamus, debemus ulterius procedere adhibendo testes, & denuntiando. Si vero probabiliter existimemus, quod ex tali publicatione fiat deterior, non est ulterius procedendum: sed propter hanc causam a tota correctione fraternalis est desistendum, ut supra dictum est.

Ad 3. dicendum, quod omnis veritas humana iustitiam regulatur a veritate diuina: sed hominum facta non eodem modo comparantur ad iudicium diuinum, & ad iudicium humanum: quia secundum iudicium humanum, quedam peccata sunt occulta, in quibus non est statim procedendum ad publicum. Et hoc modo non comparantur omnia peccata ad iudicium diuinum, quia Omnia nuda & aperta sunt oculis eius, ut dicit ad Hebr. 4. Et ideo quantum ad iudicium diuinum, non requiritur quod secreta admonitio precedat, & tamen plerumque peccatores quasi secreta admonitione a Deo arguuntur per interioremem remorsum conscientie & interioremem inspirationem, vel in uigilando, uel in dormiendo. Dicitur enim Iob. 33. Per somnum in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, tunc aperit aures virorum, & erudiens eos instruit disciplina ut auertat hominem ab his, quæ fecit. Ad 4. dicendum, quod peccatum Anania & Saphira non deuenerat ad notitiam Petri modo humano, sed per reuelationem diuinam. Et ideo in peccato illo processit non secundum formam humani iudicii, sed secundum formam diuini iudicii, tãquam in hoc executor Dei existens. Ad 5. dicendum, quod etiam Dominus peccatum Iudæ sciuit virtute diuina, in quantum erat cognitor absconditorum. Et ideo in quantum Deus procedere poterat statim ad publicandum peccatum. Et tunc ipse non publicauit, sed obsecris uerbis eum de peccato admonuit. Ad 6. dicendum, quod alia ratio est in accusatione, & in denuntiatione, quia in denuntiatione intenditur correctio fratris, Et ideo tali ordine debet denuntiatio fieri, quæ sit conueniens ad emendationem fratris. Sed in accusatione intenditur bonum Ecclesie, ut scilicet conseruetur cõmunitas pura ab infectione peccati. Et ideo in accusatione non oportet quod precedat denuntiatio. Ad 7. dicendum, quod non in omni peccato debet homo procedere ad accusationem, sed solum in illis peccatis, ex quibus in promptu est, ut proueniat periculum multitudini, vel spirituale uel corporale. Tunc enim potest homo ad accusationem procedere monitione non precedente, si hoc exigit utilitas communis, quia bonum commune præferendum est bono priuato. Ad 8. dicendum, quod proclamationes quæ fiunt in capitulis religiosorum, magis sunt quedam ammonitiones, quam accusationes uel denuntiationes. Reducitur enim fratri ad memoriam culpa, de qua purgare se debet, quod fame eius detrimentum non facit. Fuit enim huiusmodi proclamationes de leuibus calpis. Si autem proclamaretur aliquis in publico de aliqua graui culpa ex qua infamari posset, monitione non precedente, hoc esset illicitum & contra præceptum Christi. Ad 9. dicendum, quod ex leuibus peccatis non consurgit infamia, sicut consurgit ex grauibus, ideo non est eadem ratio de vtrisque. Ad 10. dicendum, quod in talibus in quibus mora denuntiationis est periculosa, non oportet expectare admonitionem, sed statim procedere ad denuntiationem, nec hoc esse contra præceptum Christi propter duo. Primo quidem, quia peccatum istud quod vergit in periculum multorum, non est solum in te, sed est in multos. Dominus autem dicit. Si peccauerit in te frater tuus. Secundo, quia Dominus non loquitur de culpa futura cauenda, sed de culpa præterita iam præmissa. Ad 11. dicendum, quod multo melius est, & quantum ad fratrem cuius emendationi intenditur, & quantum ad multitudinem si fieri potest, ut secretus emendetur, ut patet ex dictis. Et ideo ille, qui corrigit secundum

charitatem isto modo debet procedere. Ad 12. dicendum, quod si medicus procederet statim ad præcisionem membri corrupti, incaute ageret, & multoties præcideret membra, quæ sanari possunt: sed si sit sapiens a leuioribus remediis incipiet. Tunc demum præcidit membrum, quod experitur illud esse insanabile, & ita quidem est faciendum in correctione fraterna. Ad 13. dicendum, quod prælato non est obediendum contra præceptum Christi, secundum illud Act. 4. Obediendum est Deo magis quam hominibus: sed & ille prælatus qui præcipit contra mandatum Christi a peccato non excusatur. Et ideo si prælatus præcipiat quod, aliquis dicat, quod sciuerit corrigendum, vel quod sciuerit de peccatis alterius, intelligendum est præceptum eius sane, in casu in quo ipse hoc potest præcipere, secundum ordinem institutum a Christo: quod si expresse contra hunc ordinem præceperit, non est ei obediendum. In quibuscumque tamen casibus secularis, vel ecclesiasticus iudex potest iuramentum exigere, siue in via denuntiationis, siue in via inquisitionis, siue in via accusationis, in istis et casibus potest prælatus in religionibus per præceptum obediencie suos subditos obligare. Ad 14. dicendum, quod iustitia dicitur esse præclarissima uirtutum propter decorem sui ordinis, ad quam etiam pertinet ut occultanda occultet. Ad 15. dicendum, quod ille qui occulte peccat, meretur amittere famam suam: sed pro isto merito non potest ei pena recompensari, nisi ab illo qui est iudex occultorum, scilicet Deus de quo dicitur 1. ad Corin. 4. Qui illuminabit abscondita tenebrarum, & manifestabit consilia cordium. Ad 16. dicendum, quod non repetere sua est præceptum secundum quod intelligitur in preparatione animi, ut August. exponit: tenetur enim homo esse paratus sua non repetere in casu in quo hoc exigeret necessitas fidei vel charitatis: in quo etiam in casu, sua dare de nouo teneretur: sed quod ultra hunc casum homo sua non repetat, potest esse consilium debitis circumstantiis seruatis, sicut & consilium est, quod homo det sua quibus debet. Admonitio autem fraternalis non contrariatur, nec consilio nec præcepto predicto. Potest enim aliquis fratrem ammonere qui alienum accepit, ut de peccato peniteat, & sit satisfacere paratus, etiam si ipse uelit ei remittere quod debet, cum hoc uiderit expedire. Ad 17. dicendum, quod ille qui corripit delinquentem modo & ordine debito, reddit bonum pro malo: sed ille qui debitum modum & ordinem prætermittit corripiedo in publico, quæ sunt occulta, non reddit bonum, sed malum. Ad 18. dicendum, quod raro contingit quod peccata occulta publicentur: & ideo ex hoc periculum rarius accidit. Si nero frequenter publicarentur peccata occulta experimento perperderetur quod pericula ex hoc sequeretur. Ad 19. dicendum, quod ex quo peccatum est occultum, & non apparet, quare in proprio debeat publicari, & ille qui peccauit emendationem promittit, contra præceptum Dei ageret qui scilicet totum peccantem, uel ad prælatum, uel ad alium deferret. Ad 20. dicendum, quod peccata quæ in Deum committuntur non est nostri arbitrii, ea dimittere in penitentia, est tamen nostri arbitrii in eis corrigendis ordinem seruare quem Christus instituit. Ad 21. dicendum, quod intelligitur ille qui peccat corripientem audire, quando & cessat ab opere, & facit alia quæ sunt facienda pro salute, confitendo & satisfaciendo. Et tunc quantumcumque sit graue peccatum, aliquis lucratur fratrem sic audientem. Qd. dicit S. Tho. MM + A

In 3. Reg. ca. 23, to. 1. In illor. org. sed to. 1. In illor. org. sed to. 1.

Ad 22<sup>m</sup> dicendum, qd verbum quod aduersus fratrem audimus sic debet in nobis comorari, vt a nobis non procedat ad fratris infamiam: no tamen prohibetur quin procedat vltius ad fratris emendationem.

Ad 23<sup>m</sup> dicendum, qd cum Dominus dicit, Corripe inter te & ipsum solum, no intelligendum est, quod semel corripiatur, sed bis, & ter, aut etiam pluries, quamdiu probabiliter spes maneat, quod secretius corripi possit. Cum vero probabiliter praesumitur, quod sic corrigi non possit, tunc intelligitur non audire.

Ad 24<sup>m</sup> dicendum, qd testes inducuntur vel ad ostendendum, quod hoc sit peccatum de quo aliquis arguitur, vt Hieron. dicit, vel ad conuincendum de actu, si actus iteretur, vt Augu. dicit, vel ad testificandum quod frater admonens fecit quod in se fuit, vt Chrys. dicit.

Ad 25<sup>m</sup> dicendum, qd homo non indiget testibus ad emendationem sui peccati, potest tamen indigere testibus ad emendationem alterius, secundum tres modos praedictos: & ideo non est similis ratio de peccato proprio, & de peccato fratris.

Ad 26<sup>m</sup> dicendum, qd August. intelligit, quod prius dicatur praelato quam testibus, secundum quod praelatus est quaedam singularis persona, quae potest prodesse etiam magis, quam alij. Sic autem dicere praelato non est dicere ecclesiae: sed quando dicitur in publico, quasi in loco iudicii residentem.

QVAESTIO VNICA.

DE SPE.

In quatuor articulos diuisa.

- Primo enim queritur, vtrum spes sit virtus.
Secundo, Vtru spes sit in uoluntate sicut in subiecto.
Tertio, Vtrum spes sit prior charitate.
Quarto, Vtrum spes sit solum in viatoribus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum spes sit virtus.

VASTIO est de Spe. Et primo queritur, vtru spes sit virtus. Et videtur quod no. Virtus enim non se habet ad bonum & malum, sed ad bonum tantum, vnde & Augu. dicit in lib. de Lib. arbit. quod virtute nullus male vitur. Sed spes se habet ad bonum & malum, quidam enim habent bonam, quidam malam spem. ergo spes non est virtus.

¶ 2 Præ. Virtutem Deus operatur in nobis sine nobis, vt supra dictum est. Et sic patet quod nulla virtus est ex meritis, sed praecedunt merita. Sed spes est ex meritis. Est enim spes certa expectatio futurae beatitudinis ex gratia & meritis pueniens, vt Magister dicit 2.5. dist. tertij lib. sen. ergo spes non est virtus. Sed dicendum qd spes praesupponit merita non in actu, sed in habitu.

¶ 3 Sed contra, Habitus qui est principiu merendi, est charitas: sed spes non praesupponit charitatem, sed praecedunt ea. Dicitur enim Matth. 1. in glos. qd spes generat charitatem: ergo spes no praesupponit merita in habitu.

¶ 4 Præ. Virtus est dispositio perfecti secundum Philof. in 6. Phyl. vnde & in 5. Ethic. probat, qd uerecundia no est virtus, quia est imperfecta: sed spes est dispositio imperfecta: quia est distantia a bono. ergo spes no est virtus.

¶ 5 Præ. Nulla passio est virtus: quia passionibus nequaquam laudamur, nec vituperamur ut dicitur in 1. Ethic. Sed spes est vna de quatuor principalibus passionibus, et

go spes non est virtus. Sed dicendum, quod spes quae est passio no est virtus, sed aliquid ad mentem pertinens. ¶ 6 Sed contra, Omnes passionibus appetitus sensitiui habent aliquid simile in mente: sicut enim est spes & amor appetitus sensitiui & intellectiui, ita etiam & desiderium & delectatio, & alia huiusmodi: sed in aliis passionibus praeter amorem, non sumuntur nomina virtutum. ergo neque aliqua virtus debet dici spes.

¶ 7 Præ. Tria sunt genera virtutum. Sunt enim quaedam uirtutes Morales, quaedam Intellectuales, quaedam Theologicae: sed spes non est uirtus moralis: quia non reducitur ad aliquam cardinalium uirtutum, nec etiam uirtus intellectualis, quia non pertinet ad uim cognitiuam, sed appetitiuam, nec etiam est uirtus Theologica, quia Theologica uirtutis non est esse in medio, sed in extremo secundum illud Deut. 6. Diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Spes autem medium tenet inter praesumptionem & desperationem.

¶ 8 Præ. Virtus maxime Theologica est quoddam donum supernaturale diuinitus nobis infusum: sed ad sperandum beatitudinem aeternam non indigemus aliquo dono supernaturali, quia cum bonum naturaliter moueat appetitum, summum bonum quod est beatitudo maxime naturaliter appetitum mouebit. ergo spes non est uirtus.

¶ 9 Præ. Actus charitatis est perfectior, quam actus spei: sed ad actum charitatis potest natura creata absque dono gratiae, secundum illorum opinionem qui dicunt, quod homo & angelus in naturalibus creati Deum supra se, & supra omnia dilexerunt, qd uidetur esse actus charitatis. ergo multo magis potest aliquis in actu spei sine dono gratiae. ergo spes non est uirtus.

¶ 10 Præ. Virtus secundum Philof. in 1. Ethic. est omni arte certior: sed hoc no competit spei, causatur enim ex gratia & meritis quae sunt incerta, secundum illud Eccl. 9. Nemo scit utrum sit dignus odio uel amore. ergo spes non est uirtus.

¶ 11 Præ. Omnis uirtus potest esse in charitate. Spes enim importat distantiam: charitas autem unionem, secundum illud quod Diony. dicit in 4. capite de Diuinitis nominibus, qd amor est uis unitiua. ergo spes non est uirtus.

¶ 12 Præ. Omnis plenitudo gratiarum & uirtutum fuit in Christo, secundum illud Ioan. 1. Vidimus eum plenum gratiae & ueritatis: sed spes non fuit in Christo: qui enim uidet non sperat, ut habetur Roman. 8. ergo spes non est uirtus.

¶ 13 Præ. Virtus cat delectatione in actu: sed spes eorum ratio cat afflictione, secundum illud Prouer. 14. Spes quae differtur affligit animam. ergo spes non est uirtus.

¶ 14 Præ. Virtus per se habet delectationem, ut dicitur in 1. Ethic. Spes autem & memoria non sunt delectabilia secundum se, ut dicitur in 11. Metaphysic. ergo spes non est uirtus.

¶ 15 Præ. Nulla uirtus facit actum malum: sed spes facit actum malum, quia facit actum difficilem. ergo spes non est uirtus.

¶ 16 Præ. Spes est expectatio quaedam, ut dictum est, expectatio autem importat distantiam. ergo maxima spes importat maximam distantiam a bono sperato, quod est beatitudo: sed maxima uirtus non habet maximam distantiam a beatitudine, immo facit maximam propinquitatem ad ipsam. ergo spes non est uirtus.

¶ 17 Præ. Sicut est spes futurorum, ita est memoria praeteritorum: sed memoria praeteritorum no est uirtus, ergo nec spes futurorum.

SED CONTRA. Per uirtutes in beatitudinem introducitur, nam felicitas uirtutis est praemium, vt dicitur in 1. Ethic. Sed spes introducit in beatitudinem. Dicitur enim ad Heb. 6. quod habemus spem incedentem & incedere facientem ad interiora uelaminis id est ad beatitudinem caelestem, vt Glo. ibidem exponit. ergo spes est uirtus.

¶ 2 Præ. 1. ad Corinth. 13. Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria haec. Sed fides & charitas sunt uirtutes. ergo & spes.

¶ 3 Præ. Gregorius in 1. Moralium dicit, quod per tres filias Iob significantur haec tres uirtutes, fides, spes, & charitas. ergo est uirtus.

¶ 4 Præ. Praecepta legis dantur de actibus uirtutum: sed multa praeccepta dantur de actu spei. Dicitur. n. in Psal. Spera in Deo & fac bonitatem. ergo spes est uirtus.

RESPON. Dicendum, quod quia habitus cognoscuntur per actus, & actus per obiecta, ad cognoscendum an spes sit uirtus, oportet considerare de ratione actus eius. manifestum autem est, quod sperare importat motum quandam appetitiuae uirtutis tendentem in bonum, non quidem vt iam habitum, sicut gaudium & delectatio, sed tamquam assequendum, sicut etiam desiderium & cupiditas. Differt tamen spes a desiderio in duobus. Primo quidem quia desiderium est communiter cuiuscumque boni & ideo attribuitur concupiscibili. Spes autem est boni ardui, quod difficile est assequi, & ideo attribuitur irascibili. Secundo quia desiderium est aliquid boni absolute, absque consideratione possibilitatis & impossibilitatis illius. Sed spes tendit in aliquod bonum, sicut in id quod est possibile adipisci. Importat enim in sui ratione quandam securitatem adipiscendi. ergo sic in obiecto spei quatuor considerantur. Primo quidem quod sit bonum, per quod differt a timore. Secundo quod sit boni futuri, per quod differt a gaudio, vel delectatione. Tertio quod sit boni ardui, per quod differt a desiderio. Quarto quod sit boni possibilis, per quod differt a desperatione. Est autem possibile aliquid haberi ab aliquo dupliciter. Vno modo per propriam potestatem. Alio modo per auxilium alterius, nam quae per amicos sunt possibilia aliquid per se possibilia dicimus, vt patet per Philosophum in 3. Ethic. Sic igitur quandoque sperat homo aliquid adipisci per propriam potestatem: quandoque uero per auxilium alienum. Et talis spes expectationem habet, in quantum homo respicit in auxilium alterius. Et tunc necesse est quod motus spei feratur in duo obiecta. scilicet in bonum adipiscendum, & in eum cuius auxilio innititur. Summum autem bonum, quod est beatitudo aeterna, homo adipisci non potest: nisi per auxilium diuinum, secundum illud Romanorum 6. Gratia Dei uita aeterna. Et ideo spes adipiscendi uitam aeternam habet duo obiecta, scilicet ipsam uitam aeternam, quam quis sperat, & auxilium diuinum a quo sperat. Sicut etiam fides habet duo obiecta scilicet rem, quam credit, & ueritatem primam, cui correspondet. Fides autem non habet rationem uirtutis, nisi in quantum inheret testimonio ueritatis primae, vt ei credat quod ab ea manifestatur, secundum illud Genesi. 15. credidit Abraham Deo, & reputatum est ei ad iustitiam. vnde & spes habet rationem uirtutis ex hoc ipso, quod homo inheret auxilio diuinae potestatis ad consequendum uitam aeternam. Si enim aliquis inniteretur humano auxilio, vel suo, vel alterius ad consequendum perfectum bonum absque auxilio diuino, esset hoc uirtuosum, secundum illud Hieremij 17. Maledictus homo

mo qui confidit in homine, & ponit carnem brachium suum. Sic igitur sicut formale obiectum fidei est ueritas prima, per quam sicut per quoddam medium assentit his, quae creduntur, quae sunt materiale obiectum fidei: ita etiam formale obiectum spei est auxilium diuinae potestatis & pietatis, propter quod tendit motus spei in bona sperata, quae sunt materiale obiectum spei. Sicut ergo ea quae creduntur materialiter, omnia referuntur ad Deum, quamuis aliqua eorum sint creata, sicut quod credimus omnes creaturas esse a Deo, & corpus Christi esse a filio Dei assumptum in unitate personae: ita etiam omnia quae materialiter sperantur, ordinantur in vnum finale speratum, quod est fructio Dei. In ordine enim ad hanc fructioem speramus adiuuari a Deo, non solum spiritualibus: sed etiam corporalibus beneficiis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod spes secundum quod inheret diuino auxilio non potest se ad malum habere: nullus enim potest nimis de Deo sperare: sed quod aliquis male speret hoc contingit, quia non inheret Deo: sed suae uirtuti uel falsa opinionioni, puta, cum praesumit se saluandum, et in peccatis perseverans.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod cum dicitur spes esse expectatio futurae beatitudinis ex gratia & meritis proueniens, dupliciter potest intelligi, uno modo ut expectatio intelligatur ex meritis prouenire ex parte expectantis, ut scilicet expectatio talis causeatur in homine ex praecedentibus meritis, & in hoc sensu procedit obiectio, qui falsus est. Alio modo, potest intelligi expectatio esse ex meritis ex parte rei expectatae, & hic est sensus uerus. Expectamus enim, quod per gratiam Dei & bona merita beatitudinem consequamur.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod secundum hunc sensum merita non praecedunt ex necessitate specie, nec actus, nec habitus: sed praecedunt re speratam, scilicet beatitudinem: vnde potest esse, quod sperans non habeat merita, ne actus, nec habitus: sed solum in proposito.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod spes secundum quod refertur ad materiale obiectum, est dispositio imperfecta, quia quod speratur nondum habetur: sed secundum quod respicit obiectum formale, scilicet auxilium diuinum, sic est dispositio perfecta. In hoc enim consistit perfectio hominis, ut Deo inherat. Et simile est de fide, quae habet imperfectionem, eo quod nondum uidet ea quae credit, habet autem perfectionem, ex eo quod inheret testimonio primae ueritatis, & ex hoc est uirtus.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod spes est passio, secundum quod est passio motus appetitus sensitiui, cuius obiectum Deus esse non potest: & ideo talis spes uirtus non dicitur: sed illa quae est motus mentis, quae est capax Dei.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod nulla uirtus potest denominari proprie ab aliqua passione, nisi Theologica. Nam uirtutes intellectuales pertinent ad uim cognitiuam, passionibus autem animae sunt in ui appetitiuae, uirtutes autem morales constituunt medium in passionibus. unde uirtus moralis non nominatur ab aliqua passione absolute: sed a moderatione passionum, sicut temperantia fortitudo, & similia: sed motus humanae mentis qualitercumque Deum attingeret, ad uirtutem pertinet. Et ideo nomina simplicium motuum, siue passionum adaptantur uirtutibus theologicis. Et quia uirtutum theologicarum obiectum est Deus, quod est summum bonum, manifestum est, quod passionibus quarum obiectum est malum, non possunt nominari uirtutes theologicas. Similiter etiam, cum uirtus theologica pertineat ad statum uiae ante iudicium

Super illud Matth. 18. si peccauerit. tom. 9. 3. Reg. 6. 23 tom. 1. Hom. 67. in Matth. ante med. 10. 2.

2. 2. q. 17. art. 1.

Cap. 18. & 19. 10. 1.

Dist. 26.

Com. 17. & 18. 4. Ethic. 6. 5. 10. 5.

cap. 5. cit. Ca. medium tom. 1.

Cap. 11. med. 11. 2. 6. 6. 11.

Part. 1.

Ca. 8. 10. 5.

Arg. 1. h. ius 11.



tantum: passiones quarum obiectum est bonum præfens, ut delectatio & gaudium, non sunt nomina aliquarum virtutum, sed magis pertinent ad beatitudinem: unde delectatio ponitur una de duobus beatitudinis. Desiderium autem importat quidem motum in futurum, sed sine aliqua præfenti inhæsiōe uel spiritali contactu ipsius Dei: unde nec desiderium nominat, uirtutem aliquam: unde relinquitur, quod solum spes, & amor nominant Theologicas uirtutes.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod ideo uirtutes morales consistunt in medio, quia ad uirtutem moralem pertinet attingere regulam rationis circa proprium, & per se obiectum. Circa passiones, & operationes humanas: omne autem regulatum in quantum est huiusmodi, habet rationem mediæ: quod autem a regula discedit, aut superfluum, aut diminutum est. Dicitur etiam quod uirtus intellectualis consistit in hoc, quod attingat uerum quod est bonum intellectus, ueritas autem intellectus humani, regulatur & mensuratur ab essentia rei. Ex eo enim, quod res est, uel non est, opinio uera est, uel falsa. Et ideo etiam uirtus intellectualis circa proprium obiectum in medio consistit, ut scilicet hoc apprehendat homo de re quod est, non plus, nec minus: sed uirtus Theologica habet pro obiecto ipsam primam regulam non regulatam. Et ideo sufficit qualitercunque attingere regulam ad rationem uirtutis: propter quod secundum operationem ad proprium & formale obiectum uirtus Theologica in medio non consistit: sed ex parte materialis obiecti potest consistere in medio: & hoc accidit ei. Sicut fides catholica in diuinis procedit inter hæresim Sabellii confundentis personas, & hæresim Arrii substantiam separantis. Et eodem modo ex parte eius quod est materiale, obiectum spei consistit in medio, in quantum, scilicet aliquis sperat se adipisci beatitudinem sic, uel aliter. Sed ex parte formalis obiecti, quod est auxilium diuinum, non consistit in medio: nullus enim potest nimis diuino auxilio inniti.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod bonum proportionatum mouet appetitum. Non enim naturaliter appetuntur ea quæ non sunt proportionata: quod autem beatitudo æterna sit bonum proportionatum nobis, hoc est ex gratia Dei. Et ideo spes quæ tendit in hoc bonum sicut proportionatum homini ad habendum, est donum diuinitus infusum.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod diligere Deum super omnia potest intelligi dupliciter: uno modo secundum quod bonum diuinum est principium & finis totius esse naturalis, & sic amant Deum super omnia non solum rationalia, sed & bruta animalia, & inanimata, in quantum amare possunt, quia unicuique parti amabilius est bonum totius, quam proprium bonum, unde naturaliter manus se exponit ictui pro salute totius corporis. Sed iste naturalis amor Dei pervertitur ab hominibus per peccatum: unde in statu nature integræ poterat homo Deum diligere super omnia secundum modum prædictum. Alio modo, potest aliquis diligere Deum super omnia, secundum quod Deus est obiectum beatitudinis, & secundum quod sit quedam societas rationalis mentis ad Deum quadam spiritali unitate: & talis dilectio est actus charitatis in quem nulla creatura potest sine gratia.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod uirtus inclinatur in proprium actum per moderatorem, sicut Tullius dicit. Et ideo uirtus spei & aliarum uirtutum non est referenda ad cognitionem obiecti, uel principium proprium, sed ad infallibilem inclinationem in actu.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod charitas facit uisionem in affectu, ut scilicet amans reputet amicum, quasi se alterum & Deum plus se: potest tamen esse cum distantia reali rei amate, & ita charitas potest esse cum spe. Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod spes habet perfectionem quandam cum imperfectione, & ex illa parte, qua habet perfectionem, habet perfectam rationem uirtutis. Et ex hac parte plenissime fuit in Christo. Ipse enim plenissime in se habet diuino auxilio. Et ex parte eius quod est imperfectionis, desunt eis spes, sicut & fides.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod spes non affligit animam, sed magis est causa delectationis, in quantum facit res speratam, quodammodo esse presentem: secundum si uiam ad adipiscendum: unde & Apostolus dicit Rom. 11. Spe gaudentes: sed dilatio rei speratæ est, quæ quandoque affligit.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod duplex est delectatio: una, quidem, de obiecto actus. Alia uero de ipso actu: prima autem delectatio non est propria uirtuti, quia est aliqua uirtus ad quam pertinet dolere de suo obiecto si pœnitentia. Sed secunda delectatio, quæ est de actu, est propria uirtuti, quia unicuique habenti uirtutem, est delectabilis operatio, quæ est secundum proprium habitum, unde etiam pœnitens de dolore gaudet. Sic igitur spes in quantum causat delectationem de re sperata, non causat delectationem per se, sed per aliud, id est in quantum facit eam existimare ut presentem. Sed secundum quod causat delectationem de proprio actu, sic per se delectationem causat.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod facere actum difficile potest intelligi dupliciter: uno modo quod faciat difficultatē in actu. Et hoc sensu procedebat obiectio. Sic autem spes non facit actum difficilem, quia non adhibet difficultatem actui, sed magis diminit. Alio modo potest intelligi facere actum difficilem, quia propter spem homines aggrediuntur difficilia.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod distantia a termino ad quem, uel a termino a quo, inuenitur in quolibet motu: non tamen ea motu specificatur, sed potius ex termino. Et ideo non sequitur, quod si motus est distantis, quod maior motus magis sit distans: hæc enim scientia arguendi tenet solum in his, quæ sunt per se: uidemus autem quod motus naturalis quanto magis appropinquat ad terminum, tanto magis intenditur, & similiter etiam est de spe.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod memoria non importat aliquam inhæsiōem, unde possit habere rationem uirtutis, sicut habet spes: & ideo non est simile.

ARTICVLVS III.

Utrum spes sit in uoluntate sicut in subiecto.

Secundo queritur. Utrum spes sit in uoluntate sicut in subiecto. Et uidetur quod non. Obiectum enim spei est bonum arduum: sed arduum est obiectum irascibilis. ergo spes est in irascibili & non in uoluntate. ¶ 2<sup>a</sup> Præ. Charitas est perfectissima uirtutum, ergo sufficit ad perficiendam unam potentiam. Sed charitas est in uoluntate, non ergo in uoluntate est spes. ¶ 3<sup>a</sup> Præ. Ideo non possumus plura intelligere simul, quia intellectus non potest simul informari diuersis speciebus intelligibilibus, sicut nec corpus diuersis figuris, ut Algazel dicit, ergo pari ratione una potentia non potest simul informari in actu, secundum diuersos

os habitus, ut scilicet secundum utrumque actu operetur. Sed simul potest esse actus spei cum actu charitatis, ergo charitas & spes non possunt esse simul in una potentia: sed charitas est in uoluntate. spes ergo non est in uoluntate.

¶ 4<sup>a</sup> Præ. Spes est certa expectatio. Sed certitudo pertinet ad uim cognitiuam, ergo spes est in uim cognitiuam, & non in uoluntate.

SED CONTRA. Spes est ex meritis proueniens: sed merita pertinent ad uoluntatem, ergo spes est in uoluntate.

RESPON. Dicendum, quod sicut dictum est, spes est uirtus Theologica: unde eius obiectum est Deus: nulla autem uis sensitua potest se extendere ad hoc obiectum, quod est Deus, quia sensus corporalia non transcedit. Et ideo spes non potest esse in aliqua uis sensitua manifestum autem est, quod spes ad uim appetitiuam pertinet, eo quod obiectum eius est bonum, ut supra dictum est, unde oportet quod sit in uim appetitiuam rationis, quæ est uoluntas secundum Philosphum in 3. de Anima, unde spes est in uoluntate, sicut in subiecto: huiusmodi autem appetitus rationalis non dicitur per irascibilem & concupiscibilem, ut quidam posuerunt, quia obiectum uoluntatis est bonum secundum communem boni rationem, quam potest intellectus apprehendere, non autem sensus. Et ideo appetitus sensituius, cuius obiectum est bonum secundum rationem particularem, diuiditur in irascibilem & concupiscibilem, secundum diuersas rationes boni sensituius, quod uel est delectabile secundum sensum ad quod ordinatur concupiscibilis, uel est altitudinem propria habens supra impedimenta delectationis, & hoc est obiectum irascibilis: unde in appetitu superiori irascibilis & concupiscibilis non ponitur. Sic ergo subiectum spei non est irascibilis, sed uoluntas.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod spes de qua loquimur est ardui intelligibilis, quod non est obiectum alicuius specialis potentie, sed uoluntas in ipsa tendit, secundum rationem uoluntatis uolens boni.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod charitas perficit uoluntatem perfecte, quantum ad unum motum eius, qui est amare, sed indiget alia perfectione, quantum ad alium motum eius, qui est sperare.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod quando sunt multa ordinata ad unum, possunt simul intelligi. Similiter etiam motus spei simul potest esse cum motu charitatis, quia ad se inuicem ordinantur.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod certitudo spei deriuatur a certitudine fidei. In quantum enim motus appetitiue uirtutis dirigitur a uirtute cognoscitiua, participat aliquid de eius certitudine.

ARTICVLVS IIII.

Utrum spes sit prior charitate.

Tertio queritur de ordine spei ad charitatem, utrum spes sit prior charitate. Et uidetur quod non. Ambro. enim super illud Luc. 17. Si habueritis fidem sicut granum sinapis &c. dicit. Ex fide est charitas, ex charitate spes: sed fides est prior charitate, ergo charitas est prior spe. ¶ 2<sup>a</sup> Præ. August. dicit in Enchir. quod fides sine charitate non prodest: spes autem sine charitate esse non potest. Sed si spes esset prior charitate, posset esse sine charitate, & fides licet non proderet, ergo spes non est prior charitate.

¶ 3<sup>a</sup> Præ. August. dicit 12. de Ciuitate Dei, quod boni motus atque affectus ex amore, & ex sancta charitate ueniunt. Sed sperare secundum quod est actus spei, est quidam motus, & affectus laudabilis, ergo deriuatur a sancta charitate. Sic ergo charitas est prior spe.

¶ 4<sup>a</sup> Præ. Spes est cum desiderio, ut supra dictum est. Sed desiderium non est nisi boni amati, ergo spes præsupponit amorem, ergo est posterior charitate.

¶ 5<sup>a</sup> Præ. Inter affectiones animæ, prima est amor. Ex eo, n. oēs actiones & affectiones animæ deriuant, ut patet per Dionysium 4. cap. de Diuinis nominibus. Sed spes importat, quandam animæ affectionem, ergo charitas, quæ est amor, est prior spe.

¶ 6<sup>a</sup> Præ. Spes uel desiderium non est nisi proprii boni. Sed bonum aliquod fit proprium appetenti per amorem, sic enim redditur conueniens, ergo spes & desiderium præsupponit amorem.

¶ 7<sup>a</sup> Præ. Aug. dicit 14. de ciuitate Dei, quod recta uoluntas est charitas. Sed recta uoluntas præcedit spem, ergo charitas præcedit spem.

¶ 8<sup>a</sup> Præ. Equæ sunt simul, unum non est prius altero: sed fides, spes, & charitas sunt simul. Quia sicut Grego. dicit super Ezech. æqualiter ab homine habentur, ergo spes non est prior charitate.

¶ 9<sup>a</sup> Præ. Idem non est prius seipso: sed idem uidetur esse spes charitati, cum utriusque sit unum obiectum, scilicet summum bonum, ergo spes non est prior charitate.

¶ 10<sup>a</sup> Præ. Magister dicit 26. distinctione tertii sententiarum, quod spes ex meritis prouenit, quæ præcedit non solum rem speratam, sed spem quæ præcedit charitatem, ergo spes non est prior charitate.

¶ 11<sup>a</sup> Præ. Spei opponitur desperatio, charitati autem opponitur quodlibet peccatum mortale: sed prius est quod homo incidat in peccatum mortale, quam quod incidat in desperationem, ergo charitas non est prior spe.

¶ 12<sup>a</sup> Præ. Ordo habituum & actuum est secundum ordinem obiectorum: sed bonum, quod est obiectum charitatis est prius quam arduum, quod est obiectum spei, quia arduum se habet ex additione ad bonum, ergo charitas est prior spe.

¶ 13<sup>a</sup> Præ. Quicquid nobilitatis conuenit alicui incompleto in aliquo genere, conuenit etiam completo in genere illo. Sed manifestum est quod aliquis amor incompletus præcedit spem, ergo multo magis amor completus qui est charitas, spem præcedit.

SED CONTRA, est quod dicitur Matt. 1. Abraham genuit Isaac: Isaac autem genuit Iacob. glo. 1. fides genuit spem, spes charitatem: sed generans est prius genito, ergo spes est prior charitate.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Super illud Mal. 36. Spera in Deo & fac bonitatem, dicit glossa, Spes est introitus ad fidem, & initium humane salutis. Et sic uidetur quod spes sit prior fide: sed prior est fides charitate, ergo & spes.

¶ 3<sup>a</sup> Præ. Apostolus dicit 1. ad Timor. 1. Finis præcepti charitas est de corde puro & conscientia bona glo. id est spe. Et sic uidetur quod charitas procedat ex spe. Spes ergo est prior charitate.

¶ 4<sup>a</sup> Præ. Aug. dicit decimo de Trinitate, quod nullus amat, nisi id, ad quod se sperat posse peruenire, & id quod quis non sperat, aut non amat, aut tepide amat, ergo amor præsupponit spem.

¶ 5<sup>a</sup> Præ. Prius est a quo non conuertitur consequentia subsistendi: sed spes est huiusmodi. In statu enim uic quicunque habet charitatem, habet spem: sed non conuertitur, ergo spes est prior charitate.

RESPON.

Li. 2. de Inuent. ante fin. illius.

Item 1. par. q. 11. art. 3.

respond.

q. 10. 2.

Ca. 7. & 9. tom. 5.

parte. 3.

Cap. 7. 1. me dio to. 5.

Gl. inter. li. nearis ibi.

Gl. inter li. ex castrod.

Glo. inter ptj charitas est de corde puro & conscientia bona glo. lin. ibi.

Ca. 1. 2 me dio. to. 3.

**RESPON.** Dicendum, quod prius dicitur aliquid, vel secundum rationem alicuius principii, vel quia principio propinquius est. Sunt autem duo principia intrinseca rei, materia & forma. Et secundum horum differentiam, aliquid dicitur dupliciter prius: uno quidem modo est aliquid prius altero perfectione: sicut actus potentia, & perfectum imperfecto, quæ quidem prioritas respondet principio formali. Alio vero modo est aliquid prius in via generationis & temporis, & sic potentia est prior actu in eodem, & imperfectum perfectum. Simpliciter autem & vniuersaliter etiam tempore perfectum est prius, quia imperfectum non mouetur, nisi ab aliquo præexistente perfecto: hoc autem respondet materiali principio. Secundum igitur primum prioritatis modum, charitas est prior naturaliter spe: secundum autem modum secundum, spes in uno homine præcedit charitatem. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod omnes affectiones animæ, quæ sunt quidam appetitus motus, proportionantur motibus naturalibus, eo quod motus naturalis ex inclinatione naturali procedit, quæ dicitur appetitus naturalis. Et similiter motus affectionum animalium procedunt ex inclinatione animalis, quæ est appetitus animalis. In motibus autem naturalibus inuenimus, primo quidem principium ipsius motus, quod est informatio mobilis per suam formam non animalem, sicut cum generatur graue aut leue. Secundo, est motus naturalis, proueniens ex tali forma: sicut cum corpus accedit & descendit. Tertio vero, est quies in proprio loco. Et similiter in appetitu animali, primo quidem est informatio quædam ipsius appetitus per bonum: & hoc est amor qui vnit amatum amanti. Ex hoc autem secundo sequitur si bonum amatum sit distans quod appetitus tendat in illud motu desiderii vel spei: tertio autem sequitur gaudium vel delectatio, quando aliquis pertingit ad rem amatam. Sicut igitur motus & quies naturalis prouenit ex forma, ita omnis affectio animæ prouenit ex amore: oportet igitur quod secundum differentiam amoris attendatur differentia in ceteris affectionibus animæ. Est autem duplex amor: vnus quidem imperfectus, alius autem perfectus. Imperfectus quidem amor alicuius rei est, quando aliquis rem aliquam amat non vt ei bonum in se ipsa velit, sed vt bonum illius sibi velit. Et hic nominatur a quibusdam concupiscentia, sicut cum amamus vinum volentes eius dulcedine vt, vel cum amamus aliquem hominem propter nostram vtilitatem vel delectationem. Alius autem est amor perfectus, quo bonum alicuius in seipso diligitur, sicut cum amando aliquem, volo quod ipse bonum habeat, etiam si nihil inde mihi accidat. Et hic dicitur esse amor amicitie, quo aliquis secundum seipsum diligitur: vnde ista est perfecta amicitia, vt dicitur in 8. Ethic. Charitas autem est non quicquid amor Dei, sed amor perfectus quo Deus in seipso diligitur. Ad hoc autem quod aliquis bonum diuinum secundum se diligit, inducitur ex bonis a Deo pronientibus, quæ sibi quis vult, & ex malis quæ Deo inhærendo vitat quantum ad vitatorem malorum, pertinet ad hunc amorem timor, quantum vero ad consecutionem bonorum pertinet ad suam amorem spes, quæ est motus tendens in aliquid adipiscendum, sicut dictum est. vnde vtrumque horum secundum propriam rationem deuenit ex imperfecto Dei amore. Et propter hoc in via generationis & temporis sicut timor præcedit charitatem & introducit ad ipsam, vt Augustinus dicit super Canonicam Ioan-

nis, ita etiam & spes introducit ad charitatem, dicitur aliquid per hoc quod sperat se aliquid bonum a Deo consequi ad hoc deducit ut Deum propter se amet.

**AD PRIMUM** ergo dicendum, quod sicut Ambrosius ibidem subdit, rursus in se quodam sancto circuitu refunduntur, quia scilicet cum aliquis ex spe iam ad charitatem introductus fuerit, tunc etiam perfectius sperat & castius timet, sicut etiam & firmius credit. Et ideo quod dicit, quod ex charitate est spes, non loquitur quantum ad primam charitatis generationem, sed quantum ad secundam charitatis refusionem, secundum quod iam nobis indita, facit nos & perfectius sperare & credere.

**AD 2<sup>m</sup>** dicendum, quod spes quæ est ex meritis præcedentibus, non potest esse sine charitate, quæ est merendi principium. Sed spes informis, quæ est sine meritis in actu, sed ex meritis in proposito, est quidam sine charitate in actu, sed non sine charitate proposito.

**AD 3<sup>m</sup>** dicendum, quod Augustinus loquitur de bonis motibus & affectibus meritorius: huiusmodi enim ex charitate causantur.

**AD 4<sup>m</sup>** dicendum, quod ratio illa probat quod spes præsupponat aliquem amorem: non tam oportet quod præsupponat amorem charitatis, sed amorem sui ipsius, quo quis optat bonum diuinum.

Et per hoc patet solutio ad 5<sup>m</sup> & ad 6<sup>m</sup>.

**AD 7<sup>m</sup>** dicendum, quod recta voluntas dicitur charitas causaliter: quia scilicet perfecta rectitudo voluntatis non potest esse, nisi ex charitate. Sed talis perfectio voluntatis, non præcedit spem informem.

**AD 8<sup>m</sup>** dicendum, quod auctoritas Gregorii intelligitur de fide, spe, & charitate, secundum quod sunt virtutes, quod non conuenit fidei, & spei, nisi secundum quod formantur charitate. Sed secundum quod sunt informes, quandoque præcedunt charitati tempore.

**AD 9<sup>m</sup>** dicendum, quod bonum diuinum, vt secundum se dilectum, est obiectum charitatis, sed sicut a diligendo, est obiectum spei. Et propter hoc charitas a spe differt.

**AD 10<sup>m</sup>** dicendum, quod si spes sit informis, merita non præcedunt spem, sed rem speratam. Si autem spes sit formata, sic merita præcedunt etiam spem. Et hoc modo naturaliter præcedit ipsam charitas.

**AD 11<sup>m</sup>** dicendum, quod ea quæ sunt posteriora in compositione, sunt priora in resolutione. Et ideo quia in via generationis spes præcedit charitatem, in via resolutionis e converso, culpa per quam amittitur charitas præcedit desperationem per quam amittitur spes.

**AD 12<sup>m</sup>** dicendum, quod ratio illa concludit, quod amor vniuersaliter sit prius quam spes: quia bonum communiter sumptum, est obiectum amoris: non autem oportet quod charitas sit prior spe.

**AD 13<sup>m</sup>** dicendum, quod præcedere in via generationis, non pertinet ad perfectionem, quia secundum hanc viam imperfecta sunt perfectis priora.

ARTICVLVS III.

Vtrum spes sit solum in uiatoribus.

**Q**uarto queritur, vtrum spes sit solum in uiatoribus. Et videtur quod non. Sicut enim spes est re non habita, quod videtur repugnare statui beatorum, ita etiam desiderium est re non habita. Sed desiderium est in beatis secundum illud 1. Petri. In quo desiderat ageli prospicere. ergo etiam spes potest esse in beatis.

**1<sup>a</sup> Præ.** Spes cuius obiectum est bonum est aliquid perfectius timore, cuius obiectum est malum. Sed alius timor est in beatis: secundum illud Psalmi. Timor Domini sanctus permanet in seculum, ergo aliqua spes est etiam in beatis.

**2<sup>a</sup> Præ.** Sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduum, ita etiam & eius continuatio. Sed nequam beatitudinem aliqui adipiscantur, sperant beatitudinis adeptioem, ergo etiam postquam sunt beatitudinem adepti, possunt sperare beatitudinis continuationem.

**3<sup>a</sup> Præ.** Spes & desperatio sunt in eodem. Sed de desperatio potest esse de alio: unde mandatur nobis de nemine esse desperandum in via. ergo etiam spes potest esse de alio alio. Et ita sancti qui sunt in patria, possunt sperare de alijs qui sunt in via, quod ad beatitudinem perueniant. Sed dicendum quod sperare beatitudinem alterius, non pertinet ad uirtutem spei.

**4<sup>a</sup> Præ.** Sicut spes est uirtus Theologica, ita & charitas. Sed eadem uirtute charitatis homo diligit se & proximum. ergo eadem uirtute spei sperat homo uitam æternam sibi & alijs: et sic cum boni sperent uitam æternam alijs: uidetur quod in eis sit uirtus spei.

**5<sup>a</sup> Præ.** Oratio ex uirtute spei procedit, sicut illud Psalmi. Reuela Domino uiam tuam & spera in eo, & ipse faciet. Sed sancti qui sunt in patria conuenit orare, & de hoc rogamus eos dicentes. Orate pro nobis omnes sancti Dei. ergo in eis potest esse etiam spes.

**6<sup>a</sup> Præ.** Idem est principium mouendi ad terminum & quiescendi in termino. Sed spes est principium motus in beatitudinem, sicut illud Hebræi. Quia spera habemus incedentem. i. incedere faciemus usque, ad interiora uelaminis. ergo etiam spes est principium quiescendi in beatitudine: & ita oportet, quod beatis sit spes.

**7<sup>a</sup> Præ.** Præterea, Ilydo. dicit quod spes, & fide nitet iustitia. Et Augustinus dicit in Enchi. quod qui recte uiuit recte credit, & recte sperat. Sed iustitia est in patria & uita rectitudo, secundum illud Isai. Populus tuus omnes iusti. ergo etiam in patria est fides & spes.

**8<sup>a</sup> Præ.** Certitudo perpetue permutationis in beatitudine requiritur ad beatitudinem. Et quia hæc defuit angelis ante confirmationem uel lapsus, non fuerit perfecte beati, ut Augustinus dicit. Sed certitudo expectationis beatitudinis pertinet ad uirtutem spei, ergo in beatis est spes.

**9<sup>a</sup> Præ.** Quæ corrupta sunt bona, ipsa sunt mala sicut Philosophum. Si igitur spes quæ est in uiatoribus corruptatur per beatitudinem, quæ est summum bonum hominis, uidetur quod spes sit malum; quod est incoueniens, cum spes sit uirtus, ut dictum est.

**10<sup>a</sup> Præ.** Actus uirtutis uidetur esse non solum facere, uel uelle facere quod ad uirtutem pertinet, quantum facultas adest, sed et uelle facere si facultas adesset. Actus. n. iustitie est uelle reddere pecuniam debitam, et si ea quis non possit habere. Sed sancti qui sunt in patria sic sunt dispositi, quod uellent beatitudinem expectare et si ea non haberent, ergo in eis est actus spei. Sed actus procedit ab habitu. ergo in eis est uirtus spei.

**11<sup>a</sup> Præ.** Ansel. dicit in libro de Similitudinibus: quod in sanctis post resurrectionem erit tanta fortitudo, quod poterunt terram mouere: non quod ea sint moturi, uel aliquid huiusmodi, oib. optime collocatis, sed per eorum perfectionem. ergo a simili habitus spei quæ est quædam perfectio animæ poterit esse in beatis, quamuis actus spei ibi locum non habeat.

**12<sup>a</sup> Præ.** Diuina bonitas non est maior, quam diuina maiestas. Sed charitas cuius obiectum est diuina bonitas, manet in patria, ergo & spes cuius obiectum est diuina maiestas.

**13<sup>a</sup> Præ.** Destructo fundamento & pariete, destruitur rectum. Sed in edificio spiritali fides se habet vt fundamentum, spes autem quæ erit se habet per modum parietis. Si ergo a beatis abstrahatur fides, & spes, non poterit remanere charitas, quæ operit per modum tecti, quod est incoueniens, quia Charitas nunquam excidit: ut Apostolus dicit 2. ad Corinth. 13.

**14<sup>a</sup> Præ.** Quicumque expectat aliquid per quod cum habitum fuerit, eius appetitus quietatur, vt sperare illud. Sed animæ beatorum expectant gloriam corporis, quæ habita coram appetitus gerat, ut Augustinus dicit. 12. super Gen. ad lit. ergo in eis est uirtus spei.

**15<sup>a</sup> Præ.** Christus a primo instanti suæ conceptionis fuit perfectus comprehensor. Sed Christus habuit spem, ex eius, n. persona dicitur in Psal. 70. In te Domine speraui, ut glossa exponit. ergo in beatis potest esse spes.

**16<sup>a</sup> Præ.** Christus a primo instanti suæ conceptionis fuit perfectus comprehensor. Sed Christus habuit spem, ex eius, n. persona dicitur in Psal. 70. In te Domine speraui, ut glossa exponit. ergo in beatis potest esse spes.

**17<sup>a</sup> Præ.** Augustinus dicit in libro de Bono conuiali, habitus est quo aliquid agitur cum opus est, & si non agitur potest agi. Ex quo accipitur, quod ubi non potest esse actus, ibi non est habitus. Sed in patria non potest esse actus spei, qui respicit beatitudinem non habitam. ergo ibi non potest esse habitus spei.

**18<sup>a</sup> Præ.** Augustinus dicit in libro de Bono conuiali, habitus est quo aliquid agitur cum opus est, & si non agitur potest agi. Ex quo accipitur, quod ubi non potest esse actus, ibi non est habitus. Sed in patria non potest esse actus spei, qui respicit beatitudinem non habitam. ergo ibi non potest esse habitus spei.

**RESPON.** Dicendum, quod remoto eo a quo res aliqua habet speciem, consequens est, ut species rei soluantur: sicut remota forma substantiali a corporibus naturalibus, non remanent specie eadē. Sicut autem forma in rebus naturalibus dat speciem, ita & in moralibus obiectum dat speciem actui, & per consequens habitui. Et ideo sublato principali obiecto alicuius habitus, non potest remanere habitus. Spei autem obiectum si spes absolute consideratur, est bonum arduum futurum possibile, ut supra dictum est: unde si cesset aliquid esse bonum uel esse futurum, uel esse arduum, uel esse possibile, cessabit spes sicut communem rationem spei. Spei autem, sicut quod est uirtus Theologica obiectum formale, est auxilium diuinum, cui inhæretur: & quauis sub hoc formali obiecto multa materialia sperata comprehendantur, unum tamen est principale, & alia sunt secundaria uel adiuncta. Quod quidem potest accipi dupliciter. Vno modo, ex parte rei speratæ. Alio modo, ex parte hominis sperantis. Ex parte quidem rei speratæ principale obiectum spei, secundum quod est uirtus Theologica, est plena Dei fructio, quæ beatorum facit: alia uero sub spe cadunt in ordinem ad hunc finem, siue sint spiritalia, siue temporalia bona. Ex parte uero sperantis principale obiectum est, quod aliquis beatitudinem speret sibi. Secundarium uero est, quod speret ea alijs in quantum sunt quodam modo unum cum ipso, & bonum eorum desiderat & sperat sicut & suum. Manente igitur hoc obiecto principali, si quod bonum arduum, quod est beatitudo, sit futurum, & possibile haberi respectu eius qui sperat manet uirtus spei, & per hanc uirtutem spei sperat aliquis non solum futuram beatitudinem, sed et alia ad hoc ordinata: & per eadem spei uirtutem sperat aliquis beatitudinem alijs, & quicquid in beatitudine ordinant. Sed si subtrahatur principale obiectum

idem pri. ma secund. q. 62, art. 4.

9. Ethic. c. 3. parum a medio.

Trac. 9. inter princ. & med. 10. 9.

lib. 1. de se. bono c. 4. acta fin. c. 11. p. 1. p. 1. p. 1.

Top. c. 4. in line 10. no. 1.

ut. huius. qual.

Capit. 16. co. 3.

Super illud in manus domine dicitur in gloria ordinata ex August.

Cap. 21. parum a principio. 6.

Idē prima secundæ q. 67. artic. 4. Et 2. 2. q. 1. art. 2. Et 2. ser. dist. 26. q. 2. art. 4. a d. 4. Et d. 31. q. 1. art. 1. q. 2.

Artic. 1. huius questio.



Ad spei fm q est uirtus Theologica, ita. f. q. beatitudo æterna iã nō sit futura, sed habita, cessat species huius uirtutis: unde nō est in beatis spes, quæ est uirtus Theologica. Possunt autē sancti aliqua sperare inherēdo diuino auxilio, vel ad se vel ad alios pertinentia fm cōem rationē spei, nō autē fm propriā rōnē spei q est Theologica uirtus. Et huius exēplū ecōtrario in malis accipi pōt. Charitatis. n. principale obiectum est Deus: unde quamdiu aliquis diligit Deum, per eandē uirtutem charitatis diligit etiam proximum in Deo: sed si desinat diligere Deum, poterit quidem diligere proximum secundum naturam, non tamen per uirtutem charitatis, cuius species soluitur remoto principali obiecto.

Ad PRIMVM ergo dicendum, q. desideriu ibi ponitur non quidem proprie, secundū quod est rei futuri, sed secundum quod excludit fastidium, per modū quo Eccle. 22. dicitur, Qui edunt me adhuc esuriēt.

Ad 2<sup>m</sup> dicendū, q. timor est respectu mali. Sub malo autē cōprehendi potest omnis defectus: Est autē triplex hominis defectus. Vnus quidē pœne: & hūc quidem principaliter respicit timor seruilis. Alius autē est defectus culpæ. Et hunc defectum respicit timor filialis vel castus, secundū q. est in statu uirginitatis, in quo peccare possumus. neutro autē modo erit timor in patria sublata potestate culpæ & pœne, fm illud Prouer. 1. Abundantia perfuerit, malorū timore sublato. Est autē tertius defectus naturalis, fm q. quilibet creatura in infinitū distat a Deo. Qui defectus nunquā tollitur. Et hūc defectū respicit timor reuerentialis, qui erit in patria, q. reuerentiā exhibebit suo creatori ex cōsideratione maiestatis eius, in propriā desiliēs paruitatē: sed obiectū spei quod est beatitudinem esse futuram, tollitur ea superueniente. Et ideo spes non remanebit.

Ad 3<sup>m</sup> dicendū, q. cōtinuatio beatitudinis nō habet rōnē futuri: quia in quātū aliquis homo fit beatus, æternitatē participat, in qua nō est præteritū & futurū: unde in beatitudine illa dicitur uita æterna. Dato etiā q. haberet rōnē futuri, nō hēt rōnē ardui, respectu ei<sup>9</sup> qui iã beatitudinē obtinet. Ex hoc. n. ipso accepit nō solum facultatē, sed et necessitatē quandā nūquā peccādi: sed semper permanēdi. Et ideo totaliter tollit rōnē spei.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit de eo q. dicitur sub spe, non principaliter, sed secundario.

Ad 5<sup>m</sup> dicendū, q. quādiu remanet principale obiectū spei, eadē uirtute spei sperat aliquis bona sibi & aliis: sed remoto principali obiecto, potest quidē aliis sperare aliquo modo, sed non secundū uirtutem spei.

Ad 6<sup>m</sup> dicendū, q. eo mō cōuenit sanctis orare, sicut & sperare: nō quod p. uirtutē spei, q. ponit Theologica uirtus.

Ad 7<sup>m</sup> dicendū, q. si accipiatur primū principiu motus ad terminū, uerū est idē esse principiu motus ad terminū, & quietis in termino: sed si accipiatur aliq. secundariū & instrumentale, quādā sunt principia motus, quæ cessant, cum peruentum fuerit ad terminū, si cut nauis cessat, & impulsio uenti cū peruentū fuerit ad portū. Et hoc modo charitas quæ est primum mouens manet in termino beatitudinis, nō autē spes quæ est secundarium principium appropriatum motui.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de iustitia & rectitudine uitæ, secundum statum præsentis uitæ, quo mouentur ad rectitudinem.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod certitudo quæ est in beatis de perpetua stabilitate, non est per aliquid, quod expectetur futurum, sed per id quod iam acceperūt: unde non pertinet ad rationem spei.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod sicut Philosophus di-

cit in 3. Phisico. in motibus accipiuntur magis & minus loco contrariorum, ut magis & minus album. loco albi & nigri: & similiter magis & minus bonum loco boni & mali. Sic igitur beatitudo superueniens euacuat spem, non sicut bonum malum, sed minus bonum: sicut iuuentus pueritiam.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, q. obiectum alicuius uirtutis potest deesse dupliciter. Vno modo, cum possibilitate habendi. Et sic etiam obiecto nō habito potest esse actus uirtutis, & uirtus super hac conditione, si facultas ad esset. Alio modo, cum impossibilitate habendi. Et sic nec habitus nec actus manet. Frustra. n. remaneret. Et hoc modo tollitur obiectū spei in patria: quia nūquā de cetero erit possibile beatitudinem esse futuram.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, q. fortitudo illa quæ erit in sanctis, nō erit consequens ex principio præexistenti, id est ex perfecta inhætionē ad omnipotentem Deum; nō autē erit ordinata ut ad finem, sed magis finem consequens, ut dictum est. Et ideo non est similis ratio de spe, quæ non datur nisi propter motum in finem.

Ad 13<sup>m</sup> dicendū, q. maiestas Dei non est minor q. eius bonitas: Sed charitas alio modo te hēt ad bonitatē q. spes ad maiestatem: quia charitas de sui ratione importat vnionem. Et ideo perficitur in patria. Spes autem importat distantiam, quæ repugnat statui patriæ.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, q. fides & spes habent rationē fundamenti, vel parietis ex parte eius quod est perfectio in eis. f. ex eo quod fides inheret primæ ueritati: spes autem summæ maiestati: non autem ex hoc est imperfectio in utraque, in quantum. f. fides est nō apparentium, & spes non habitorum. Et ideo in statu perfectæ beatitudinis, q. charitas quæ nihil de sui ratione imperfectio importat perficitur, fidei succeder perfectus fundamentū. f. uisio aperta, & spei perfectior paties. f. cōprehensio plena, secundum illud 1. Cor. 9. Sic currite ut comprehendatis.

Ad 15<sup>m</sup> dicendū, q. gloria corporis deriuatur in sanctis a gloria aiæ. Et ideo habentibus gloriā animæ quæ est potior, gloria corporis non habet rationem ardui.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, q. Christus sperauit fm cōem rationē spei: nō autem habuit spē quæ est uirtus Theologica, quia beatitudo nō erat ei futura, sed præsens.

QVÆSTIO V.

De uirtutibus cardinalibus.

In quatuor articulos diuisa.

¶ Primo enim queritur, Vtrum prudentia, iustitia, fortitudo & temperantia sint uirtutes cardinales.

¶ Secundo, Vtrum uirtutes sint connexæ, ut qui habet vnā habeat omnes.

¶ Tertio, Vtrum oēs uirtutes in homine sint æquales.

¶ Quarto, Vtrum uirtutes Cardinales maneant in patria.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum, Prudentia, Fortitudo, & Temperantia sint uirtutes cardinales.



QVÆSTIO est de uirtutibus cardinalibus. Et primo queritur, utrum istæ sint quatuor uirtutes cardinales. f. prudentia, iustitia, fortitudo, & temperantia. Et uidetur quod non. Ea enim quæ nō

distinguunt ad inuicē, non debent ad inuicē cōnumerari, quia distinctio est cā numeri, ut dicit Dam. Sed prædictæ uirtutes non distinguuntur ad inuicē, dicit. n. Grego. in 22. Morali. Prudentia uera non est, quæ iusta & temperans & fortis non est: nec perfecta temperantia, quæ fortis, iusta, & prudens non est: neque fortitudo integra, quæ prudens, temperans, & iusta nō est: nec uera iustitia, quæ prudens, fortis, & temperans non est. ergo non debent dici hæ quatuor uirtutes cardinales.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Virtutes uidentur dici cardinales, ex eo quod sunt aliis principaliores: unde quas quidam cardinales aliquando principales uocant, ut patet per Grego. 22. Moraliū. Sed cū finis principalior sit his quæ sunt ad finē, principaliores esse uidentur uirtutes Theologicæ, quæ habent ultimū finē p. obiecto, quam prædictæ uirtutes quæ sunt circa ea quæ sunt ad finē. ergo non debent dici prædictæ quatuor uirtutes cardinales.

¶ 3<sup>a</sup> Præ. Ea quæ sunt diuersorū generum, non debent poni in vna coordinatione: sed prudentia est in genere uirtutum intellectualiu, ut patet in 6. Ethico. Aliæ uero tres sunt uirtutes morales. ergo inconuenienter ponuntur prædictæ quatuor uirtutes cardinales.

¶ 4<sup>a</sup> Præ. Inter intellectuales uirtutes sapientia est principalior quam prudentia ut Philo. probat in 6. Ethico. quia sapientia est de diuinis, prudentia autem est de humanis. Si igitur debuit aliqua uirtus intellectualis poni inter uirtutes cardinales, potius debuit poni sapientia quam prudentia.

¶ 5<sup>a</sup> Præ. Ad uirtutes cardinales aliæ debent reduci. Sed Philo. in 2. Ethic. conuincit quædam alias uirtutes fortitudini & temperantia, scilicet liberalitatem, & magnanimitatem, & huiusmodi, quæ sic non reducuntur non ergo prædictæ uirtutes sunt cardinales.

¶ 6<sup>a</sup> Præ. Illud, quod non est uirtus non debet poni inter uirtutes cardinales: sed temperantia non uidetur esse uirtus: non. n. habetur aliis uirtutibus habitis, ut patet in Paulo qui habebat omnes alias uirtutes, & tamen temperantiam non habebat: inerat. n. adhuc in membris eius concupiscentia, secundum illud Rom. 7. Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ. Temperatus autem differit in hoc a continentē, quod temperatus non habet concupiscentias prauas, continens autem habet, sed non sequitur eas, ut patet per Philo. in 7. Ethic. ergo inconuenienter enumerant prædictæ quatuor cardinales uirtutes.

¶ 7<sup>a</sup> Præ. Sicut per uirtutem homo ordinatur ad seipsum, ita & ad proximum. Sed duæ uirtutes ponuntur, quibus homo ordinatur ad seipsum. f. fortitudo & temperantia. ergo etiam duæ uirtutes debent poni quibus aliquis ordinatur ad proximum, & nō solum iustitia.

¶ 8<sup>a</sup> Præ. August. dicit in lib. de Moribus Eccle. quod uirtus est ordo amoris. Sed amor gratiæ comprehenditur sub duobus præceptis. f. dilectionis Dei & proximi. ergo non debent esse nisi duæ uirtutes cardinales.

¶ 9<sup>a</sup> Præ. Diuersitas materiæ quæ est secundum extensionem, facit solum diuersitatem secundum numerū: diuersitas autem materiæ, quæ est secundum diuersas acceptiones formæ facit differentiam secundum genus: propter quod corruptibile & incorruptibile differunt genere, ut dicitur 10. Metaphy. sed prædictæ uirtutes differunt secundum diuersitatem materiæ habentis rationem diuersam recipiendi formam: nam modus rationis circa materiam temperantia ponitur secundum restraintionem passionum, circa materiam autem fortitudinis secundum quandam conatum ad

quod passio retrahit. ergo prædictæ uirtutes differunt genere. non ergo debent coniungi in vna ordinatione uirtutum cardinalium.

¶ 10<sup>a</sup> Præ. Ratio uirtutis moralis sumitur secundum quod attingit rationem, ut patet per Philosophū in 2. Ethic. Qui definit uirtutem per hoc, quod est secundum rationem rectam: sed ratio recta est regula regulata a prima regula, quæ est Deus, a qua etiam uirtutem regulandi habet. ergo uirtutes morales præcipue habent rationem uirtutis ex eo, quod attingunt primam regulam scilicet Deū. Sed uirtutes Theologicæ quæ sunt circa Deum, non dicuntur cardinales: ergo neque uirtutes morales debent dici cardinales.

¶ 11<sup>a</sup> Præ. Principalis pars animæ est ratio: sed temperantia & fortitudo non sunt in ratione, sed sunt irrationabilium partium, ut Philo. dicit in 3. Ethic. ergo non debent poni uirtutes cardinales.

¶ 12<sup>a</sup> Præ. Laudabilius est dare de suo, quam reddere vel non auferre alienum. Sed primum pertinet ad liberalitatem, secundum ad iustitiam. ergo liberalitas magis debet poni uirtus cardinalis, quam iustitia.

¶ 13<sup>a</sup> Præ. Illud maxime uidetur esse uirtus cardinalis, quod est firmamentum aliorum. Sed huiusmodi est humilitas. Dicit enim Grego. q. qui ceteras uirtutes sine humilitate cōgregat, quasi pulueres i uētū portat. ergo humilitas debuit poni inter uirtutes cardinales.

¶ 14<sup>a</sup> Præ. Uirtus est perfectio quædam, ut patet per Philo. in 6. Phisico. Sed sicut dicitur Iaco. 1. Patientia perfectum opus habet. ergo patientia tanquam perfectior debuit poni inter uirtutes cardinales.

¶ 15<sup>a</sup> Præ. Philo. dicit in 4. Ethic. quod magnanimitas operatur magnum in uirtutibus, & est uelut ornamentum aliis uirtutibus. Sed hoc maxime uidetur pertinere ad principalitatem uirtutis. ergo magnanimitas uidetur esse uirtus cardinalis. Inconuenienter igitur annumerantur prædictæ quatuor uirtutes cardinales.

SED CONTRA, est quod Ambrosius dicit super illud Luca. Beati pauperas spiritu. Scimus uirtutes esse quatuor cardinales: temperantiam, iustitiam, prudentiam, fortitudinem.

RESPON. Dicendum, quod cardinalis a cardine dicitur, in quo ostium uertitur, secundum illud Prouer. 26. Sicut ostium uertitur in cardine suo, ita piger in lectulo suo: unde uirtutes cardinales dicuntur in quibus fundatur uita humana, per quā in ostiū introitur: uita autē humana quæ est homini proportionata, in hoc homine inuenitur. Primo quidem natura sensitiua, in qua conuenit cum brutis: ratio practica quæ est homini propria secundum suum gradum, & intellectus speculatiuus qui non perfecte in homine inuenitur, sicut inuenitur in Angelis, sed secundum quandam participationem animæ. Ideo uita contemplatiua non est proprie humana, sed super humana: uita autem uoluptuosa quæ inheret sensibilibus bonis nō est humana, sed bestialis: uita ergo proprie humana est uita actiua, quæ consistit in exercitio uirtutum moralium. Et ideo proprie uirtutes cardinales dicuntur in quibus quodammodo uertitur & fundatur uita moralis, sicut in quibusdam principiis talis uitæ: propter quod, & huiusmodi uirtutes principales dicuntur. Cōsiderandum est autem, quod de ratione actus uirtuosus quatuor existunt. Quorum vnū est, ut substantia ipsius actus sit in se modificata, & ex hoc actus dicitur bonus, quasi circa debitam materiam existens, uel debitis circumstantiis uelutis. Secundū autē est, ut actus sit debito modo se habens ad subiectum, ex quo firmiter subiecto inheret. Tertium autē est, ut actus sit debito modo

Lib. 2. ca. 3. a medio & ca. 1. a medio.

Cap. 1.

Cap. 5. & 5. 25.

Cap. 6. to. 5.

Cap. 7. to. 5.

Cap. 9. circa finem. to. 5.

Cap. 14. to. 3.

Ca. 6. to. 5.

Cap. 10. in principi. to. 5.

Homelia 7. in euang. in fine illi.

Li. 7. Phisico. ca. 17. & 18. tom. 2.

Ca. 2. apud med. to. 5.

Li. 5. super Lucā illud de sermone Iesu & beatitudinibus a med. to. 5. Idem. x. 2. q. 61. art. 1. Et 1. ser. di. 31. q. 2. artic. 1.

Ca. 19. to. 1.

modo proportionatus ad aliquid extrinsecum, sicut ad finem. Et hæc quidem tria sunt ex parte eius, quod per rationem dirigitur. Quartum autem ex parte ipsius rationis dirigentis. scilicet cognitio. Et hæc quatuor Philosophus tangit in 2. Ethic. ubi dicit quod non sufficit ad virtutem quod aliqua sint iuste vel temperate comparata, quod pertinet ad modificationem actus. Sed alia tria requiruntur ex parte operantis. Primum quidem ut sit sciens, quod pertinet ad cognitionem dirigentem. Deinde quod sit eligens, & reeligens propter hoc, id est propter debitum finem, quod pertinet ad rectitudinem actus in ordine ad aliquid extrinsecum. Tertium est si firme & immobiliter adhæreat & opereatur. Hæc igitur quatuor, scilicet cognitio dirigens, rectitudo, firmitas, & moderatio, & si in omnibus virtuosus actibus requirantur, singula tamē horum principalitatem quandam habent in specialibus quibusdam materiis & actibus. Ex parte cognitionis prædicta tria requiruntur. Quorum primum est consilium, secundum est iudicium de consiliatis, sicut etiam in ratione speculativa inuenitur inuentio, vel inquisitio, & iudicium. Sed quia intellectus practicus præcipit fugere, vel prosequi quod non facit speculativus intellectus, ut dicitur in 3. de anima. ideo tertio ad rationem practicam pertinet præmeditari de agendis, & hoc est præcipuum ad quod alia duo ordinantur. Circa primum autem perficitur homo per virtutem eubulæ, quæ est bene consiliativa. Circa secundum autem, perficitur homo per finesim, & gnomem, quibus homo fit bene iudicativus, ut dicitur in 6. Ethic. Sed per prudentiam fit ratio bene præceptiva, ut ibidem dicitur. Unde manifestum est, quod ad prudentiam pertinet id, quod est præcipuum in cognitione dirigente. Et ideo ex hac parte ponitur prudentia virtus cardinalis. Similiter etiam rectitudo actus per comparisonem ad aliquid extrinsecum, habet quidem rationem boni & laudabilis etiam in his, quæ pertinent ad unum secundum seipsum, sed maxime laudatur in his quæ sunt ad alterum: quando, scilicet homo actum suum rectificat non solum in his quæ ad ipsum pertinent, sed et in his in quibus cum aliis communicat. Dicit enim Philosophus in 5. Ethic. quod multi in propriis quidem virtute uti possunt, in his autem quæ sunt ad alterum non possunt. Et ideo iustitia ex hac parte ponitur virtus principalis per quam homo debito modo coaptatur, & adequatur aliis cum quibus communicare habet: unde & vulgariter dicuntur iusta illa, quæ sunt debito modo coaptata. Moderatio autem, siue refrenatio ibi præcipue laudem habet & rationem boni, ubi præcipue passio impellit, quam ratio refrænare debet, ut ad medium virtutis perveniat. Impellit autem passio maxime ad prosequendas delectationes maximas, quæ sunt delectationes tactus. Et ideo ex hac parte ponitur cardinalis virtus temperantia, quæ reprimat concupiscentias delectabili secundum tactum. Firmitas autem præcipue laudem habet & rationem boni in illis, in quibus passio maxime movet ad fugam. Et hoc præcipue est in maximis periculis, quæ sunt pericula mortis. Et ideo ex hac parte fortitudo ponitur virtus cardinalis, per quam homo circa mortis pericula intrepide se habet: hæc autem quatuor virtutes prudentia quidem est in ratione, iustitia autem est in voluntate. Fortitudo autem in facili, temperantia autem in concupiscibili, quæ solè potentia possunt esse principia actus humani. In voluntate unde patet ratio virtutis cardinalis, in ex parte modorum virtutis, quæ sunt quasi rationes formales, in

etiam, ex parte materia, tum etiam, ex parte subiecti. Ad primum ergo dicendum, quod de prædictis quatuor virtutibus cardinalibus aliqui dupliciter loquuntur. Quidam, n. vident prædictas quatuor, non nominibus ad significandum generales modos virtutis, puta omnem cognitionem dirigentem, vocantes prudentiam, omnem rectitudinem ad æquans actus humanos, vocantes iustitiam, omnem moderationem refrænante appetitum hominis a temporalibus bonis, vocantes temperantiam, omnem firmitatem animi stabilitentem hominem in bono contra insultum quorundam que malorum, fortitudinem appellantes. Et ita videtur in his nominibus Aug. in lib. de moribus Ecclesiæ. Et sic hoc potest intelligi prædictum verbum Greg. quia una hanc conditionem ad veram virtutis rationem non sufficit, nisi omnes prædictæ conditiones concurrant. Secundum hoc ergo prædicta quatuor dicuntur quatuor virtutes, non propter diversas species habituum, quæ attenduntur secundum diversas obiecta, sed secundum diversas rationes formales. Alii vero sicut Arist. in lib. Ethic. loquuntur de prædictis quatuor virtutibus secundum quod sunt speciales virtutes determinatæ ad proprias materias. Et secundum hoc potest verificari dictum Greg. per modum, n. cuiusdam redundantiæ, prædictæ virtutes sunt circa illas materias, in quibus potissime commendantur prædictæ generales quatuor virtutis conditiones: unde secundum hoc fortitudo temperans est & temperantia fortis, quia qui potest refrænare appetitum suum ne consequatur concupiscentias delectationum quod pertinet ad temperantiam multo magis poterit refrænare motum audaciam in periculis. Et similiter qui potest stare firmus contra pericula mortis, multo magis potest stare firmus contra illecebras voluptatum. Et secundum hoc id, quod est principaliter temperantia, transit ad fortitudinem, & econversum, & eadem ratio est in aliis. Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod in fine appetitus hominis quiescit: & ideo virtutum Theologicarum, quæ sunt circa finem ultimum principalitas non comparatur cardini qui movetur, sed magis fundamento & radici, quæ sunt stantia & quiescentia, secundum illud ad Ephes. 3. In charitate radicate & fundati. Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod secundum Philosophum in 6. Ethic. prudentia est recta ratio agibilia. Agibilia autem dicuntur moralia opera, ut ex his quibus dicitur apparet. Et ideo prudentia convenit cum moralibus virtutibus, quantum ad sui materiam. Et propter hoc connumeratur eis, licet quantum ad suam essentiam, vel subiectum, sit intellectualis. Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod sapientia ex hoc ipso quod non est circa humana, sed circa divina, non connumeratur virtutibus moralibus in materia: unde non connumeratur virtutibus moralibus, ut simul cum eis dicatur cardinalis virtus, quia ipsa ratio cardinis repugnat contemplationi, quia non est sicut ostium, quo intratur ad aliquid aliud, sed magis actio moralis est ostium, per quod ad contemplationem sapientia intratur. Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod si prædictæ quatuor virtutes accipiuntur secundum quod significantur generales conditiones virtutis, secundum hoc omnes virtutes speciales de quibus Philosophus tractat in lib. Ethic. reducuntur ad has quatuor virtutes, sicut species ad genus. Si vero accipiuntur secundum quod sunt speciales virtutes circa quasdam materias principales, sic alie reducuntur ad eas, sicut secundum ad principale, ut entropelia que moderatur delectationem ludicam potest reduci ad temperantiam, que moderatur delectationes tactus unde & Tullius in secundo Rhetoricæ ponit alias virtutes esse partes harum quatuor. Quod potest intelligi.

intelligi dupliciter, uno modo quod sint partes subiectivæ secundum primum modum sumendi has virtutes: alio modo quod sint partes potentiales. si sumantur secundo modo virtutes prædictæ, sic sensus est pars potentialis: quia non nominat totam virtutem, sed aliquid eius. Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod non est de ratione temperantia, quod omnes pravae concupiscentias excludat: sed quod temperatus non patiarur aliquas tales concupiscentias vehementes & fortes, sicut patitur illi qui non studuerunt concupiscentias refrænare. Paulus igitur patiebat concupiscentias in ordinatas propter fomitem corruptionis: non tamen fortes neque vehementes, quia studebat eas reprimere castigatio corpe sui & i servitute redigendo: unde vere temperatus erat. Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod iustitia per quam ordinamur ad aliter, non est circa passiones proprias, sed circa operationes, quibus concipiamus cum aliis, sicut sunt emptio & venditio, & alia huiusmodi. Temperantia autem & fortitudo sunt circa proprias passiones. Et ideo sicut in homine est una vis appetitiva sine passione, i. voluntas: duæ autem cum passione, i. concupiscibilis & irascibilis: ita est una virtus cardinalis ordinata ad proximum: duæ autem ordinatae hominem ad seipsum. Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod charitas dicitur esse omnis virtus non essentialiter sed causaliter, quia scilicet charitas est mater omni virtutum. Semper autem effectus magis multiplicatur quam causa: & ideo oportet aliarum virtutum esse maiorem multipliciter, quam charitatis. Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod diversa receptio potest esse: vel ex parte materie que receptiva est forme, & talis diversitas facit diversitatem generis: vel ex parte forme, quod diversitas de receptibilis est in materia. Et talis diversitas facit diversitatem speciei: & ita est in proposito. Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod virtutes morales attingunt rationem sicut regulam: Deum autem sicut regulam primam. Res autem specificantur secundum propria & proxima principia, non secundum principia prima. Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod principalis pars hominis, est pars rationalis. Sed rationale est duplex, scilicet per essentiam & per participationem. Et sicut ipsa ratio est principalior, quam vires participant ratione: ita etiam prudentia est principalior, quam alie virtutes. Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod virtutes cardinales dicuntur principales omnibus aliis, non quia sunt omnibus aliis perfectiores: sed quia in eis principaliter versatur humana vita, & super eas alie virtutes fundantur. Manifestum est autem quod humana vita magis versatur circa iustitiam, quam circa liberalitatem. videtur autem iustitia ad omnes liberalitatem autem ad paucos, ipsa autem liberalitas supra iustitiam fundatur: non enim esset liberalis donatio nisi aliquis daret de suo: per iustitiam autem distinguuntur propria ab alienis. Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod humilitas firmat omnes virtutes in deo, remouendo quod bonis virtutum operibus insidians, ut peccat: sed in virtutibus cardinalibus firmat alie virtutes directe. Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod patientia includitur in fortitudine, nam fortis habet id quod est patientis, ut si non conturbetur ex imminetibus malis: & est addit amplius, ut si in maiori imminetia exiliat secundum quod oportet. Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod ex hoc ipso quod magnanimitas est ornatus aliarum virtutum, manifestatur quod alie virtutes præsupponitur, in quibus fundatur. Et ex hoc apparet, quod alie sunt magis principales quam ipsa.

ARTICVLVS II.

Prædictæ virtutes sunt connexæ, ut qui habet unam habeat omnes. Secundo quaeritur, utrum virtutes sint connexæ, ut qui habet unam habeat omnes. Et videtur quod non. Dicitur.

Acit Beda super Lucam, quod sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam extollantur de virtutibus quas habent. ergo quaedam habent & quaedam non habent. non ergo virtutes sunt connexæ. ¶ 2<sup>a</sup> Præ. Hæc post penitentiam est in statu charitatis: de his autem patitur difficultate operandi propter consuetudinem præcedentem, ut dicit Aug. contra Iulianum. Et sic huiusmodi difficultas videtur provenire ex habitu contrario virtuti, per maiorem consuetudinem acquisitam, cum quo non potest simul esse virtus ei contraria. ergo aliquis potest habere unam virtutem, scilicet charitatem, & carebit aliis. ¶ 3<sup>a</sup> Præ. In omnibus baptizatis charitas inuenitur: sed quidam baptizati non habent prudentiam, ut patet maxime in morionibus & phreneticis, qui non possunt esse prudentes secundum Philosophum, & est in quibusdam adultis simplicibus, qui non bene videtur esse prudentes: cum non sint bene consiliativi, quod est opus prudentie. non ergo qui habet unam virtutem, scilicet charitatem habet omnes alias. ¶ 4<sup>a</sup> Præ. Secundum Philosophum in 6. Ethic. prudentia est recta ratio agibilia, sicut ars est recta ratio factibilia. Sed hoc potest habere rectam rationem circa unum genus factibile, puta circa fabrilium, & non habebit rectam rationem circa alia artificialia. ergo potest habere prudentiam circa unum genus agibile, puta circa iusta, & non habebit circa aliud genus, puta circa fortia, & ita poterit habere unam virtutem absque alia. ¶ 5<sup>a</sup> Præ. Philosophus dicit in 4. Ethic. quod non omnis liberalitas est magnifica, & tamen utrumque est virtus, scilicet liberalitas & magnificentia, & similiter dicit, quod aliqui sunt moderati non tamen magnanimi. non ergo quicumque habet unam virtutem habet omnes. ¶ 6<sup>a</sup> Præ. Apostolus dicit 1. ad Corinth. 12. Divisiones gratiarum sunt, & postea subdit. Alii datur per spiritum sermo sapientie: alij sermo scientie (quod sunt intellectuales virtutes) alij fides (quod est virtus Theologica) ergo aliquis habet unam virtutem & non habet aliam. ¶ 7<sup>a</sup> Præ. Virginitas est quaedam virtus, ut Cyprianus dicit. Sed multi habent alias virtutes, qui non habent virginitatem. ergo non quicumque habet unam virtutem habet omnes. ¶ 8<sup>a</sup> Præ. Philosophus dicit in 6. Ethic. quod Anaxagoras quidem, & Thaletes sapientes quidem dicimus, non autem prudentes: sed sapientia & prudentia sunt quaedam virtutes intellectuales. ergo aliquis potest habere unam virtutem sine aliis. ¶ 9<sup>a</sup> Præ. Philosophus in eodem libro dicit, quod quidam habent inclinationem ad unam virtutem, & non ad aliam. potest ergo contingere, quod aliqui exercentur in actibus unius virtutis, & non in actibus alterius: sed ex exercitio actuum acquiruntur quaedam virtutes, ut patet per Philosophum in 2. Ethicorum. ergo saltem virtutes acquiruntur non sunt connexæ. ¶ 10<sup>a</sup> Præ. Virtus & si secundum aptitudinem sit annexa, tamen si esse perfectum non est annexa, ut dicitur in 2. Ethic. manifestum est quod non est a fortuna, quia quod sunt a fortuna sunt præ electionem. Relinquitur ergo quod virtus requiratur in nobis vel a proposito vel a Deo: sed a proposito (ut ut) potest acquiri una virtus sine alia, quia unus potest habere intentionem ad acquirendum unam virtutem, et non aliam. Similiter est & a Deo, quia aliquis potest petere a Deo unam virtutem & non aliam. ergo omnibus modis una virtus potest esse sine alia. ¶ 11<sup>a</sup> Præ. Finis in moralibus comparatur ad actum virtutis in moralibus, sicut in demonstrativis principia ad conclusiones: sed homo potest habere unam conclusionem sine alia. ergo potest habere unam virtutem sine alia. ¶ 12<sup>a</sup> Præ. Aug. dicit in quadam epistola de sententia Iacobi, quod non est divina sententia, qua dicitur, qui habet unam virtutem, habet omnes, & quod homo potest habere unam virtutem sine alia, puta misericordiam & non continentiam, sicut & in membris corporis Quod dicitur S. Tho. NN unum

4. Ethic. c. 3. tom. 5.

Phi. Co. 4. tom. 2.

Philo. c. 10. & 11. to. 5.

Ca. 1. inter med. & fin.

c. 1. d. 10. v. 1.

c. 1. d. 10. v. 1.

In lib. 4. c. 7. d. 1. v. 1.

In lib. 4. c. 7. d. 1. v. 1.

Ca. 10.

ubi supra

Lib. 4. d. 1. v. 1.

4. ante d. 1. v. 1.

Ca. 5. to. 3.

Cap. 2. non procl. a. p. tom. 5.

Ca. 7. a me dio tom. 5.

Ca. 13. to. 5.

Ca. 1. & 2. tom. 5.

Cap. 1. clarus ab 6. ad 13. to. 5.



num potest esse illuminatum, siue decorum, aut sanum sine alio, ergo uirtutes non sunt connexae.

¶ 13 Præter. Ea quæ sunt connexa, aut hoc est ratione principij, aut ratione subiecti, aut ratione obiecti: sed non ratione principij quod est Deus, quia secundum hoc omnia bona quæ sunt a Deo, essent cõnexa: nec et ratione subiecti, quod est anima, quia secundum hoc omnes non essent connexæ: nec iterum ratione obiecti, quia per obiecta distinguuntur: non est autem idẽ principij distinctionis & connexionis. ergo &c.

¶ 14 Præter. Intellectuales uirtutes non habent connexionem cum moralibus, sicut patet maxime de intellectu principiorum qui potest haberi sine moralibus uirtutibus: sed prudentia est uirtus intellectualis, quæ ponitur vna cardinalium, ergo nõ habet connexionem cum aliis cardinalibus, quæ sunt uirtutes morales.

¶ 15 Præter. In patria non erit fides & spes: sed tantum erit ibi charitas. ergo etiam in statu perfectissimo uirtutes non erunt connexæ.

¶ 16 Præter. In angelis in quibus non sunt uirtutes sensitivæ, & similiter animæ separatae, habent charitatem & iustitiam, quæ est perpetua & immortalis: non autem habent temperantiam & fortitudinem, quia hæc uirtutes sunt irrationabilium partium, ut dicitur in 3. Ethico. ergo uirtutes non sunt connexæ.

¶ 17 Præter. Sicut sunt uirtutes quedam animæ, sunt etiã quidam uirtutes corporales: sed in uirtutibus corporalibus non est cõnexio, quia aliquis habet uisum, qui nõ habet auditum, ergo neq; etiam in uirtutibus animæ.

¶ 18 Præter. Dicit Greg. super Ezechiel, q; nemo repete sit sumamus: & in Psal. 83. dñ, quod ibunt de uirtute in uirtutem. non ergo simul acquirunt homo uirtutes, sed successiue: & ita uirtutes nõ sunt connexæ.

SED CONTRA est, quod Ambr. dicit super Luc. Connexæ sunt & concathenatae, ut qui vnã habuerit omnes habere uideatur.

¶ 2 Præter. Greg. dicit 22. Moral. q; si vna uirtus sine alia habeatur, aut uirtus nõ est, aut perfecta non est. Sed perfectio est de ratione uirtutis: uirtus .n. est perfectio quãdã, ut dicitur in 7. Physic. Ergo uirtutes sunt connexæ.

¶ 3 Præter. Super illud Ezech. duæ pennæ singulorum iungebantur, glossa dicit, quod uirtutes sunt coniunctæ, ut qui vna caruerit alia careat.

RESPON. Dicendum, q; de uirtutibus dupliciter possumus loqui, uno modo de uirtutibus perfectis: alio modo de uirtutibus imperfectis. Et perfectæ quidem uirtutes cõnexæ sibi sunt: imperfectæ autem uirtutes non sunt ex necessitate connexæ. Ad cuius euidentiã sciendum est, quod cum uirtus sit quæ hominẽ bonũ facit, & opus eius bonum reddit, illa est uirtus perfecta, quæ perfecte opus hominis bonũ reddit & ipsum bonũ facit: illa autem est imperfecta, quæ hominẽ & opus eius reddit bonum, non simpliciter, sed quantum ad aliquid. Bonũ autem simpliciter in actibus humanis inuenitur, per hoc quod pertingitur ad regulam humanorũ actuum, quæ quidem est una quasi homogenea & propria homini scilicet ratio recta: alia autem est sicut prima mensura transcendens quod est Deus. Ad rationem autem rectã attingit homo per prudentiã, quæ est recta ratio agibilium, ut Philof. dicit in 6. Ethico. Ad Deum autem attingit homo per charitatẽ, secundum illud. 1. Ioã. 4. Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo. Sic igitur est triplex gradus uirtutũ. Sunt .n. quædam uirtutes omnino imperfectæ, quæ sine prudentia existunt, nõ attingentes rationẽ rectã, sicut sunt inclinationes quas aliqui habent ad aliqua uirtutũ opera, et ab

ipsa natiuitate secundum illud Iob 31. Ad infantia creuit mecum miseratio & de utero egressa est mecum, hmoi aut inclinationes non simul in sunt omnibus, sed quidam habent inclinationẽ ad vnũ, quidã ad aliud: hæc autem inclinationes non habent rationẽ uirtutis: quia uirtute nullus male utitur secundum Aug. hmoi autem inclinationibus potest aliquis male uti, & nocere, si sine discretionẽ utatur, sicut equus, si uisu careret tanto fortius impingeret, quãto fortius curreret. unde Grego. dicit in 2. Moral. q; ceteræ uirtutes, nisi ea quæ appetunt prudẽter agant, uirtutes esse nequaquã possunt.

¶ 1. ubi inclinationes, quæ sunt sine prudentia non habent perfectẽ rationẽ uirtutis. Secundo autem gradus uirtutum est illarũ, quæ attingunt rationẽ rectã: non tñ attingunt ad ipsum Deum per charitatẽ, hæc quidẽ aliquantulum sunt perfectæ per comparationem ad bonũ humanum, non tñ sunt simpliciter perfectæ: quia non attingunt ad primam regulã quæ est ultimus finis ut Aug. dicit contra Iulianũ. unde & deficiunt a uera ratione uirtutis: sicut & morales inclinationes absq; prudentia deficiunt a uera ratione uirtutis. Tertio gradus est uirtutum simpliciter perfectarum quæ sunt simul cũ charitate. hæc .n. uirtutes faciunt actũ hominis simpliciter bonum, quasi attingentẽ usque ad ultimum finẽ. Est autem considerandum ulterius, q; sicut uirtutes morales esse non possunt absque prudentiã, ratione iã dicta: ita nec prudentia potest esse sine uirtutibus moralibus, est .n. prudentia recta ratio agibilium. Ad ipsam autem rectam rationẽ in quolibet genere requiritur, quod aliquis habeat estimationẽ & iudicium de principijs ex quibus ratio illa procedit: sicut in geometricalibus non potest aliquis habere estimationẽ rectã, nisi habeat rectam rationem circa principia geometricalia, principia autem agibilium sunt fines: ex his .n. sumitur ratio agendorum. De fine autem habet aliquis rectã estimationem per habitum uirtutis moralis, quia ut Philof. dicit in 3. Ethic. qualis uirtus quicquid est, talis & finis est ei: sicut uirtuoso uidetur appetibile, ut finis bonũ quod est secundum uirtutem, & uirtuoso illud quod pertinet ad illud uitium. Et est simile de gustu infecto & sano. unde necesse est q; quicumque habet prudentiã, habeat et uirtutes morales. Similiter et quicumque habet charitatem oportet q; habeat omnes alias uirtutes. Charitas .n. est in homine ex infusione diuina, secundum illud Roma. 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis. Deus autem ad quæcumque dat inclinationem, dat et formas aliquas, quæ sunt principia operationum & motuũ, ad quæ res inclinatur a Deo: sicut igni dar leuitatem per quam prompte & facilliter sursum tendit: unde ut dicitur Sapient. 8. Disponit omnia suauiter. oportet igitur quod simpliciter cum charitate infundantur habituales formæ, expedite producentes actus ad quos charitas inclinatur. Inclinatur autem charitas ad omnes actus uirtutum: quia cum sit circa finem ultimum importat omnes actus uirtutum. Quilibet enim ars, uel uirtus, ad quam pertinet finis imperat his quæ sunt circa finem, sicut militaris equestri, & equestri frænorum factrici, ut dicitur in 1. Ethico. unde secundum decentiam diuinę sapientię & bonitatis ad charitatem, simul habitus omnium uirtutum infunduntur. Et ideo dicitur primã ad Corinth. 13. Charitas patiens est, benigna est, &c. Sic ergo si accipiamus uirtutes simpliciter perfectas, connectuntur propter charitatem, quia nulla uirtus talis sine charitate haberi potest, & charitate habita oēs habentur. Si

Lib. 1. h. tract. 1. tom. 1.

Lib. 1. h. tract. 1. tom. 1.

In libro paulo 2.

capitulum 1.

Philof. 1. & 2. 104.

Si accipiamus uirtutes perfectas in secundo gradu re- spectu boni humani, sic connectuntur per prudentiã: quia sine prudentia nulla uirtus moralis esse potest, nec prudentia haberi potest si cui deficiat moralis uirtus. Si tñ accipiamus quatuor cardinales uirtutes, scilicet quod importat quædam generales conditiones uirtutum, scilicet hoc habent cõnexionem, ex hoc quod non sufficit ad aliquem actum uirtutis quod ad sit vna harum conditionũ, nisi omnes adsint. Et scilicet hoc uidetur assignare causas connexionis Grego. 21. Moralium.

AD PRIMVM ergo dicendum, q; pp inclinationẽ quæ est ex natura vel ex aliquo dono gratiæ, quã habet aliquis, magis ad opus vnus uirtutis quã alterius contingit, quia aliquis promptior est ad actum vnus uirtutis, quã alterius: & scilicet hoc dicuntur sancti aliquas uirtutes habere, ad quarum actus magis sunt prompti, & aliquas non habere ad quas sunt minus prompti.

AD 2m dicendum, quod cum habitus scilicet se facit prompte & delectabiliter operari, potest tñ hoc impediri per aliquid superueniens: sicut habens habitum scientiæ, interdum impeditur ad eius usum per somnolentiã vel ebrietatẽ vel aliquid huiusmodi. Sic ergo iste qui pernitet consequitur cũ gratia gratũ facientem, charitatem, & oēs alios habitus uirtutum: sed pp dispositiones ex actibus priorum peccatorũ tenentur patitur difficultatem in executione uirtutũ, quas habitualiter recipit. Quod quidẽ nõ contingit in uirtutibus acquisitis per exercitium actuum, per quos simul & cõtrarię dispositiones tolluntur, & habitus uirtutum generantur.

AD 3m dicendum, q; ille qui baptizatur simul cũ charitate recipit & prudentiã, & omnes alias uirtutes: sed de necessitate prudentiæ non est, ut homo sit benefiliatius in omnibus, puta in mercationibus, & rebus bellicis, & huiusmodi, sed in his quæ sunt necessaria ad salutẽ, quod non deest omnibus in gratia existentibus, quantumcumque sint simplices, scilicet illud 1. Ioã. 3. Vnctio docet vos de omnibus: nisi forte in aliquibus baptizatis ipediatur actus prudentiæ propter corporale defectum, vel ætatis sicut in pueris, vel prauę dispositionis, sicut in morionibus & phræneticis.

AD 4m dicendum, q; artificialia diuersorum generũ habent principia omnino disparata. Et ideo nihil prohibet habere artem circanũ genus eorum, & non circanũ aliud: sed principia moralium sunt ordinata adinuicem, ita q; per defectum vnus sequeretur etiã defectus in aliis: puta si quis deficeret ab hoc principio quod est concupiscentias non esse sequendas, quod pertinet ad concupiscentiã, sequeretur interdum q; sequendo concupiscentiã faceret iniuriã, & sic violare iustitiã: sicut et in vna & eadẽ arte uel scientiã, puta in geometria error vni principij, inducit errorem in totã scientiã. Et inde est, q; nõ potest esse aliquis sufficienter prudens circa materiã vnus uirtutis, nisi sit prudens circa oēs.

AD 5m dicendum, q; potest dici, q; contingit esse aliquẽ liberalem, sed non magnificum quantum ad actus, quia aliquis parum habet, potest in usu eius quod habet exercere actũ liberalitatis, non autem magnificentię: quãuis aliquis habeat habitũ per quẽ et magnificentiã actum exerceret, si materia adesset. Et similiter dicendum est de moderantia & magnanimitate. Ista rursus tenenda est omnino in uirtutibus infusis. In uirtutibus et acquisitis per actũ potest dici, q; ille qui acquisiuit habitum liberalitatis in usu paruę substantiæ, nondum acquisito habitu magnificentiæ, sed habito liberalitatis actu, est in proxima dispositione ut acquirat habitũ magnificentię per modicũ actũ. Quia igitur in pro-

pinquo est ut habeatur, idem uidetur ac si haberetur: quia quod parum deest quasi nihil deesse uidetur, ut dicitur in 2. Physicor.

AD 6m dicendum, q; sapientiã & scientiã non accipiuntur in illis uerbis Apostoli, neque scilicet quod sunt uirtutes intellectuales, quæ tamen connexionẽ non habent, ut infra dicitur, neq; scilicet quod sunt dona Spiritus sancti, quæ connexionẽ habent scilicet charitatem, sed scilicet quod sunt gratiæ gratis datae, prout .n. aliquis abundat scientiã & sapientiã, ut possit edificare alios ad fidem & Dei cognitionẽ, & cõtradicentes arguere. unde & Apostolus non dicit, Alii datur sapientiã, alii scientiã: sed alii datur sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ. unde Aug. dicit in 13. de Trin. q; hmoi scientiã nõ pollent fideles plurimi, quãuis ipsa fide polleat. Fides etiã nõ accipitur ibi pro fide informi, ut quidam dicunt, quia donum fidei cõmune est omnibus: sed accipitur pro quadam fidei constantia seu certitudine, quæ interdum abundat etiam in peccatoribus.

AD 7m dicendum, q; uirginitas scilicet quodam non nominat uirtutem, sed quendam perfectionis statũ uirtutis: non autem oportet, quod quicumque habet uirtutem habeat eam secundum gradum perfectũ. Et ideo sine uirginitate, castitas & alię uirtutes haberi possunt: uel si detur, q; uirginitas sit uirtus, hoc erit scilicet quod importat habitum mentis ex quo aliquis eligit uirginitatem conseruare propter Christum. Et hic quidẽ habitus esse potest etiam in his, qui carnis integritate carent, sicut & habitus magnificentię potest esse sine magnitudine diuitiarum.

AD 8m dicendum, q; uirtutes intellectuales nõ sunt connexæ adinuicẽ, & hoc pp tria. Primo quidẽ, quia quæ sunt circa rerum diuersa genera non sunt coordinata adinuicẽ, sicut & de artibus dictũ est. Secundo, quia in scientiis non conuertibiliter se habent principia & cõclusiones, ita, scilicet quod quicumque habet principia habeat cõclusiones, sicut in moralibus dictũ est. Tertio, quia uirtus intellectualis non habet respectũ ad utilitatem per quam ordinatur homo ad ultimum finem. Et ideo huiusmodi uirtutes ordinantur ad aliqua particularia bona: puta geometria ad dimetiendũ circa abstracta quædam, Physica circa mobilia, & sic de aliis. unde eadem ratione non sunt connexæ, quæ nec uirtutes imperfectæ, ut supradictum est.

AD 9m dicendum, quod quædam uirtutes sunt quæ ordinant hominem in his quæ occurrunt in uita humana, sicut temperantia, iustitia, mansuetudo, & hmoi. Et in talibus necesse est, quod hõ dum exercitatur in actu vnus uirtutis, uel simul et exerceatur in actibus aliarũ uirtutũ, & tñ acquirat oēs habitus uirtutũ simul, uel oportet quod bene se habeat in uno & male in alijs, & tunc acquirat habitum contrariũ alteri uirtuti, & per consequens corruptionem prudentiæ, sine qua nec dispositio, quam acquisiuit per actus alicuius uirtutis habet proprie rationem uirtutis, ut supradictũ est. huiusmodi autem habitibus acquisitis circa ea, quæ communiter in uita occurrunt, uirtualiter iam habentur quasi in propinqua dispositione, si qui alii habitus uirtutum sunt, quorum actus non occurrunt frequenter in conuersatione humana, sicut de magnificentiã & magnanimitate dictum est.

AD 10m dicendum, quod uirtutes acquisitæ causantur a proposito, & necesse est, quod simul causentur in homine, qui sibi proponit acquirere unam uirtutem. Et non acquirat nisi simul acquirat prudentiã cum qua omnes habentur, ut dictum est. Virtutes

Com. 56. to. mo. 5.

In solut. ad 8. argu.

14. de Tri. 1. tom. 3.

In solut. ad 4. arg.

In corp. ar.

In corp. ar.

In corp. ar.

In sol. ad 5. argu.

In corp. ar.

Cap. 10. in princ. 10. 5.

Homil. 15. in Ezechiel a medio.

Lib. 5. cap. 29. paulo a prin. lib. 1. de officiis. 1. cir. med. 22. Mor. c.

Gloss. ordi. ibi ex Hieronymo. Com. 17. & 18. to. 2.

cap. 5. to. 5.





circæ æqualitatem & inæqualitatem virtutum dicendum est, quod si loquamur de inæqualitate virtutum, quæ attenditur secundum seipsas, sic virtutes diuersarum specierum possunt esse inæquales. Cû enim virtus sit dispositio perfecti ad optimum, vt dicitur in 7. Eth. illa virtus perfectior & maior est, quæ ad maius bonum ordinatur. & secundum hoc virtutes Theologicæ, quarum obiectum est Deus, sunt alijs potiores: inter quas tamè charitas est maior, quia propinquius Deo coniungit, & ipse maior quàm fides, quia. s. spes aliquid mouet affectum in Deum: fides autem facit Deum in homine esse per modum cognitionis. Inter alias autem virtutes prudentia est maxima, quia est moderatrix aliarum: & post hanc iustitia per quam homo bene se habet nõ solum in seipso, sed ad alium: & post hanc fortitudo per quã homo propter bonum, contemnit pericula mortis: & post hæc temperantia per quã nõ pp bonũ cõtinent maximas delectationes corporaliũ: sed in eadẽ specie virtutis nõ potest huiusmodi inæqualitas iueniri, sicut inuenitur in eadem specie scientiæ: quia non est de ratione scientiæ, quod habens aliquam scientiam sciat omnes conclusiones illius scientiæ: est autem de ratione virtutis, vt habens aliquam, bene se habeat in omnibus, quæ ad virtutem illam pertinent. Secundum vero perfectionem vel quãtitatẽ virtutis, ex parte illa qua inest subiecto potest esse inæqualitas etiam in eadem specie virtutis, in quantum vnus habet virtutem melius se habet ad ea, quæ sunt illius virtutis quã alius, vel propter meliorem dispositionẽ naturalem, vel propter maius exercitium, vel propter melius iudicium rationis, vel propter gratiæ donum, quia virtus neq; dat speciẽ subiecto, neq; habet aliquid idiuisibile in sui ratione: nisi s. m. Stoicos, qui dicebant nullum habere virtutẽ, nisi eam haberet in summo, & s. m. hoc omnes sunt habentes eandem virtutem æqualiter: sed hoc non videtur esse de rone alicuius virtutis: quia talis diuersitas in modo participandi virtutem, attenditur s. m. prædicta, quæ non pertinent ad rone alicuius particularis virtutis, puta castitatis vel similitum. Sic igitur in diuersis, virtutes inæquales esse possunt, & sequuntur ad diuersas species virtutũ, & s. m. qd inest subiecto, quantum etiam ad vnã speciem virtutis: sed in uno & in eodem homine sunt quidem virtutes inæquales, s. m. quãtitatem vel perfectionem, quã virtus s. m. se habet. Secundum vero illam quãtitatẽ & perfectionẽ, quã habet virtus, s. m. qd inest subiecto, simpliciter quidem oportet omnes virtutes esse æquales, eadem ratione qua & sunt connexæ: quia æqualitas est quãdã connexio in quãtitate: unde & æqualitatis rationem aliqui assignant s. m. quod per quatuor virtutes cardinales intelliguntur quidam generales modi virtutũ: & huiusmodi est ratio Aug. in 6. de Trini. Aliter vero assignari potest s. m. dependentiam virtutum moralium a prudentia, & omnium virtutũ a charitate: vnde vbi est æqualiter charitas, oportet ocs virtutes esse æquales, s. m. formalem perfectionẽ virtutis, & eadem ratione de prudentia per comparationem ad virtutes morales. Secundum quid vero, possunt virtutes esse inæquales in vno & eodem, sicut & non connexæ s. m. inclinationẽ potentia ad actũ, quæ est ex natura vel ex quacũque alia causa. & pp hoc quidã dicunt, qd sunt inæquales s. m. actum: sed hoc non est intelligendũ nisi secundum inæqualitatem inclinationis ad actum.

AD PRIMVM ergo dicendum, qd ratio illa procedit de inæqualitate, qd est attenditur scdm ipsas virtutes,

non de in æqualitate qd est secundum inesse ipsarũ, de qua nunc loquimur. Charitas. n. vt dictũ est, s. m. se est maior omnibus alijs virtutibus: sed tamen ea crescunt etiam proportionaliter crescunt omnes aliæ virtutes in vno & eodem homine: sicut digiti manus secundum se sunt inæquales tamen proportionaliter crescunt. Et similiter dicendum est ad 2<sup>m</sup> 3<sup>m</sup> 4<sup>m</sup> 5<sup>m</sup> & 6<sup>m</sup>, & etiam ad 7<sup>m</sup> quod secundum eundem modum probabat alijs virtutibus esse fortitudinem maiorem. Similiter etiã ad 8<sup>m</sup> quod eodem modo procedit de iustitia, licet iustitia, quæ est tota virtus nõ sit illa iustitia quæ ponit virtus cardinalis. & similiter etiam dicendum ad 9<sup>m</sup>, quia in hoc omnes virtutes hominũ in sunt, quod distinguuntur secundum maiorem & minorem perfectionem speciei, & similiter etiam dicendum ad 10<sup>m</sup>, quia etiam hoc modo vitia sunt inæqualia.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, qd vnus magis laudatur de vna virtute qd de alia, pp maiore promptitudinẽ ad actum.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, qd vbi est maior habitus, oportet quod sit maior actus secundum inclinationẽ habitus: potest tamen esse in homine aliquid vel impediens vel disponens ad actum, quod per accidens se habet ad habitum, sicut habitus scientiæ impeditur, ne ad actum prodeat propter ebrietatẽ. & ideo s. m. huiusmodi impedimẽta vel auxilia ad agendũ potest qnq; esse augmentum in actu, non existente augmento circa habitum.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, qd in habitibus acquisitis maius exercitium causat maiorem habitum: tamen per accidens potest impediri habitus iã ex pluribus actibus acquisitis, vt nõ magis possit i actu pcedere, sicut dictũ est.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, qd in rebus naturalibus vbi est æqualis forma, potest esse inæqualitas actus propter aliquod impedimentum accidentale.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, qd potentia sunt inæquales secundum seipsas, in quantum s. vna potentia secundum propriam rationem est perfectior alia: & hoc etiam modo dictum est, quod virtutes sunt inæquales.

AD 16<sup>m</sup> dicendum, qd virtutes in sunt proportionaliter vt dictũ est. vñ ex hoc nõ sequitur qd inæqualiter hanc.

AD 17<sup>m</sup> dicendum, qd status patriæ opponitur fidei, ratione apertæ visionis, quam non cõsequitur aliquis per augmentum charitatis, vnde non oportet quod crescente charitate fides minuatur.

AD PRIMVM vero eorũ quæ in contrariũ obiecta sunt, & 2<sup>m</sup> 3<sup>m</sup> 4<sup>m</sup>, patet responsio ex his qd dicta sunt.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod Dam. intelligit virtutes æqualiter in omnibus esse.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod præmium essentiale respõdet radici charitatis, & id si etiam detur qd virtutes nõ sint æquales: tamẽ idẽ præmiũ debetur vni homini, propter identitatem charitatis. Septimũ concedimus.

ARTICVLVS IIII. Virtum virtutes cardinales maneant in patria.

QVARTO queritur, vtrũ virtutes cardinales maneant in patria. & videtur qd non. Dicit. n. Greg. 16. Moral. qd accidentia vitæ comparata cum corpore transeunt non ergo manent in patria.

2<sup>a</sup> Præ. Habito sine non sunt necessaria ea quæ sunt ad finem, sicut postquam peruenitur ad portũ non necessaria est nauis: sed virtutes cardinales in hoc distinguuntur a Theologicis, qd theologicæ habent vltimũ finem pro obiecto, cardinales autem sunt circa ea, quæ sunt ad finem. ergo quando peruentum fuerit ad vltimũ finẽ in patria nõ erit necessaria virtus cardinalis.

3<sup>a</sup> Præ. Sublatio sine cessat id, quod est ad finẽ: sed virtutes

virtutes cardinales ordinantur ad bonũ ciuile, qd nõ erit in patria. ergo neq; virtutes cardinales erunt in patria.

4<sup>a</sup> Præ. Id nõ dicitur manere in patria sed magis euacuari, quod non manet secundum propriã speciem, sed solum secundum cõmunem generis rationem, sicut fides dicitur euacuari quia maneat cognitio quæ est genus eius: sed virtutes cardinales nõ remanent in patria, secundum proprias species secundum quas distinguuntur. Dicit. n. Aug. 12. super Gene. ad lit. quod vna ibi & tota virtus est amare quod videris. ergo virtutes cardinales, non manent in patria: sed euacuantur.

5<sup>a</sup> Præ. Virtutes habent speciem ex obiectis: sed obiecta virtutum cardinalium non manent in patria. nam prudentia est circa dubia de quibus est consiliũ: iustitia autem est circa contractus & iudicia: fortitudo autem est circa pericula mortis: temperantia autem circa concupiscentias ciborum & venereorũ, quæ oia non erunt in patria. Sed dicendũ, qd in patria habebunt alios actus.

6<sup>a</sup> Præ. Contra, diuersitas eius quod cadit in definitione alicuius rei diuersificat speciem eius: sed actus cadit in definitione habitus. Dicit. n. Aug. in li. de Bon. coniu. quod habitus est quo quis agit cũ tẽpus affuerit. ergo si sunt diuersi actus, erunt & habitus spẽ differetes.

7<sup>a</sup> Præ. Secundum Plotinũ, vt Macr. refert, alię sunt virtutes purgati animi, & alię virtutes politice: sed virtutes purgati animi, maxime videt esse virtutes, qd sũt in patria: virtutes autem qd sunt hic, sunt virtutes politice.

8<sup>a</sup> Præ. Plus distat status beatorũ & uiatorũ, quàm status domini & serui, aut iuri & mulieris in uita præfenti: sed scdm Philo. in 1. Polit. alia est virtus dñi, & alia est virtus serui, & sicut alia iuri & alia mulieris. ergo multo magis aliæ sunt virtutes uiatorũ & beatorũ.

9<sup>a</sup> Præ. Habitus virtutum sunt necessarij ad habilitatẽ ad actum: sed huiusmodi habitatio sufficiens fiet sibi per gloriam. non ergo erunt necessarij habitus virtutum.

10<sup>a</sup> Præ. Apосто. probat 1. ad Corinth. 13. Quod charitas est excellentior alijs, quia non euacuatur: sed fides, & spes quæ euacuatur sunt nobiliores virtutibus cardinalibus, quia habent nobilior obiectum. s. Deum. ergo virtutes cardinales euacuantur.

11<sup>a</sup> Præ. Virtutes intellectuales sunt nobiliores moralibus, ut patet 1. 6. Eth. sed virtutes intellectuales nõ manent: quia scientia destruentur, ut dicitur 1. Corinth. 13. ergo nec virtutes cardinales manebunt in patria.

12<sup>a</sup> Præ. Sicut Iacobi primo dicitur patientia opus perfectum habet. sed patientia non manet in patria, nisi secundum præmium, ut dicit Aug. 14. de ciui. Dei. ergo multo minus aliæ virtutes morales.

13<sup>a</sup> Præ. Quædam virtutes cardinales scilicet temperantia & fortitudo sunt in potẽtiis animæ sensibilis, sunt n. irrationabiliũ partiu animæ ut patet per Phil. in 3. Eth. Sed partes animæ sensitiuæ neq; sunt in angelis, neq; possunt esse i aia separata. ergo hmoi virtutes nõ sunt i patria, neq; in angelis, neq; in aibus separatis.

14<sup>a</sup> Præ. Aug. dicit 13. de ciui. Dei, qd in patria uacabimus, uidebimus, amabimus, laudabimus: sed uacare est actus sapietia, uidere actus intellectus, amare actus charitatis, laudare actus laetitiae. ergo ista sola erunt in patria, non autem virtutes cardinales.

15<sup>a</sup> Præ. In patria erunt homines similes angelis, ut dicitur Matth. 22. Sed secundum sobrietatem homines non assimilantur angelis, ad quos non pertinet cibis & potibus uti. ergo sobrietas non erit in patria, & per ratione nec aliæ huiusmodi virtutes.

SED cõtra qd dicitur sap. 1. Iustitia ppetua est & immortalis. 2<sup>a</sup> Præ. Sapient. 8. dicitur de diuina sapientia, quod sobrietatem & prudẽciam docet iustitiam & uirtutem, quibus in uita nihil utilius est hominibus: sed in patria erit plenissima participatio sapientiæ. ergo huiusmodi virtutes plenius erunt in patria.

3<sup>a</sup> Præ. Virtutes sunt diuitiẽ spirituales: sed spiritualium diuitiarum maior copia est in patria quã in uita ergo hmoi uirtutes plenius in patria abundabunt.

RESPON. Dicendum, qd in patria manent uirtutes cardinales, & habebunt ibi alios actus quàm hic, ut Aug. dicit 13. de Tri. quod nunc agit iustitia in subueniendo miseris, quod prudẽcia in precauendis insidijs, quod fortitudo in perferendis molestijs, quod temperantia in coercendis delectationibus prauis, nõ ibi erit ubi nihil omnino male erit: sed iustitiẽ erit regẽti Deo subditum esse, prudentiẽ nullũ bonum Deo præponere uel equare, fortitudinis ei firmissime coherere, temperantiẽ nullo defectu noxio delectari. Ad cuius euidentiam sciendum est, qd sicut Philo. dicit in 1. de Cẽlo. Virtus importat ultimum potentie. Manifestum est autem, quod in diuersis naturis diuersum est potẽtiẽ ultimũ, quia altioris nature est maior potentia, ad plura & maiora se extendens. & ideo illud quod est uirtus uni non est uirtus alteri, puta, hominis uirtus determinatur ad ea quæ sunt præcipua in humana uita: sicut temperantia humana est, quod a ratione homo nõ discedat propter maximas delectationes: sed eas magis s. m. rationem moderetur, fortitudo autem humana est, ut propter bonum rationis firmiter stet contra maxima pericula quæ sunt pericula mortis: sed quia diuine potẽtiẽ ultimam non attenditur secundum ista, sed secundum aliquid altius pertinens ad infinitatem potẽtiẽ eius: ideo fortitudo diuina est eius immobilitas, temperantia erit conuersio mentis diuine ad seipsam, prudentia autem est ipsa mens diuina, iustitia autem Dei est ipsa lex eius perennis. Est autem considerandũ, quod diuersa ultima dupliciter accipi possunt. Vno modo, secundum quod accipiuntur in eadem serie motus. Alio modo, secundum quod accipiuntur ut omnino disparata, & adin uicem non ordinata. Si igitur accipiuntur diuersa ultima, quæ sub una serie motus ordinantur, esse diuersa ultima faciunt diuersas species motus: non autem diuersificant speciem principij motui, eo quod idem est principij motus, quod mouet a principio usq; ad finẽ. & huius exemplũ accipere possumus in edificatione, in qua uirtus terminus est forma domus completa: possunt tamen alia ultima accipi secundum complexionem singularum partium domus. unde ut Philo. dicit in 10. Ethico. Alius specie motus est fundatio domus, quæ terminatur ad fundamentum, & alia columnarum erectio, & alia completa edificatio: sed tamen ars edificatoria est una & eadem, quæ est horum trium motuũ principij. & idem est in alijs motibus. Si uero accipiuntur diuersa ultima disparata quæ non sunt in una serie motus, sed sunt omnino disparata, tunc & motus specie differunt & principia motuũ, sicut alia ars est qd est principij edificationis & constructionis nauis. Sic ergo ubi est idem ultimum specie, est & eadem uirtus s. m. speciem, & idem actus siue motus uirtutis: sicut patet qd idẽ ultimum specie est, quod attingit temperantia in me & in te. s. moderantia circa delectationes tactus. unde nec temperantia, nec actus eius specie differunt in me & in te, ubi uero ultimum quod attingit uirtus, nec est in eadem specie, nec sub eadem serie motus continetur.

ca. 17. & 18. tom. 2.

Ca. 1. to. 3.

Ca. 16. me. tom. 3.

11. pa. tom. 3.

Forinus in li. de uirtutibus. ca. 2. 3. & 7.

Ca. 1.

Ca. de edifi. cando ad si. man. 1.

Cap. 10. in. pri. Li. 2. de ci. uita s. m. 1. 1. 1. 1.

1. 2. q. 67. ar. tic. 1. Et 3. ser. dist. 33. q. 1. ar. 4. Ca. 8. & 9. tom. 3.

Tex. 116.

Cap. 4. non. procul a pr.

DIVI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI, QVAEST. DE VERITATE IN DVODECIM ARTICVLOS DIVISA.



nerur, oportet quod sit differentia fm specie non fo- lu in actu virtutis: sed etiã in ipsa virtute, sicut patet de istis virtutibus, fm quod dicitur de Deo & de ho- mine. vbi vero vltimum virtutis differt specie (si tamẽ sub eadẽ serie motus cõtinetur, vt. scilicet vno pueniatur i aliud) est quidẽ actus differens spẽ: sed virtus est eadẽ. sicut fortitudinis actus ad aliud vltimũ deriuatur ante phiũ, & ad aliud i ipso plio, & ad aliud i triũpho: vnde alius spẽ actus est accedere ad bellũ, & alius in p̃elio fortiter stare, & alius iterum de adepta victoria gaudere, & eadem fortitudo est, sicut et eiũsdẽ potẽtia actus est amare, desiderare, & gaudere. Manifestũ est igit̃ ex p̃dictis, quod cum status patrie sit altior, quã status viae, q̃ pertingat ad perfectiũ vltimũ. Si igit̃ vltimũ illud ad qd̃ ptingit virtus viae ordinatur ad vltimũ illud, ad qd̃ ptingit virtus patrie, necesse est quod sit eadẽ virtus fm specie sed actus erunt differẽtes. Si autẽ nũ accipiatur vnu in ordine ad aliud, tunc nõ erunt eadẽ virtutes nec fm actũ, nec fm habitũ. Manifestum est autẽ, q̃ virtutes ciuiles acquisite de quibus locuti sunt Philo. ordinantur tantũ ad perficiẽdũ hoies in vita ciuili, nõ fm quod ordinantur ad celestẽ gloriã consequẽdã. & iõ postquam q̃ hmoi virtutes nõ manent post hãc vitã, sicut de Tullio Aug. narrat: sed vir- tutes cardinales scdm q̃ sunt gratuita & infusa, put de eis nunc loquimur, perficiunt hominẽ in vita p̃a- senti in ordine ad celestẽ gloriã. & ideo necesse est dice- re quod sit idẽ habitus harũ virtutũ hic & ibi: sed q̃ actus sunt differentes. nã hi habent actus, qui cõpetũt tẽderentibus in finẽ vltimum: illi autem habent actus, qui competunt iam in fine vltimo quiescentibus.

In istomet ar.

14. de Trin. c. 5, & 9. to. 3.

Ad 1<sup>m</sup> dicendum, quod vltima virtutum serui & Do- mini, mulieris & uiri non ordinantur in inuicem, ut sic ex uno transeat in aliud. & ideo nõ est similis rã. Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod ipsa habitatio gloriã ad o- pera virtutum, quã fiet uel perficietur per gloriã, perti- net ad ipsos habitus virtutum. Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod fides ordinatur ad veritatem non apparentem, & spes ad arduum non habitum sic- cut a quo speciem habent. Et ideo quamuis excellen- tiores sint uirtutibus cardinalibus pp̃ altius obiectũ: tamen euacuatur propter hoc, q̃ habent speciem ab eo quod non manet. Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod etiam scientia non destruetur secundum habitum: sed habebit alium actum. Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod patientia non manebit in patria secundum actum quem habet in uia, tolerando sci- licet tribulationes: manebit tamen secundum actum conuenientẽ fini, sicut & de aliis uirtutibus dictũ est. Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod quidam dicunt, quod irasci- bilis & concupiscibilis in quibus sunt temperantia & fortitudo, sunt in parte superiori: non autem in par- te sensitua. Sed hoc est contra Philo. in 3. Ethic. vbi dicit, quod uirtutes sunt irrationabilium partũ, qui- dã autem dicunt quod uires sensituae partis manent in anima separata, uel secundum potentiam tantum, uel secundum actũ. Sed hoc nõ potest esse, quia actus potentia sensituae non est sine corpore, alioquin ani- ma sensitua brutorum, esset etiam incorruptibilis, quod est erroneum: cuius autem est actio eius est et potẽtia. vnde oportet q̃ potẽtia huiusmodi sint cõiu- ctã, & ita post mortẽ nõ remanẽt in aia separata actu, sed uirtute sicut in radice, in quantum. f. potentia ani- mae fluunt ab essentia eius. uirtutes autẽ istã sunt qui- dẽ in irascibili, quãtũ ad eorũ deriuationẽ: sed fm ori- ginẽ & inchoationẽ sunt in ratione & in uoluntate, quã principalis actus uirtutis moralis est electio, quã est actus appetitus rationalis: sed ista electio per quãdã applicationem terminatur ad passionẽ irascibilis & concupiscibilis, fm temperantiam & fortitudinem. Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod omnia illa quatuor p̃inet ad vnũquẽq; actum uirtutum cardinalium per modũ finis, in quantum in eis consistit beatitudo celestis. Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod sobrietates non assimilant nos angelis. secundũ actũ uia, quem habet circa materiam ciborum & potuum: sed secundũ actum patrie, quẽ habet circa vltimum finem, sicut & alia uirtutes.

In corp. art.

rus sunt obiectum temperantia. Non. n. temperantia intẽdit huiusmodi delectationibus inharere: sed istas delectationes compescendo tẽdere in bonũ rationis. Similiter fortitudo non intendit inharere periculis su- perando pericula: sed cõsequi bonum rationis, & idẽ est de prudentia respectu dubitationum, & de iustitia respectu necessitatũ huius uitã. & ideo quanto lãgius ab his fuerit recessum scdm profectũ spiritualis uitã, tanto erunt perfectiores actus harũ uirtutũ, quia p̃a- dita uerba magis se habẽt ad has uirtutes p̃ modũ ter- mini a quo, quã p̃ modũ termini ad quẽ qui dat spẽm. Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod non omnis differentia actũ de- monstrat diuersitatem habitũ, sicut iam dictum est. Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod uirtutes purgati animi quas Plotinus definebat possunt conuenire beatis. Nam prudentia ibi est sola diuina intueri, temperantia cu- piditates obliuisci, fortitudinis passionẽ ignorare, iu- stitiã perpetuum scdus cum Deo habere: sed uirtutes Politicae de quibus ipse loquitur ordinantur tantum ad bonum ciuile præsentis uitã, ut dictum est. Ad 8<sup>m</sup> dicendũ, quod uirtutes purgati animi quas Plotinus definebat possunt conuenire beatis. Nam prudentia ibi est sola diuina intueri, temperantia cu- piditates obliuisci, fortitudinis passionẽ ignorare, iu- stitiã perpetuum scdus cum Deo habere: sed uirtutes Politicae de quibus ipse loquitur ordinantur tantum ad bonum ciuile præsentis uitã, ut dictum est. Ad 9<sup>m</sup> dicendũ, quod uirtutes purgati animi quas Plotinus definebat possunt conuenire beatis. Nam prudentia ibi est sola diuina intueri, temperantia cu- piditates obliuisci, fortitudinis passionẽ ignorare, iu- stitiã perpetuum scdus cum Deo habere: sed uirtutes Politicae de quibus ipse loquitur ordinantur tantum ad bonum ciuile præsentis uitã, ut dictum est. Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod fides ordinatur ad ueritatem non apparentem, & spes ad arduum non habitum sic- cut a quo speciem habent. Et ideo quamuis excellen- tiores sint uirtutibus cardinalibus pp̃ altius obiectũ: tamen euacuatur propter hoc, q̃ habent speciem ab eo quod non manet. Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod etiam scientia non destruetur secundum habitum: sed habebit alium actum. Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod patientia non manebit in patria secundum actum quem habet in uia, tolerando sci- licet tribulationes: manebit tamen secundum actum conuenientẽ fini, sicut & de aliis uirtutibus dictũ est. Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod quidam dicunt, quod irasci- bilis & concupiscibilis in quibus sunt temperantia & fortitudo, sunt in parte superiori: non autem in par- te sensitua. Sed hoc est contra Philo. in 3. Ethic. vbi dicit, quod uirtutes sunt irrationabilium partũ, qui- dã autem dicunt quod uires sensituae partis manent in anima separata, uel secundum potentiam tantum, uel secundum actũ. Sed hoc nõ potest esse, quia actus potentia sensituae non est sine corpore, alioquin ani- ma sensitua brutorum, esset etiam incorruptibilis, quod est erroneum: cuius autem est actio eius est et potẽtia. vnde oportet q̃ potẽtia huiusmodi sint cõiu- ctã, & ita post mortẽ nõ remanẽt in aia separata actu, sed uirtute sicut in radice, in quantum. f. potentia ani- mae fluunt ab essentia eius. uirtutes autẽ istã sunt qui- dẽ in irascibili, quãtũ ad eorũ deriuationẽ: sed fm ori- ginẽ & inchoationẽ sunt in ratione & in uoluntate, quã principalis actus uirtutis moralis est electio, quã est actus appetitus rationalis: sed ista electio per quãdã applicationem terminatur ad passionẽ irascibilis & concupiscibilis, fm temperantiam & fortitudinem. Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod omnia illa quatuor p̃inet ad vnũquẽq; actum uirtutum cardinalium per modũ finis, in quantum in eis consistit beatitudo celestis. Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod sobrietates non assimilant nos angelis. secundũ actũ uia, quem habet circa materiam ciborum & potuum: sed secundũ actum patrie, quẽ habet circa vltimum finem, sicut & alia uirtutes.

In corp.

In corp.

In corp.

Cap. 101.

prin.

D. III

De lib. de

omne quod

est bonum

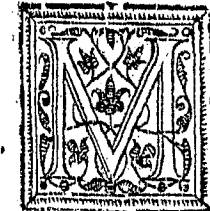
scilicet me

lib. & lib.

- ¶ Primo enim queritur, quid sit veritas. ¶ Secundo, Vtrum veritas principalius inueniatur in intellectu quam in rebus. ¶ Tertio, Vtrum veritas sit tantum in intellectu, com- ponente & diuidente. ¶ Quarto, Vtrum sit vna tantum veritas, qua omnia sint vera. ¶ Quinto, Vtrum aliqua alia veritas, præter primam, sit æterna. ¶ Sexto, Vtrum veritas creata sit immutabilis. ¶ Septimo, Vtrum veritas in diuinis dicatur essentia- liter vel personaliter. ¶ Octauo, Vtrum omnis veritas sit a veritate prima. ¶ Nono, Vtrum veritas sit in sensu. ¶ Decimo, Vtrum aliqua res sit falsa. ¶ Vndecimo, Vtrum falsitas sit in sensu. ¶ Duodecimo, Vtrum falsitas sit in intellectu.

ARTICVLVS PRIMVS.

Quid sit veritas.



OVETUR questio de Veritate. Et primo querit, quid sit veritas. Videtur autẽ quod verum sit omnino idẽ quod ens. August. in lib. Solilo. dicit, quod verũ est id quod est: sed id qd̃ est, nihil est nisi ens. ergo ve- rũ idẽ significat omnino quod ens. Sed dicebatur quod verum & ens sunt idem secundũ supposita, sed differunt secundum rationem. ¶ 2 Contra, Ratio cuiuslibet rei est id, quod significa- tur per suã definitionẽ: sed id, quod est assignatur ab Augustino ut definitio veri, quibusdam aliis definitio- nibus reprobatis. cum ergo secundum id, qd̃ est cõue- niant verum & ens, videtur quod sint idem ratione. ¶ 3 Præt. Quæcumque differunt ratione ita se habent quod vnum eorum potest intelligi sine alio, vnde Boe- tius in lib. de Hebdoma. dicit quod potest intelligi Deus esse, si separaretur paulisper per intellectum boni- tas eius, ens autem nullo modo potest intelligi, si sepa- retur verum quia per hoc intelligitur, quod verũ est: ergo verum & ens non differunt ratione. ¶ 4 Præt. Si verum, non est idem quod ens, oportet q̃ sit entis dispositio: sed non potest esse dispositio eius, non enim est dispositio totaliter corrumpens, alias se- queretur, est verum. ergo est non ens, sicut sequitur est homo mortuus. ergo non est homo similiter non est dispositio diminuens, alias non sequeretur, est ve- rum. ergo est, sicut non sequitur, est albus; secundũ

dentẽ. ergo est albus, similiter non est contrahens, vel specificans ens, quia sic non conuerteretur eum ente. ergo verum & ens omnino sunt idem. ¶ 5 Præt. Illa quorum dispositio est eadem, sunt eadẽ: sed veri & entis est eadem dispositio. ergo sunt eadẽ: dicitur enim in 2. Metaphysic. dispositio rei ineffe est sicut sua dispositio in veritate. ergo verum & ens sunt omnino idem. ¶ 6 Præt. Quæcumque non sunt idem, aliquo modo differunt: sed verũ & ens nullo modo differunt, quia nõ differunt per essentia, cũ ens per essentia suã sit verũ, nec et differunt per alias differẽtias: quia oporteret quod i ali- quo genere conuenirent. ergo sunt omnino idem. ¶ 7 Præt. Si non sunt omnino idem, oportet quod ve- rum aliquid super ens addat: sed nihil addit verũ su- per ens, cum sit etiam in plus, quam ens, qd̃ patet per Philo. 4. Metaph. dicentẽ: verũ definientes dicimus esse quod est, aut non esse quod non est, & sic verum includit ens & non ens: ergo verum non addit super ens, & sic videtur omnino esse idem quod ens.

Arist. 2. Me- tha. tex. 4. com. 3.

Cõ. 27. 1.

SED CONTRA, Nugatio est inutilis repetitio: si ergo verum esset idem quod ens, esset nugatio eũ di- citur ens verum quod falsum est. ergo non sunt idem. ¶ 2 Præt. Ens & bonum conuertuntur: sed uerum nõ conuertitur cum bono, aliquid enim est verum, quod nõ est bonum, sicut istum fornicari. ergo nec verũ cum ente conuertitur. ¶ 3 Præt. Boetius dicit in lib. de Hebdoma. In omni- bus creaturis diuersum e esse, & quod est: sed verũ se- quitur esse rerum. ergo verum diuersum est a quod est in creaturis: sed quod est, idem est quod ens, ergo ve- rum in creaturis est diuersum ab ente. ¶ 4 Præt. Quæcumque se habet, vt prius & posterius, oportet esse diuersa: sed verũ & ens sunt huiusmodi, quia vt dicitur in lib. de Causis, prima rerum creatarũ est esse, & Commentator super eundem librũ, omnia alia dicuntur per informationẽ de ente, & sic sunt en- te posteriora, ergo verum & ens sunt diuersa. ¶ 5 Præt. Ea quæ dicuntur communiter de causa & causatis, magis sunt vnum in causa, quam in causatis, & præcipue in Deo, quam in creaturis: sed in Deo ista quatuor, ens, vnum, verum, & bonũ sic appropriatur, quod ens ad essentiam pertineat, vnum ad personam patris, verum ad personam filii, bonum ad personam Spiritus sancti, personæ autem diuinæ non solum ra- tione, sed re distinguuntur, vnde ad inuicem nõ præ- dicantur. ergo multo fortius in creaturis debent am- plius quam ratione differre. RESPON. Dicendum, quod sicut in demonstra- bilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia Qd̃. dis. S. Tho. OO per

In libro an- omne quod bonum sit. per totum.

Propo. 4. in 3. to. inter op a Arist.



Dist. 19. q. 5. art. 1. Lib. 2. in Mecha.

Co. 10. 3.

Lib. 2. in Mecha.

Tex. 37.

In prin. 10 mo 5.

per se intellectui nota, ita inuestigando quid est vni-  
 quodque, alias utrobique in infinitum iterum, & sic pe-  
 rirer omnino scientia & cognitio rerum. Illud autem  
 quod primo intellectus concipit quasi notissimum &  
 in quo omnes conceptiones resoluit est ens, vt Auic.  
 dicit in principio Metaphysicæ, suæ vñ oportet qd om-  
 nes alia conceptiones intellectus accipiantur ex addi-  
 tione ad ens, sed enti non potest addi aliquid quasi ex  
 tranea natura per modum quo differentia additur ge-  
 neri, vel accidens sub eodem, quia quilibet natura essen-  
 tialiter est ens, vnde etiam probat Philof. in 3. Meta-  
 physic. quod ens nō potest esse genus, sed secundū hoc  
 aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum expri-  
 munt ipsius modū, qui nomine ipsius entis nō expri-  
 mitur. Quod dupliciter contingit: vno modo vt mo-  
 dus expressus sit aliquis specialis modus entis, sunt  
 enim diuersi gradus entitatis, secundū quos accipiun-  
 tur diuersi modi essendi, & iuxta hos modos accipiun-  
 tur diuersa rector genera, substantia enim non addit  
 supra ens aliquam differentiam, quæ significet aliquā  
 naturam superadditam enti, sed nomine substantiæ ex-  
 primitur quidam specialis modus essendi, scilicet per  
 se ens, & ita est in aliis generibus. Alio modo ita, quod  
 modus expressus sit modus generaliter consequens om-  
 ne ens, & hic modus dupliciter accipi potest: vno mo-  
 do secundū qd consequitur omne ens in se, alio modo  
 secundum qd consequitur vni quodque ens in ordine  
 ad aliud: si primo modo, hoc dicitur quia exprimit in  
 ente aliquid affirmatiue vel negatiue, non autem inue-  
 nitur aliquid affirmatiue dictum absolute, qd possit ac-  
 cipi in omni ente, nisi essentia eius secundū quam esse  
 dicitur, & sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc  
 differt ab ente secundū Auic. in principio Metaphysic.  
 quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei ex-  
 primit quidditatem sine essentia entis. Negatio au-  
 tem, quæ est consequens omne ens absolute est indiui-  
 sio, & hanc exprimit hoc nomen vnum, nihil enim est  
 aliud vnum quàm ens indiuisum. Si autē modus en-  
 tis accipitur secundū modo, scilicet secundum ordi-  
 nem vnus ad alterum, hoc potest esse dupliciter: vno  
 modo secundum diuisionem vnus ab altero, & hoc  
 exprimit hoc nomen aliquid, dicitur enim aliquid qua  
 si aliud quid, vnde sicut ens dicitur vnum, in quatuor  
 est indiuisum in se, ita dicitur aliquid in quatuor est ab  
 aliis diuisum. Alio modo secundum conuenientiam  
 vnus ad aliud, & hoc quidem non potest esse, ni-  
 si accipiat aliquid quod natum sit conuenire cum  
 omni ente: hoc autem est anima, quæ quodammodo est  
 omnia, sicut dicitur in 3. de Anima, in anima autē est  
 vis cognitiua & appetitiua, conuenientiam ergo entis  
 ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, vnde in  
 principio Ethic. dicitur, Bonum est quod omnia appe-  
 tunt, conuenientiam vero entis ad intellectum expri-  
 mit hoc nomen verum, omnis autem cognitio perficitur  
 per assimilationem cognoscētis ad re cognitā, ita  
 quod assimilatio dicta est causa cognitionis, sicut  
 visus per hoc quod disponitur per speciem coloris co-  
 gnoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad in-  
 tellectum est vt ens intellectui correspondet, quæ qui-  
 dem correspondentia, adæquatio rei & intellectus di-  
 citur, & in hoc formaliter rō veri perficitur, hoc est,  
 ergo, quod addit verum supra ens, scilicet conformi-  
 tatem huius adæquationem rei & intellectus, ad quam  
 conformitatem, vt dictū est, sequitur cognitio rei, sic  
 ergo entitas rei præcedit rationē veritatis: sed cog-  
 nitio est quidam veritatis effectus, secundum hoc ergo

tripliciter veritas & verum definitur inuenitur. Vno  
 modo secundū id, quod præcedit rationem veritatis,  
 & in quo verum fundatur, & sic Augustinus dicit in  
 Soli. verum est id, quod est & Auic. in 1. Metaphysic.  
 veritas cuiuslibet rei est proprietas sui esse quod stabi-  
 litum est rei: & quidam sic, verum est indiuisio esse &  
 eius quod est. Et alio modo definitur secundū id, qd  
 formaliter rationē veri perficit, & sic dicit Isaac quod  
 veritas est adæquatio rei & intellectus, & Ansel. in li-  
 de Veritate, veritas est rectitudo sola mente percepti-  
 bilis, rectitudo enim ista secundū adæquationē quā-  
 dam dicitur secundum qd Philof. in 4. Metaphysic. di-  
 cit quod definiens verum dicimus esse quod est aut  
 non esse quod non est. Et tertio modo definitur verū,  
 secundū effectum consequentem, & sic definit Hila-  
 rius, quod, verum est manifestatiū & declaratiū  
 esse, & August. in lib. de Vera religio, Veritas est qua  
 ostenditur id quod est, & in eodem, veritas est secun-  
 dum quam de inferioribus iudicamus.  
 Ad 1. primum ergo dicitur, qd definitio illa Au-  
 gustini datur de vero secundū id, quod habet funda-  
 mentum in re, & non secundum id quo veri ratio im-  
 pletur in adæquatione rei ad intellectum, vel dicitur  
 quod cum dicitur, verum est id, quod est, nō accipitur  
 ibi secundum quod significat actum essendi, sed secun-  
 dum quod est nomen intellectus cōpositū, scilicet pro-  
 ut significat affirmationem propositionis, vt sit sensus,  
 verum est id quod est, id est cum dicitur esse de aliquo  
 quod est, vt sic in idem redeat definitio Augustini cō  
 definitione Philosophi supra inducta.  
 Ad 2. patet ex iam dictis.  
 Ad 3. dicitur, qd aliquid intelligi sine altero po-  
 test accipi dupliciter: vno modo ita qd aliquid intelli-  
 gatur, altero non intellecto, & sic ea quæ ratione diffe-  
 runt, ita se habent quod vnum sine altero intelligi po-  
 test: alio modo potest accipi aliquid intelligi sine altero  
 quod intelligitur eo non existente, & sic ens nō po-  
 test intelligi sine vero, quia ens non potest intelligi si-  
 ne hoc quod correspondet vel adæquetur intellectui.  
 Sed tamen nō oportet quod quicūque intelligit ratio-  
 nem entis, intelligat rationē veri, sicut nec quicūque  
 intelligit ens intelligit intellectum agentem, & tamen  
 sine intellectu agente homo nihil potest intelligere.  
 Ad 4. dicitur, qd verum est dispositio entis non  
 quasi addens aliquam naturam, nec quasi exprimens  
 aliquem specialem modum entis, sed aliquid quod ge-  
 neraliter inuenitur in ente, qd tamē nomine entis nō  
 exprimitur, vnde non oportet quod sit dispositio vel  
 corrumpens vel diminuens, vel in partem contrahēs.  
 Ad 5. dicitur, qd dispositio non accipitur ibi se-  
 cundum quod est in genere qualitatis, sed secundum  
 quod importat quandam ordinem: cum enim illa quæ  
 sunt causa aliorum essendi sunt maxime entia, & illa  
 quæ sunt causa veritatis aliorum sunt maxime vera,  
 concludit Philosophus quod idē est ordo alicuius rei  
 in esse & veritate, ita scilicet qd vbi inuenitur quod est  
 maxime ens, inuenitur quod est maxime verum, nec  
 est hoc ideo quia ens, & verum ratione sunt idem, sed  
 quia ex hoc quod aliquid habet de entitate em hoc  
 natum est æquari intellectui, & sic ratio veri sequi-  
 tur rationem entis.  
 Ad 6. dicitur, qd verū & ens differunt ratione per  
 hoc quod aliquid est in ratione veri, quod nō est in ra-  
 tione entis, nō autē ita quod aliquid sit in ratione en-  
 tis, quod nō sit in ratione veri, nec per essentia differunt  
 nec differunt oppositis inueniuntur distinguuntur.

Lib. 1. Soli. ca. 1. in 1. Metaphysic. 8. cap. 6. Anselm. de Veritate 12. Co. 10. 3.

Cap. 16. in prin. 10. & cap. 11.

In corp. circa 10.

Tex. 2. in 1. Metaphysic. 8. cap. 6.

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

Ad 7. dicitur, quod verum nō est in plus quàm  
 ens, ens enim aliquo modo acceptum dicitur de non  
 ente, secundum qd non ens est apprehensum ab intelle-  
 ctu, vnde in 4. Metaphysic. dicit Philof. quod negatio,  
 vel privatio entis vno modo dicitur ens: vnde etiam  
 Auic. dicit in principio suæ Metaphysicæ quod nō po-  
 test formari enuntiatio nisi de ente, quia oportet illud  
 de quo propositio formatur esse apprehensum sub intel-  
 lectu, ex quo patet quod omne verū ē aliquo mō ens.  
 Ad 8. dicitur, qd vno modo dicitur ens ve-  
 rum dicendum, qd ideo nō est negatio cū dicitur ens ve-  
 rum: quia aliquid exprimitur nomine veri, quod non ex-  
 primitur nomine entis, non propter quod re differat.  
 Ad 9. dicitur, qd quāuis istum fornicari sit ma-  
 lum: tamen secundum hoc qd habet aliquid de entita-  
 te natum est conformari intellectui, & secundum hoc  
 consequitur ibi ratio veri, & ita patet quod non exce-  
 dit nec exceditur ab ente.  
 Ad 10. dicitur, qd cum dicitur diuersum esse, &  
 quod est, distinguitur actus essendi, ab eo cui actus ille  
 cōuenit, ratio autē entis ab actu essendi sumitur, nō ab  
 eo cui cōuenit actus essendi, & ideo ratio nō sequitur.  
 Ad 11. dicitur, quod secundum hoc verum est  
 posterius ente, quod ratio veri differt ab entis ratio-  
 ne modo prædicto.  
 Ad 12. dicitur, qd ratio illa deficit in tribus, primo  
 quod quāuis tres illæ personæ diuisæ se distinguunt:  
 appropriata tamen personæ non differunt re, sed  
 ratione. Secundo quia & si personæ realiter ab inuicē  
 distinguantur, non tamen realiter ab esse distinguun-  
 tur, vnde nec verum quod appropriatur personæ filii  
 ab esse, quod se tenet ex parte essentia. Tertio quia &  
 si ens verum unum & bonum magis vniuntur in Deo;  
 quā in rebus creatis: non tamen oportet quod ex  
 quo in Deo ratione distinguuntur, qd in rebus creatis  
 distinguantur etiam realiter, hoc enim contingit de il-  
 lis quæ non habent ex ratione sua quod sint vni secū-  
 dum rem, sicut sapientia & potentia, quæ cum in Deo  
 sint vnum, in creaturis realiter distinguuntur: sed ens,  
 verum, vnum & bonum secundum suā rationem ha-  
 bent quod sint vnum. vnde ubicumque inueniantur  
 realiter vni sunt, quāuis perfectior sit unitas illius  
 rei secundum quam vniuntur in Deo, quā illius rei  
 secundum quam vniuntur in creaturis.

ARTICVLVS II.

Utrum veritas principaliter in intellectu, quā in rebus reperitur.

Secundo queritur, utrum veritas principaliter in-  
 ueniatur in intellectu quā in rebus. Et videtur qd  
 nō. Verū enim vt dictū est cōuertitur cū ente: sed ens  
 principaliter inuenitur extra animam, ergo & verū.  
 1. Præter. Res non sunt in anima per suam essentiam,  
 sed per suam speciem, vt dicitur in 3. de Anima, si er-  
 go veritas principaliter in anima inueniatur veritas  
 non erit essentia rei, sed similitudo vel species eius, &  
 verum erit species entis existentis extra animam: sed  
 species rei existens in anima, nō predicatur de re, quæ  
 est extra animam, sicut nec conuertitur cum ea, ergo  
 nec verum conuertitur cum ente, quod falsum est.  
 2. Præter. Omne quod est in aliquo consequitur illud,  
 in quo est: ergo veritas principaliter est in anima iudi-  
 cium de veritate est secundum estimationem animæ,  
 & ita redibit antiquorum Philosophorum error, qui  
 dicebat omne quod quis opinatur, esse verum, & duo

contradictoria esse simul vera, quod est absurdum.  
 1. Præter. Si veritas principaliter est in intellectu, oportet  
 quod aliquid quod ad intellectum veritatis perti-  
 heat in definitione veritatis ponatur: sed August. hu-  
 iusmodi definitiones reprobatur in lib. Soli. sicut ista,  
 verum est quod ita est, ut videtur: quia secundū hoc  
 non esset verum, quod non videtur, quod patet esse fal-  
 sum de occultissimis lapillis qui sunt in visceribus ter-  
 ræ, & similiter improbat istam, verum est quod ita est,  
 vt cognitioni uideatur, si uelit & possit cognoscere esse:  
 quia secundum hoc non esset aliquid verum, nisi cog-  
 nitio vellet, uel posset cognoscere, ergo & eadem ratio  
 esset de quibuscumque aliis definitionibus in qui-  
 bus aliquid ad intellectum pertinens poneretur, ergo  
 veritas non est principaliter in intellectu.  
 Contra, Philof. dicit in 6. Metaphysic. non est  
 verum & falsum nisi in mente.  
 2. Præter. Veritas est adæquatio rei & intellectus: sed  
 hæc adæquatio non potest esse nisi in intellectu, er-  
 go nec veritas nisi in intellectu.  
 Respon. Dicendum, qd in illis, quæ dicuntur  
 per prius & posterius de multis, non semper oportet,  
 quod id quod per prius recipit prædicationem com-  
 munitis, sit vt causa aliorum: sed illud in quo primo ra-  
 tio illius communis completa inuenitur, sicut sanum  
 per prius dicitur de animali, in quo primo perfecta ra-  
 tio sanitatis inuenitur, quāuis medicina dicatur sa-  
 na, vt effectiua sanitatis. Et ideo cum verum dicatur  
 de pluribus per prius & posterius, oportet quod de il-  
 lo per prius dicatur, in quo inuenitur perfecta ratio  
 veritatis, complementum autem cuiuslibet motus est  
 in suo termino per operationem animalis: motus au-  
 tem cognitiuæ uirtutis terminatur ad animam: oportet  
 enim ut cognitum sit in cognoscente per modum  
 cognoscentis: sed motus appetitiuæ uirtutis termina-  
 tur ad res. Et inde est quod Philof. in 3. de Anima ponit  
 scilicet quod res, quæ est extra animam mouet intelli-  
 ctum, & res intellecta mouet appetitum, & appetitus  
 tunc ducit ad hoc, quod perueniat ad rem a qua motus  
 incipit. Et quia bonum, vt supra dictum est, dicit  
 ordinem ad appetitum, verum autē ad intellectum:  
 inde est quod Philof. dicit 6. Metaphysic. quod bonum  
 & malum sunt in rebus, verum & falsum sunt in men-  
 te. Res autem non dicitur uera, nisi secundum quod  
 est in intellectu adæquata, unde per posterius inuenitur  
 verum in rebus, per prius autem in intellectu. Sed sci-  
 endum quod res aliter comparatur ad intellectū pra-  
 cticum, aliter ad speculatiuum. Intellectus enim pra-  
 cticus causat res, unde est mensuratio rerum quæ per  
 ipsum fiunt: sed intellectus speculatiuus, quia accipit  
 a rebus est quodammodo motus ab ipsis rebus, & ita  
 res mesurantur ipsum. Ex quo patet quod res natura-  
 les, ex quibus intellectus noster scientiā accipit, men-  
 surant intellectum nostrum, vt dicitur 10. Metaphysic.  
 sed sunt mensurate ab intellectu diuino in quo sunt  
 omnia creata, sicut omnia artificata in intellectu ar-  
 tificis. Sic ergo intellectus diuinus est mensurans, nō  
 mēsuratus, res autem naturalis mensuratus & mensu-  
 rata: sed intellectus noster est mensurans, nō mēsuras  
 quidē res naturales, sed artificales tantū. Res ergo na-  
 turalis inter duos intellectus constituta secundū adæ-  
 quationē ad utrūque uera dicitur, secundū enim adæ-  
 quationē ad intellectū diuinū dicitur uera, in quātum  
 implet hoc ad quod est ordinata per intellectū diuinū,  
 vt patet per Anselmū in lib. de Verō. & Augustinū in  
 Qd disp. S. Tho. OO 2 lib.

Lib. 2. foli. cap. 4. & 5. tom. 1.

Coment. 2. tom. 3.

Comē. 54. & sequent. tom. 2.

Ar. præce.

Comen. 8. tom. 3.

Comen. 5. tom. 3.

lib. de Vera religione & per Auic. in definitione inducitur, scilicet veritas cuiusque rei & cætera, secundum autem adæquationem ad intellectum humanum, dicitur res vera, in quantum nata est de se formare veram æstimationem, sicut cõtrario res falsa dicitur, quæ naturæ sunt videri, quæ non sunt aut qualia non sunt, ut dicitur in 5. Metaphysic. Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quàm secunda: quia prior est cõparatio ad intellectum diuinum quàm humanum, unde et si intellectus humanus non esset, adhuc res diceretur veræ in ordine ad intellectum diuinum: sed si uterque intellectus, quod est impossibile intelligeretur auferri, nullo modo veritas ratio remaneret.

In corp. ar. AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut ex dictis patet, verum dicitur per prius de intellectu, & per posterius de re sibi adæquata, & utroque modo conuertitur cum ente: sed diuersimode, quia secundum quod dicitur de rebus conuertitur cum ente per prædicationem, omne enim ens est adæquatum intellectui diuino, & potes sibi adæquare intellectum humanum, & econuerso. Si autem accipiat verum prout dicitur de intellectu, sic conuertitur cum ente, quod est extra animam, non per prædicationem, sed per conuenientiam, eo quod quilibet vero intellectui oportet quod respondeat ens aliquod, & econuerso, & per hoc patet solutio ad secundum.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod est in aliquo, non sequitur illud in quo est, nisi quando causatur ex principiis eius, unde lux quæ causatur in aere ab extrinseco, scilicet ex sole sequitur motum solis magis quàm aërem. Similiter etiam veritas quæ in anima causatur a rebus, non sequitur æstimationem animæ, sed existentiam rerum, ex eo enim quod res est vel non est, oratio vera vel falsa dicitur & intelligitur similiter.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod August. loquitur de visione intellectus humani, a qua rei veritas non dependet. Sunt enim multæ res, quæ intellectu nostro non cognoscuntur: nulla tamè res est, quàm intellectus diuinus actu non cognoscat, & intellectus humanus in potentia, cum intellectu agens describatur quo est omnia facere, & intellectus possibilis quo est omnia fieri. Et ideo in definitione rei veræ potest poni visio in actu intellectus diuini; non autem visio intellectus humani nisi in potentia, ut ex dictis patet.

ARTICVLVS III.

Utrum in intellectu componente & diuidente sit veritas.

1. p. q. 16. art. 16. TERTIO queritur, utrum veritas sit tantum in intellectu componente & diuidente. Et videtur quod non. Verum enim dicitur secundum cõparationem entis ad intellectum: sed prima operatio qua intellectus cõparatur ad rem est secundum quam format quidditates rerum cõcipiendo definitiones earum. ergo in ista operatione intellectus principalis & proprius inuenitur. 2. Præter. Verum est adæquatio rei & intellectus: sed sicut intellectus componens & diuidens potest adæquare rebus, ita & intellectus intelligens quidditates rerum, ergo veritas non est tantum in intellectu componente & diuidente.

Comen. 8. tom. 3. CONTRA 6. Metaphysic. dicitur. Verum & falsum non sunt in rebus, sed in mente; in simplicibus autem nec etiam quod quid est, est in mente.

Comen. 21. tom. 2. 2. Præter. In 3. de Anima dicitur quod indiuisibilem intelligentiam in illis est, in quibus non est verum & falsum.

RESPON. Dicendum, quod sicut verum per prius inuenitur in intellectu quàm in rebus, ita etiam per prius

inuenitur in actu intellectus componentis & diuidentis, quàm in actu intellectus quidditates rerum format. Veri enim ratio consistit in adæquatione rei & intellectus: idem autem non adæquatur sibi ipsi, sed æqualitas diuersorum est, unde ibi primo inuenitur ratio veritatis in intellectu, ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere, quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quæ adæquatio attendi potest. Intellectus autem formans quidditates, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut & sensus in quantum accipit speciem rei sensibilibus: sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non inuenitur extra in re. Sed quando adæquatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum esse, tunc autem iudicatur intellectus de re apprehensa, quando dicit quod aliquid est, vel non est, quod est intellectus componentis & diuidentis: unde & Philosophus dicit 6. Metaphysic. quod compositio & diuisio est in intellectu, & non in rebus. Et inde est quod veritas per prius inuenitur in cõpositione & diuisione intellectus, secundario autem dicitur verum & per posterius in intellectu formate definitiones: unde definitio dicitur vera, vel falsa, ratione compositionis vere vel falsæ, ut quando, & scilicet dicitur esse definitio eius cuius, non est, sicut si definitio circuli assignetur triangulo, vel etiam quando partes definitionis non possunt cõponi ad inuicem, ut si dicatur definitio aliquis rei animalis insensibilis (hæc enim compositio qua implicatur, scilicet quod aliquod animal est insensibile est falsa.) Et definitio non dicitur vera vel falsa nisi per ordinem ad compositionem, sicut & res dicitur vera per ordinem ad intellectum. Patet ergo ex dictis, quod verum per prius dicitur de cõpositione vel diuisione intellectus, secundo de definitionibus rerum secundum quod in eis implicatur cõpositio vera vel falsa, tertio de rebus secundum quod adæquantur intellectui diuino vel apte nature sunt ad æquare intellectui humano, quarto de homine qui est electus orationum suarum, verarum vel falsarum vel qui facit æstimationem de se, vel de aliis veram vel falsam per ea quæ dicit, vel facit: voces autem eodem modo recipiunt veritatis prædicationem, sicut intellectus quos significant.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod quamuis formatio quidditatis sit prima operatio intellectus, tamè per eam non habet intellectus aliquid aliud proprium, quod possit rei adæquare, & ideo non est ibi proprie veritas. Et per hoc patet solutio ad secundum.

ARTICVLVS IIII.

Utrum una tantum veritas sit, quæ omnia vera sint.

QUARTO queritur, utrum sit una tantum veritas qua omnia sint vera. Et videtur quod sic. Anselmus enim in lib. de Veritate dicit, quod sicut tempus se habet ad omnia temporalia, sic veritas ad omnia vera: sed tempus, ita se habet ad omnia temporalia, quod est vnum tantum tempus. ergo ita se habebit veritas ad omnia vera, quod erit tantum una veritas. Sed dicendum, quod veritas dicitur dupliciter, uno modo, ut est idem quod entitas rei, ut definit eam Augustinus in lib. Soli. verum est id quod est, & sic oportet esse plures veritates secundum quod plures sunt essentiae rerum. Alio modo dicitur prout exprimitur se in intellectu, prout definit eam Hilarius, verum est declaratum esse, & hoc modo cum nihil possit aliquid manifestare intellectui nisi secundum uirtutem primæ ueritatis diuinæ.

diuinæ, omnes veritates quodammodo sunt vnum in mouendo intellectum, sicut omnes colores, sunt vnum in mouendo visum, in quantum mouent ipsum in rationem vnius, scilicet luminis.

2. Contra. Tempus est vnum numero omnium temporalium: si ergo ita se habet veritas ad res veras sicut tempus ad temporalia, oportet omnium verorum vnam esse numero veritatem, nec sufficit omnes veritates esse vnum in mouendo, vel esse in exemplari vnum.

3. Præter. Anselmus in lib. de Veritate sic arguit. Si plurius verorum sunt plures veritates, oportet veritates variari secundum variationem verorum: sed veritates non variantur per variationes rerum verarum, quia destructis rebus veris vel rectis adhuc remanet veritas & rectitudo, secundum quam sunt vera uel recta. ergo est una tantum veritas: minore probat ex hoc, quod destructo signato, adhuc remanet rectitudo significationis, quia rectum est, ut significetur hoc quod illud signum significabat, & eadè ratione destructo quolibet vero uel recto, ei rectitudo, uel veritas remanet.

4. Præter. In creatis nulla ueritas est id cuius est veritas, sicut veritas hominis, non est homo, & veritas carnis non est caro: sed quodlibet ens creatum est uerum, ergo nullum ens creatum est ueritas. ergo omnis ueritas est quid increatum, & est tantum una ueritas.

5. Præter. In creaturis nihil est maius mente humana, nisi Deus, ut dicit Augustinus: sed veritas ut probat Augustinus in lib. Soli. Est maior mente humana, quia non potest dici quod sit minor, sic enim haberet mens humana de veritate iudicare, quod falsum est, non enim de ea iudicat, sed secundum eam, sicut iudex non iudicat de lege, sed secundum legem, ut ipse dicit in lib. de Vera Relig. Similiter nec etiam potest dici quod sit ei æqualis, quia anima iudicat omnia secundum ueritatem, non autem iudicat omnia secundum seipsam, ergo veritas non est nisi Deus, & ita vna tantum ueritas.

6. Præter. August. probat in lib. 83. quæstionum, quod veritas non percipitur sensu corporis, & hoc modo nihil percipitur sensu corporis nisi mutabile: sed veritas est immutabilis, ergo sensu non percipitur. Similiter argui potest. Omne creatum est mutabile: ueritas non est mutabilis, ergo non est creatura. ergo est res increata, ergo est vna tantum ueritas.

7. Præter. Ibidem Augustinus arguit ad hoc idem, hoc modo. Nullum sensibile est quod non habeat aliquid simile falso, ita ut internosci non possit: nam ut alia prætermittam, omnia quæ per corpus sentimus et cum ea non adfuit sensibus, imagines tamen eorum patimur tamquam prorsus adfuit, uel in somno, uel in furore: sed ueritas non habet aliquid simile falso. ergo sensu non percipitur. Similiter argui potest. Omne creatum habet aliquid simile falso in quantum habet aliquid de defectu, ergo nullum creatum est ueritas: & sic est tantum una ueritas.

Contra, August. in lib. de Vera relig. dicit, Sicut similitudo est forma similitum, ita ueritas est forma uerorum: sed plurius similitum plures sunt similitudines, ergo plurius uerorum plures sunt ueritates.

2. Præter. Sicut omnis ueritas creata deriuatur a ueritate increata, & ab ea suam uirtutem habet, ita omne lumen intelligibile a prima luce deriuatur exemplariter & uim manifestandi habet, dicitur tamen esse plura lumina intelligibilia, ut patet per Dionys. ergo ex simili modo concedendum est esse plures ueritates.

3. Præter. Colores quamuis ex uirtute lucis moueant visum, tamen simpliciter dicuntur esse plures & disse-

rentes, & non possunt dici esse unum, nisi secundum quid. ergo & quamuis omnes ueritates creatæ se in intellectu exprimat uirtute primæ ueritatis, non tamè ex hoc dici poterunt una ueritas nisi secundum quid.

4. Præter. Sicut ueritas creata non potest se in intellectu manifestare, nisi uirtute ueritatis increatæ, ita nulla potentia creata potest aliquid agere nisi uirtute potentie increatæ, non tamen aliquo modo dicimus esse unam potentiam omnium habentium potentiam, ergo nec dicendum est aliquo modo esse unam ueritatem omnium uerorum.

5. Præter. Deus comparatur ad res in habitudine triplicis causæ, scilicet efficientis, exemplaris, & finalis: & propter quandam appropriationem entitas rerum refertur ad Deum, ut ad causam efficientem, ueritas ut ad causam exemplarem, bonitas ut ad causam finalem, quamuis etiam singula possint ad singula referri secundum locutionis proprietatem: sed non dicimus aliquo modo locutionis, esse unam bonitatem omnium bonorum, aut unam entitatem omnium entium, ergo nec debemus dicere unam ueritatem omnium uerorum.

6. Præter. Quamuis sit una ueritas increata a qua omnes ueritates creatæ extrahuntur, non tamen eodem modo extrahuntur ab ipsa: quia quamuis ipsa similiter se habeat ad omnia, non tamen omnia similiter se habent ad ipsam, ut dicitur in lib. de Causis: unde alio modo extrahitur ab ipsa ueritas necessariorum & cõtingentium: sed diuersus modus imitandi exemplar diuinum facit diuersitatem in rebus creatis. ergo similiter sunt plures ueritates creatæ.

7. Præter. Veritas est adæquatio rei & intellectus: sed diuersorum specie non potest esse una adæquatio rei ad intellectum, ergo cum res ueræ sint speciei diuersæ, non potest esse una ueritas omnium uerorum.

8. Præter. August. dicit in lib. 12. de Trinitate. Credendum est mentis humanæ naturam sic rebus intelligibilibus connexam, ut in quadam luce sui generis omnia quæ cognoscit intueatur: sed lux secundum quam anima cognoscit omnia est ueritas, ergo ueritas est de genere ipsius animæ, & ita oportet ueritatem esse rem creatam, & ita in diuersis creaturis diuersæ erunt ueritates.

RESPON. Dicendum, quod sicut ex prædictis patet, ueritas proprie inuenitur in intellectu humano uel diuino, sicut sanitas in animali. In rebus autem aliis inuenitur per relationem ad intellectum, sicut & sanitas dicitur de quibusdam aliis in quantum sunt effectiua uel conseruatiua sanitatis animalis, ergo est in intellectu diuino quod est ueritas proprie & primo, in intellectu uero humano proprie quod est & secundario, in rebus autem improprie & secundario, quia non nisi in respectu ad alteram duarum ueritatum. ueritas ergo intellectus diuini est una tantum, a qua in intellectu humano deriuatur plures ueritates, sicut ab una facie hominis resultat plures similitudines in speculo, sicut dicit glos. sup illud Psalmistæ, Diminutæ sunt ueritates a filiis hominum: ueritates autem quæ sunt in rebus sunt plures, sicut & rerum entitates. ueritas autem, quæ dicitur de rebus in cõparatione ad intellectum humanum, est rebus quodammodo accidentalis: quia posito quod intellectus humanus non esset, nec esse posset, adhuc res in sua essentia permanerent: sed ueritas quæ dicitur de eis in cõparatione ad intellectum diuinum eis inseparabiliter cõmunicatur, non enim subsistere possunt nisi per intellectum diuinum eas in esse producere: per prius etiam inest rei ueritas per cõparationem ad intellectum diuinum, quàm humanum, cum ad intellectum diuinum comparatur quasi ad causam, ad humanum

Text. lib. 3.

lib. 1. ca. 2. 1. tom. 1.

Cap. 31. to. 1.

Quæst. 1. 1. ca. 1.

Ibidem.

1. p. q. 16. art. 6.

Cap. 14. ca. 1. tom. 1.

Ca. 14. de medium. tom. 1.

Ca. 1. tom. 1.

Propos. 22. to. 3. inter opera Arist.

Ca. 15. par. 3. in prin. tom. 3.

Art. 2. huius quæst.

Aug. Psal. 11. tom. 8.



aut quodammodo, quasi ad effectum, in quantum intellectus a rebus scientiam accipit. Sic ergo res aliqua principaliter dicitur vera in ordine ad veritatem intellectus diuini quam in ordine ad veritatem intellectus humani, si ergo accipiatur veritas proprie dicta secundum quam omnia principaliter vera sunt, sic omnia sunt vera vna veritate, id est veritate intellectu diuini, & sic Anselmus de veritate loquitur in lib. de Veritate. Si autem accipiatur veritas proprie dicta, scilicet qua res secundario verè dicuntur, sic sunt plurium verorum plures veritates in animabus diuersis, si autem accipiatur veritas improprie dicta, scilicet quam omnia dicuntur vera, sic sunt plurium verorum plures veritates, sed vnus rei vna est tantum veritas. Denominantur autem res verè a veritate quæ est in intellectu diuino, vel in intellectu humano, sicut denominatur cibus sanus a sanitate, quæ est in animali, & non sicut a forma inharènte, sed a veritate, quæ est in ipsa re, quæ nihil est aliud quàm entitas intellectui adæquata, vel intellectui sibi adæquata sicut a forma inharènte, sicut cibus denominatur sanus a qualitate sua, a qua sanus dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod tempus comparatur ad temporalia sicut mensura ad mensurata: vnde patet quod Anselmus loquitur de illa veritate quæ est tantum mensura omnium rerum uerarum, & ista est vna tantum sicut tempus vnum, ut in 2. arg. concluditur, veritas autem quæ est in intellectu humano vel in ipsis rebus non comparatur ad res, sicut mensura extrinseca & cõis ad mensurata, sed vel sicut mensuratum ad mensuram, ut est de veritate intellectu humani, & sic oportet eam variari secundum varietatem rerum, vel sicut mensura intrinseca, sicut est de veritate, quæ est in ipsis rebus, & has et mēsuras oportet plurificare secundum pluralitatem mensuratorum, sicut diuersorum corporum sunt diuisiones diuersæ. Secundum concedimus.

Ad 3m dicendum, quod veritas quæ remanet destructis rebus est veritas intellectus diuini, & hæc simpliciter est vna numero, veritas autem quæ in rebus est, vel in anima, variatur ad varietatem rerum.

Ad 4m dicendum, quod cum dicitur, nulla res est sua veritas, intelligitur de rebus quæ habent esse completum in natura, sicut & cum dicitur, nulla res est sui esse, & tamen esse rei quedam res creata est, & eodem modo veritas rei aliquid creatum est.

Ad 5m dicendum, quod veritas secundum quam anima de omnibus iudicat est veritas prima. Sicut, n. a veritate intellectus diuini effluunt in intellectu Angelicū species rerū innata, secundum quas omnia cognoscit, ita a veritate intellectus diuini exemplariter procedit in intellectu nostrum veritas primorum principiorum, secundum quæ de omnibus iudicamus. Et quia per eam iudicare non possumus nisi secundum quod est similitudo primæ veritatis, ideo secundum primam veritatem de omnibus dicimus iudicare.

Ad 6m dicendum, quod veritas illa immutabilis est veritas prima, & hæc neque sensu percipitur, neque aliquid creatum est.

Ad 7m dicendum, quod etiā ipsa veritas creata non habet aliquid simile falso, quāuis creatura quælibet aliquid simile falso habeat. In tantum, n. simile aliquid falso creatura habet, in quantum deficiens est, sed veritas non ex ea parte consequitur creaturam quæ deficiens est, sed secundum quod a defectu recedit primæ veritati conformata.

Ad primum uero eorum quæ contra obijciuntur dicendum est, quod similitudo proprie inuenitur in utroque similibus, veritas autem cum sit quedam cõ-

uenientia intellectus & rei, non proprie inuenitur in utroque, sed in intellectu: vnde cum sit vnus intellectus, scilicet diuinus secundum cuius conformitatem omnia vera dicuntur, oportet omnia esse vera secundum vnam veritatem, quamuis in pluribus similibus sint plures diuersæ similitudines.

Ad 2m dicendum, quod quamuis lumen intelligibile exemplatur a lumine diuino, tamen lumen proprie dicitur etiam de intelligibilibus luminibus creatis, non autem veritas proprie dicitur de rebus, proprie exemplatis ab intellectu diuino, & ideo non dicitur vnus vnus lumen sicut dicimus vnam veritatem.

Et similiter dicendum est ad 3m de coloribus, quia colores proprie visibiles dicuntur, quamuis non uideantur nisi per lucem. Et similiter dicendum ad 4m de potentia: & ad 5m de entitate.

Ad 6m dicendum, quod quamuis res exemplatur difformiter a veritate diuina, non tamen propter hoc excluditur, quin res vna veritate sint ueræ & non pluribus proprie loquendo, quia id quod diuersimode recipitur in rebus exemplatis, non proprie dicitur veritas, sicut proprie dicitur veritas in exemplari.

Ad 7m dicendum, quod quamuis ea quæ sunt diuersa specie ex parte rerum vna adæquatione non adæquantur diuino intellectui, intellectus tamen diuinus cui omnia adæquantur, est vnus. Et ex parte eius est vna adæquatio ad res omnes, quamuis non omnia sibi eodem modo adæquantur, & ideo modo prædicto omnium rerum veritas est vna.

Ad 8m dicendum, quod Aug. loquitur de veritate exemplata ab ipsa mente diuina in mēte nostra: sicut similitudo faciei resultat in speculo, & huiusmodi veritates resultantes in animabus nostris a prima ueritate sunt multæ, ut dictum est. Vel dicendum quod ueritas prima est quodammodo de genere atque largo modo accipiendum genus, secundum quod omnia intelligibilia uel incorporalia vnus generis esse dicuntur, per modum quo dicitur Act. 17. Ipsius, n. & nos genus sumus.

ARTICVLVS V.

Vtrum præter primam, aliqua alia veritas sit æterna.

Quinto quaeritur. Vtrum aliqua alia veritas præter primam sit æterna. Et videtur quod sic. Anselmus enim dicit in Monolo. de ueritate enuntiabilium loquens. Siue dicatur veritas habere, siue non intelligatur habere principium, vel finem, nullo claudi potest ueritas principio vel fine: sed omnis ueritas intelligitur habere principium uel finem, uel non habere principium uel finem. ergo nulla veritas clauditur principio uel fine: sed omne quod est huiusmodi est æternum. ergo omnis veritas est æterna.

¶ 2. Præter. Omne illud cuius esse sequitur ad destructionem sui esse, est æternum, quia siue ponatur esse siue ponatur non esse, sequitur quod erit, & oportet secundum unumquodque tempus ponere de vnoquoque, quod sit vel quod non sit: sed ad destructionem ueritatis sequitur ueritatem esse, quia si veritas non est, ueritatem non esse est verum, & nihil potest esse uerum nisi ueritate, ergo ueritas est æterna.

¶ 3. Præter. Si veritas enuntiabilium non sit æterna, ergo erit assignare quoniam non erit enuntiabilium ueritas: sed tunc hoc enuntiabile est verum, nullam ueritatem enuntiabilium esse. ergo ueritas enuntiabilium est, quod est contrarium ei quod fuit datum, non ergo potest dici ueritatem enuntiabilium non esse æternam.

¶ 4. Præter. Philo. probat in 1. Physic. materiam esse æternam.

nam (quamuis hoc sit falsum) per hoc quod remanet post sui corruptionem, & est ante sui generationem: quia si corrumpitur, in aliquid corrumpitur, & si generatur ex aliquo generatur: illud autem ex quo aliquid generatur, & illud in quod corrumpitur est materia: sed similiter veritas si ponatur corrumpi vel generari, sequitur quod sit ante suam generationem, & post suam corruptionem, quia si generatur mutata est de non esse, in esse: & si corrumpitur, mutata est de esse in non esse, quando autem non est veritas, verum est dicere ueritatem non esse, quod utique non potest esse nisi ueritas sit. ergo ueritas est æterna.

¶ 1. Præter. Omne quod non potest intelligi non esse, est æternum: quia quicquid potest non esse, potest intelligi non esse: sed ueritas etiam enuntiabilium, non potest intelligi non esse, quia intellectus non potest intelligere aliquid, nisi intelligat illud esse uerum. ergo ueritas enuntiabilium est æterna.

¶ 2. Præter. Anselmus sic arguit in Monol. Cogitet qui potest quando incipit, aut quando non fuit hoc uerum. ¶ 3. Præter. Illud quod est futurum, semper fuit futurum, & quod est præteritum, semper erit præteritum: sed ex hoc proposito de futuro est uera, quia aliquid est futurum, & ex hoc proposito de præterito est uera, quia aliquid est præteritum. ergo ueritas propositionis de futuro sepe fuit: ut ueritas propositionis de præterito semper erit: & ita non solum ueritas prima est æterna, sed multæ aliæ.

¶ 3. Præter. Aug. dicit in libro de Libero arbitrio, quod nihil magis est æternum, quam ratio, circuli, & duo & tria esse, quinque: sed horum est ueritas creata, ergo alia ueritas præter primam ueritatem est æterna.

¶ 4. Præter. Ad ueritatem enuntiationis non requiritur, quod actu enuntietur aliquid, sed sufficit quod sit illud de quo potest enuntiatio formari: sed antequam mundus esset fuit aliquid de quo potuit enuntiari, & præter Deum. ergo antequam mundus fieret fuit enuntiabilium ueritas: quicquid autem fuit ante mundum est æternum. ergo enuntiabilium ueritas est æterna, & sic idem quod prius: probatio mediæ: mundus factus est de nihilo id est post nihil, ergo antequam mundus esset, erat non esse, sed enuntiatio uera non solum formatur de eo quod est, sed etiam de eo quod non est: quia sicut contingit uere enuntiari quod est esse, ita contingit uere enuntiari quod non est, non esse ut dicitur in primo Periher. ergo antequam mundus esset, fuit: vnde uera enuntiatio formari potuit.

¶ 10. Præter. Omne quod scitur est uerum, dum scitur: sed Deus ab æterno sciuit omnia enuntiabilia. ergo omnium enuntiabilium est ueritas ab æterno, & ita plures ueritates sunt æternæ. Sed dicendum quod ex hoc non sequitur quod illa sint uera in seipsis, sed in intellectu diuino.

¶ 11. Sed contra, Secundum hoc oportet illa esse uera secundum quod sunt scita: sed ab æterno omnia sunt scita a Deo non solum secundum quod sunt in mente eius, sed in propria natura existentia. Eccle. 23. Domino Deo nostro antequam crearentur nota sunt omnia, sicut & post perfectionem cognoscit omnia: & ita non aliter cognoscit res postquam factæ sunt, quam ante cognouerit, ergo ab æterno fuerunt plures ueritates non solum in intellectu diuino, sed etiam secundum se.

¶ 12. Præter. Secundum hoc dicitur aliquid esse simpliciter, secundum quod est in sui complemento: sed ratio ueritatis, complectur in intellectu, si ergo in intellectu diuino fuerunt ab æterno plura uera simpliciter, concedendum est plures æternas esse ueritates.

¶ 13. Præter. Sapient. primo iustitia perpetua est & imm-

mortalis: sed ueritas est pars iustitiæ ut dicit Tullius in Rhetorica. ergo est perpetua & immortalis.

¶ 14. Præter. Vniuersalia sunt perpetua & incorruptibilia: sed uerum est maxime uniuersale, quia conuertitur cum ente. ergo ueritas est perpetua & incorruptibilis. Sed dicendum, quod uniuersale non corrumpitur per se, sed per accidens.

¶ 15. Sed contra, Magis debet denominari aliquid per id quod conuenit ei per se, quod per id quod conuenit ei per accidens: si igitur ueritas per se loquedo est perpetua & incorruptibilis, non autem corrumpitur & generatur nisi per accidens, simpliciter concedendum est quod ueritas uniuersaliter dicta sit æterna.

¶ 16. Præter. Ab æterno Deus fuit prior mundo. ergo relatio prioritatis in Deo fuit ab æterno: sed posito vno relatiuorum, necesse est ponere & reliquum. ergo ab æterno posterioritas, fuit mundi ad Deum. ergo aliquo modo fuit aliquid extra Deum ab æterno cui competit ueritas, & sic idem quod prius. Sed dicendum quod illa relatio prioritatis & posterioritatis, non est aliquid in rerum natura, sed in ratione tantum.

¶ 17. Contra, Sicut dicit Boetius in fine de Consolatio. Deus est prior mundo natura, etiam si mundus semper fuisset. ergo illa relatio prioritatis est relatio naturæ, & non rationis tantum.

¶ 18. Præter. Veritas significationis est rectitudo significationis: sed ab æterno rectum fuit aliquid significari, ergo ueritas significationis fuit ab æterno.

¶ 19. Præter. Ab æterno fuit uerum patrem genuisse filium & Spiritum sanctum processisse ab utroque: sed ista sunt plura. ergo plura uera fuerunt ab æterno. Sed dicendum, quod ista sunt uera vna ueritate: vnde non sequitur plures ueritates esse ab æterno.

¶ 20. Sed contra, Alio pater est pater & generat filium, alio filius est filius & spirat Spiritum sanctum: sed eo quo pater est pater hæc est uera, pater generat filium vel pater est pater, eo autem quo filius est filius, hæc est uera, filius est genitus a patre. ergo huiusmodi propositiones non sunt uera ueritate uera.

¶ 21. Præter. Quamuis homo & risibile conuertantur, tamen non est eadem ueritas utriusque istarum propositionum, homo est homo, & homo est risibile, propter hoc quod non est eadem proprietas quam prædicat hoc nomen homo, & quam prædicat hoc nomen risibile: similiter non est eadem proprietas quam importat hoc nomen pater & hoc nomen filius. ergo non est eadem ueritas dictarum propositionum. Sed dicendum quod istæ propositiones non fuerunt ab æterno.

¶ 22. Sed contra, Quandoquidem est intellectus qui potest enuntiare, potest esse enuntiatio: sed ab æterno fuit intellectus diuinus intelligens patrem, esse patrem, & filium esse filium, & ita enuntians siue dicens: cum secundum Anselmum idem sit summo spiritui dicere quod intelligere. ergo enuntiationes prædictæ fuerunt ab æterno.

¶ Sed contra. Nullum creatum est æternum: omnis ueritas præter primam est creata, ergo sola ueritas prima, est æterna.

¶ 23. Præter. Ens & uerum conuertuntur: sed solum vnus ens est æternum, ergo sola vna ueritas est æterna.

Lib. 2. de inuent. in fol. 4. ante finem libri.

Li. 5. de cõsol. fol. profaultima.

In monol. c. 30. in medium illius.

Art. 3. huius. quæst.





tionem Socratis, quam significat etiam Socrate non sedente, ergo etiam Socrate non sedente manet in ea veritas, & ita veritas prædictæ propositionis non mutatur, etiam si res mutetur.

Li. 2. de veritate ca. 8. & 12.

In dialogo de veritate cap. 14.

¶ 3 Præter. Si veritas mutatur, hoc non potest esse nisi mutatis his, quibus veritas inest, sicut nec aliquæ formæ mutari dicuntur nisi suis subiectis mutatis: sed veritas non mutatur ad mutationem verorum, quia destructis veris adhuc remanet veritas, ut Augustinus & Anselmus probant, ergo veritas est omnino immutabilis.

¶ 4 Præter. Veritas rei est causa veritatis propositionis. Ex eo enim, quod res est, vel non est, dicitur oratio vera vel falsa: sed veritas rei est immutabilis. ergo & veritas propositionis, probatio mediæ. Anselmus in lib. de Veritate, probat veritatem enuntiationis immobilem permanentem secundum quod implet illud quod accipit in mente diuina, sed singulariter quælibet res implet illud quod accipit in mente diuina, ut haberet, ergo cuiuslibet rei veritas est immutabilis.

¶ 5 Præter. Illud quod manet omni mutatione facta numquam mutatur, in alteratione enim colorum non dicimus superficiem mutari, quia manet, qualibet mutatione colorum facta: sed veritas manet in re qualibet mutatione rei facta, quia ens & verum conuertuntur, ergo veritas est immutabilis.

¶ 6 Præter. Vbi est eadē causa & effectus idē: sed eadē est causa veritatis harū triū propositionū, Socrates sedet, Socrates debet, Socrates sedet. Sed si veritas est eadē: sed si unū triū prædictorum est verū, oportet si alterū duorū semper esse verum, si enim aliquando est verū Socrates sedet, semper fuit verum, & erit verum, Socrates sedet vel, Socrates sedebit, ergo veritas vna trium propositionum semper vno modo se habet, & ita est immutabilis, & eadem ratione quælibet alia veritas.

SED CONTRA. Mutatis causis mutatur effectus: sed res, quæ sunt causa veritatis propositionis mutantur, ergo & propositionum veritas mutatur.

RESPON. Dicendum, quod aliquid dicitur mutari dupliciter. Vno modo: quia est subiectū mutationis, sicut dicimus corpus esse mutabile, & sic nulla forma est mutabilis, & sic dicitur quod forma est inuariabili essentia consistens: vnde cum veritas significet per modum formæ, p̄sens q̄stio non est, an veritas sit immutabilis hoc modo: alio modo dicitur aliquid mutari, quia secundum ipsum fit mutatio, sicut dicimus albedinem mutari, quia secundum ipsam corpus alteratur, & sic queritur de veritate, an sit mutabilis. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod illud secundum quod est mutatio, quandoque quidem mutari dicitur, quandoque autem non: quando enim est inherens ei quod mutatur secundum ipsum, tunc & ipsum mutari dicitur, sicut albedo vel quantitas mutari dicuntur, quando aliquid secundum ipsam mutatur, eo quod ipsa secundum hanc mutationem succedunt sibi inuicem in subiecto, quando autem illud, secundum quod aliquid mutari dicitur est extrinsecum, tunc in illa mutatione non mutatur, sed immobile perseverat: sicut locus non dicitur moueri quando aliquid secundum locum mouetur. Vnde & in 4. Physic. dicitur quod locus est immutabilis terminus continentis, eo quod per localem motum non dicitur esse successio locorum in vno locato, sed magis successio locatorum in vno loco, sed formarum inhererium, quæ mutari dicuntur ad mutationem subiecti, duplex est mutationis modus: aliter enim dicuntur mutari formæ generales, & aliter formæ speciales: formæ enim speciales post mutationem non remanent ca-

Ca. 58. 76.

dem, nec secundum esse, nec secundum rationem, sicut albedo facta alteratione nullo modo manet, sed forma generalis facta mutatione remanet eadem secundum rationem: sed non secundum esse: sicut facta mutatione de albo in nigrum, manet idem color secundum communem rationem coloris, sed non eadem coloris species: dictum est autem superius, quod aliquid denominatur verum veritate prima, quasi mensura extrinseca, sed veritate inherente, quasi mensura intrinseca. Vnde res creatæ variantur quidem in participatione veritatis primæ: ipsa autem veritas prima secundum quam dicuntur vera, nullo modo mutatur. Et hoc est quod Augustinus dicit in lib. de Libero arbit. Mentes nostræ aliquando plus, aliquando minus vident de ipsa veritate: sed ipsa in se manens nec proficit nec deficit. Si autem accipiamus veritatem inherentem rebus, sic veritas mutari dicitur, secundum quod aliqua secundum veritatem mutantur. Vnde, ut prius dictum est, veritas in creaturis inuenitur in duobus, in rebus ipsis & in intellectu: veritas enim actionis sub veritate comprehenditur, ut veritas enuntiationis sub veritate intellectus quam significat: res autem dicitur vera per comparisonem ad intellectum diuinum & humanum. Si ergo accipitur veritas rei secundum ordinem ad intellectum diuinum, tunc quidem mutatur veritas rei mutabilis in aliam veritatem non in falsitatem: veritas enim est forma maxime generalis, cum verum & ens conuertantur: unde sicut facta qualibet mutatione res remanet ens, quamuis secundum aliam formam per quam habet esse, ita semper remanet vera, sed alia veritate: quia quæcumque formam vel etiam priuationem per mutationem acquirat, secundum eam diuino intellectui conformatur, qui eam ita cognoscit ut est secundum quancumque dispositionem. Si autem consideretur veritas rei in ordine ad intellectum humanum vel e conuerso, tunc quandoque fit mutatio de veritate in falsitatem: quandoque autem de una veritate in aliam, cum enim veritas sit adæquatio rei & intellectus, ab æqualibus autem si æqualia tollantur adhuc æqualia remanent, quamuis non eadem quantitate, oportet quod quando similiter mutatur intellectus & res remaneat quidem veritas, sed alia: sicut si Socrate sedente intelligatur Socrate sedere, & eo postmodum non sedente intelligatur non sedere: sed quia ab uno æquali si aliquid tollatur & nihil a reliquo, vel si ab utroque inæqualia tollantur necesse est inæqualitatem provenire, quæ se habet ad falsitatem sicut æqualitas ad veritatem, inde est quod si intellectu uero existente mutetur res non mutato intellectu vel e conuerso, aut utrumque mutetur, sed non similiter, provenit falsitas, & sic erit mutatio de veritate in falsitatem, sicut si Socrate existente albo, intelligatur albus esse, uerus est intellectus: si autem postea intelligatur eum nigrum Socrate albo remanente, uel e conuerso Socrate mutato in nigredinem adhuc albus intelligatur, uel eo mutato in pallorem intelligatur esse rubeus, erit falsitas in intellectu. Et sic patet, qualiter veritas mutatur, & qualiter non mutatur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Anselmus loquitur de veritate, prout secundum eam omnia dicuntur vera tamquam mensura extrinseca.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod quia intellectus reflectitur in seipsum & intelligit se sicut & alias res, ut dicitur in 3. de Anima: ideo quæ ad intellectum pertinent secundum quod ad rationem ueritatis spectant, possunt dupliciter considerari. Vno modo, secundum quod sunt

Art. 2<sup>m</sup>

Li. 2. c. 11 non pro d. a prima

Art. 1. h. quæd.

h. p. a. r.

C. 36. a.

C. 1. b.

Com. 1. 16. tom. 1.

res quædam, & sic eodem modo dicitur de eis veritas alicuius & essentia sua non adæquantur sicut mensurans & mensuratum, cum vnum non sit principium alterius, sed sint omnino idem: unde veritas ex tali æqualitate resultans nullam principii rationem importat, siue accipiat ex parte essentia, siue ex parte intellectus: quæ vna & eadem ibi est: sicut enim ibi est idem intelligens & res intellecta, ita est ibi idem ueritas rei & intellectus sine aliqua connotatione principii: sed si accipiat veritas intellectus diuini secundum quod adæquatur rebus creatis, sic adhuc remanebit eadem ueritas, sicut per idem intelligit Deus se & alia, sed tamen addetur in intellectu ueritatis ratio principii ad creaturas, ad quas intellectus diuinus comparatur, ut mensura & causa. Omne autem nomen quod in diuinis rationem principii, uel quod est a principio, non importat, uel etiam importat rationem principii ad creaturas, essentialiter dicitur. Vnde in diuinis si ueritas proprie accipitur, essentialiter dicitur, tamē appropriatur personæ filii, sicut ars & cætera quæ ad intellectum pertinent. Metaphorice autem uel similitudinarie accipitur ueritas in diuinis, quando accipimus eam ibi secundum rationem illam qua inuenitur in rebus creatis, in quibus dicitur ueritas, secundum quod res creata imitatur suum principium, scilicet in intellectu diuinum, unde & similiter hoc modo dicitur ueritas in diuinis summa imitatio principii, quæ filio conuenit, & secundum hanc acceptiōem ueritatis, ueritas proprie dicitur de filio, & personaliter dicitur, & sic loquitur Augustinus in lib. de Vera religione.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod veritas quæ remanet destructis rebus ueris est ueritas prima, quæ etiam rebus mutatis non mutatur.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod manente re non potest fieri circa eam mutatio, quantum ad ea quæ sunt sibi essentia, sicut enuntiationi est essentialia, ut significet illud ad quod significandum est instituta. Vnde non sequitur quod ueritas rei nullo modo sit mutabilis: sed quod sit immutabilis quantum ad essentialia rei manente re. In quibus autem accidit mutatio rei per corruptionem quædam ad accidentia, mutatio accidere potest etiam manente re, & ita quantum ad accidentalia potest fieri mutatio ueritatis rei.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod facta omni mutatione, manet ueritas, sed non eadem, ut ex prædictis patet.

AD 6<sup>m</sup> dicendum quod idēitas, ueritatis non tūm dependet ex idēitate rei, sed etiam ex idēitate intellectus: sicut & idēitas effectus dependet ex idēitate agentis & patientis, quæ uis autē sit eadem res quæ significatur illis tribus propositionibus, non tamen est idem intellectus eorum, quia in compositione intellectus adiungitur tempus, unde secundum variationem temporis sunt diuersi intellectus.

ARTICVLVS VII.

Utrum ueritas in diuinis personaliter uel essentialiter dicatur.

SEPTIMO queritur, utrum ueritas in diuinis dicatur essentialiter uel personaliter. Et uidetur quod dicatur personaliter. Quicquid enim in diuinis importat relationem principii, personaliter dicitur: sed ueritas est huiusmodi, ut patet per Augustinum in lib. de Vera religione, ubi dicit quod ueritas diuina est summa similitudo principii, sine ulla dissimilitudo, vñ falsitas oritur, ergo ueritas in diuinis personaliter dicitur.

¶ 2 Præter. Sicut nihil est sibi simile, ita nihil est sibi æquale: sed similitudo in diuinis importat distinctionem personarum secundum Hilari. ex hoc quod nihil est sibi simile, ergo eadem ratione & æqualitas: sed ueritas est æqualitas quædam, ergo importat personalem distinctionem in diuinis.

¶ 3 Præter. Omne quod in diuinis importat emanationem personaliter dicitur: sed ueritas importat quædam emanationem, quia significat conceptionem intellectus, sicut & uerbum, ergo sicut uerbum personaliter dicitur, ita & ueritas.

SED CONTRA. Trium personarum est vna ueritas, ut dicit Augustinus in lib. 8. de Trinitate, ergo est essentialis & non personale.

RESPON. Dicendum, quod ueritas in diuinis dupliciter accipi potest: uno modo proprie, alio modo quæ sit metaphorice. Si enim proprie accipitur ueritas, tunc importabit æqualitatem diuini intellectus & rei.

Et quia intellectus diuinus primo intelligit rem quæ est essentia sua per quæ omnia alia intelligit, ideo & ueritas in Deo principaliter importat æqualitatem intellectus diuini & rei, quæ est essentia eius & consequenter intellectus diuini ad res creatas. Intellectus autem

diuinus & essentia sua non adæquantur sicut mensurans & mensuratum, cum vnum non sit principium alterius, sed sint omnino idem: unde ueritas ex tali æqualitate resultans nullam principii rationem importat, siue accipiat ex parte essentia, siue ex parte intellectus: quæ vna & eadem ibi est: sicut enim ibi est idem intelligens & res intellecta, ita est ibi idem ueritas rei & intellectus sine aliqua connotatione principii: sed si accipiat ueritas intellectus diuini secundum quod adæquatur rebus creatis, sic adhuc remanebit eadem ueritas, sicut per idem intelligit Deus se & alia, sed tamen addetur in intellectu ueritatis ratio principii ad creaturas, ad quas intellectus diuinus comparatur, ut mensura & causa. Omne autem nomen quod in diuinis rationem principii, uel quod est a principio, non importat, uel etiam importat rationem principii ad creaturas, essentialiter dicitur. Vnde in diuinis si ueritas proprie accipitur, essentialiter dicitur, tamē appropriatur personæ filii, sicut ars & cætera quæ ad intellectum pertinent. Metaphorice autem uel similitudinarie accipitur ueritas in diuinis, quando accipimus eam ibi secundum rationem illam qua inuenitur in rebus creatis, in quibus dicitur ueritas, secundum quod res creata imitatur suum principium, scilicet in intellectu diuinum, unde & similiter hoc modo dicitur ueritas in diuinis summa imitatio principii, quæ filio conuenit, & secundum hanc acceptiōem ueritatis, ueritas proprie dicitur de filio, & personaliter dicitur, & sic loquitur Augustinus in lib. de Vera religione.

Ca. 36. to. i.

Et sic patet responsio ad primum.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod æqualitas in diuinis quandoque importat rationem, quæ designat distinctionem personalem, sicut cum dicimus quod pater & filius sunt æquales, & secundum hoc in nomine æqualitatis realis distinctio intelligitur, quandoque autem in nomine æqualitatis non intelligitur realis distinctio, sed rationis tantum, sicut cum dicimus sapientiam & bonitatem diuinam esse æquales. Vnde non oportet quod distinctionem personalem importet, & talis est distinctio importata per nomen ueritatis, cum sit æqualitas intellectus & essentia.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis ueritas sit concepta per intellectum, nomine tamen ueritatis non exprimitur ratio conceptionis, sicut nomine uerbi: unum non est simile.

ARTICVLVS VIII.

Utrum omnis ueritas sit a prima ueritate.

OCCTAVO queritur, utrum omnis ueritas sit a ueritate prima. Et uidetur quod non. Istum enim fornicari est uerum: sed tamen non est a ueritate prima, ergo non omnis ueritas est a ueritate prima. Sed dicebatur, quod ueritas signi uel intellectus secundum quam hoc dicitur uerū est a Deo, non autē secundum quæ refert ad rem.

¶ 2 Sed contra, Præter ueritatem primam, non solū est ueritas signi aut intellectus, sed et ueritas rei. si ergo hoc uerū non sit a Deo, secundum quod refert ad rem, hæc ueritas rei non erit a Deo, & sic habetur propositum, quod non omnis alia ueritas sit a Deo.

¶ 3 Præter. Sequitur iste fornicatur, ergo istū fornicari est uerū, ut fiat descensus a ueritate propositionis ad ueritatem dicti, quæ exprimit ueritatem rei, ergo ueritas prædicta consistit in hoc, quod iste actus componitur isti subiecto: sed ueritas dicti non est ex compositione talis actus cum subiecto, nisi intelligatur compositio actus sub deformatione existentis, ergo ueritas rei non solū est quantum





fictionis veritas, una quando significat quod accepit significare, sicut haec praepositio, Socrates sedet, significat Socratem sedere, siue Socr. sedeat sine non sedeat, alia quae significat illud ad quod facta est, est. n. facta ad hoc quo significet esse, quando est, & secundum hoc proprie dicitur enuntiatio vera, ergo eadem ratione dicitur quaelibet res vera, quando implet hoc ad quod est, falsa autem quando non implet. sed omnis res quae deficit a fine suo, non implet illud propter quod est. cum ergo multae res sint tales, videtur quod multae res sint falsae.

RESPON. Dicendum, quod sicut veritas consistit in adaequatione rei & intellectus, ita falsitas consistit in eorum inaequalitate, res autem comparatur ad intellectum diuinum & humanum, ut supra dictum est. intellectui autem diuino comparatur sicut mensuratum mensurae, quantum ad ea, quae in rebus positue dicuntur, vel inueniuntur: quia omnia huiusmodi ab arte diuini intellectus proueniunt. Alio modo sicut cognitum ad cognoscens, & sic etiam negationes & defectus diuino intellectui adaequatur: quia omnia huiusmodi Deus cognoscit, quamuis ea non causet, patet ergo quod res quatuorquae se habeat sub quacumque forma existens, vel priuatione vel defectu, intellectui diuino adaequatur. Et sic patet quod res quaelibet in comparatione ad intellectum diuinum vera est, ut Ansel. dicit in lib. de Veritate.

Art. 5. & 8. huius quae.

Ca. 7. & 8. 11. & 12.

Comen. 11. tom. 2.

5. Metaph. Com. 3. 4. & lib. 4. com. 37. tom. 3.

In isto art. & 5. & 8.

potest esse differentia entis, ens enim non habet aliquam differentiam, ut probatur in 3. Metaphys. sed aliquid verum se habet ad ens per modum differentiae, sicut & bonum, in quantum videlicet exprimit aliquid circa ens, quod nomine entis, non exprimitur. Et secundum hoc intentio entis est indeterminata respectu intentionis veri, & sic intentio veri comparatur ad intentionem entis quodammodo, ut differentia ad genus.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa concedenda est, procedit enim de re in ordine ad intellectum diuinum.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis quaelibet res habeat aliquam formam, non tamen omnis res habet illam formam, cuius indicia exterius ostenduntur per sensibiles qualitates, & secundum haec falsa dicitur, in quantum de se falsam existimationem facere apta nata est.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod aliquid existens extra animam pro tanto dicitur falsum, ut ex dictis patet: quia natum est de se facere falsam existimationem, quando mouet virtutem cognitiuam. unde oportet quod illud quod falsum dicitur, aliquid ens sit. unde cum omne ens, in quantum huiusmodi sit verum, oportet falsitatem in rebus existentem supra veritatem fundari, unde dicit August. in lib. Solilo. quod tragædus, qui representat veras personas in theatris, non esset falsus, nisi esset verus tragædus, similiter equus pictus non esset falsus equus, nisi esset pura pictura: non tamen sequitur contra dictoria esse vera, quia affirmatio & negatio secundum quod dicunt verum & falsum non referuntur ad idem.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod falsa res dicitur secundum quod nata est fallere, cum autem fallere dico, significo actionem quandam defectum inducentem: nihil autem natum est agere nisi secundum quod est ens, omnis autem defectus est non ens. vnumquodque autem secundum quod est ens, habet similitudinem veri, secundum autem quod non est, recedit ab eius similitudine. & ideo hoc quod dico fallere secundum id quod importat de actione, originem habet de similitudine: sed quantum ad id quod importat defectum in quo formaliter ratio falsitatis consistit, ex dissimilitudine surgit. Et ideo dicit Augustinus in lib. de Vera religione, quod ex dissimilitudine falsitas oritur.

AD PRIMVM ergo eorum, quae contra obicitur dicendum, quod non ex qualibet similitudine nata est anima decipi, sed ex magna similitudine in qua dissimilitudine inueniri non potest de facili. & ideo ex similitudine maiori vel minori decipitur anima secundum maiorem vel minorem perspicacitatem ad similitudinem inueniendum, nec tamen simpliciter debet enuntiari aliquid res falsa, ex eo quod quantumcumque in errore inducit: sed ex eo quod nata est plures, vel sapientes fallere, creaturae autem, quamuis aliquam Dei similitudinem gerant in seipsis, tamen maxima dissimilitudine subest, ut non nisi ex magna insipientia cotingat, quod ex tali similitudine mens decipitur. Unde ex praedicta similitudine & dissimilitudine creaturarum ad Deum non sequitur quod omnes creaturae debent dici falsae.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod quidam existimauerunt Deum esse corpus, & cum Deus sit vnitas, qua omnia sunt vnus, per consequens existimauerunt corpus esse vnitate ipsam propter ipsam similitudinem vnitatis. Secundum hoc ergo corpus falsa vnitas dicitur, in quantum aliquos in errore induxit vel inducere potuit, ut crederetur vnitas.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod duplex est perfectio scilicet prima & secunda, prima perfectio est forma vnus cuiusque per quam habet esse: unde ab ea nulla res destituitur dum manet: secunda perfectio est operatio quae est finis.

finis rei vel, id propter quod ad finem deuenitur, & hac perfectione interdum res destituitur. Ex prima autem perfectione resultat ratio veri in rebus, ex hoc enim quod res formam habet, artem diuinum intellectus imitatur, & sui notitiam in anima gignit: sed ex parte secundae consequitur in ipsa ratio bonitatis, quae consurgit ex fine, & ideo malum simpliciter inuenitur in rebus, non autem falsum.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod secundum Philosophum in 3. Ethic. primum verum est bonum intellectus, secundum hoc enim intellectus operatio est perfecta, quod sua conceptio est vera: & quia enuntiatio est signum intellectus, ideo veritas est eius finis, non autem est ita in rebus aliis, & propter hoc non est simile.

ARTICVLVS XI.

Utrum falsitas sit in sensu.

PRIMO queritur, utrum falsitas sit in sensu. Et videtur quod non. Intellectus enim semper est reus, ut dicitur in 3. de Anima: sed intellectus est superior pars in homine, ergo & aliae partes hominis rectitudinem sequuntur, sicut & in mundo maiori in feris, quae disponuntur secundum superiorum motum. ergo & sensus, qui est inferior pars animae, semper erit rectus: non ergo in eo erit falsitas.

2<sup>o</sup> Praet. August. dicit in lib. de vera religione, ipsi oculi non fallunt: nos, non enim enuntiare possunt omnino nisi affectionem suam: quod si omnes corporis sensus ita enuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus ignoro, ergo in sensibus non est falsitas.

3<sup>o</sup> Praet. Ansel. in lib. de Veritate dicit, Videtur mihi veritas vel falsitas in sensu non esse, sed in opinione, & sic habetur propositum.

CONTRA, est quod Ansel. dicit, Est quidem in sensibus nostris veritas, non simpliciter, nam fallunt res aliquando. 2<sup>o</sup> Praet. Secundum August. in lib. Solilo. falsum solet dici quod a veri similitudine longe abest, sed tamen ad verum non nullam imitationem habet: sed sensus habet quandam similitudinem quarundam rerum, quae non sunt ita in rerum natura, sicut est quandoque quod vnum duo uideatur, ut cum oculus comprimitur, ergo in sensu est falsitas. Sed dicebatur, quod sensus non decipitur in propriis sensibilibus, sed de communibus.

3<sup>o</sup> Sed contra, Quodcumque aliquid apprehenditur de aliquo aliter quam est, apprehensio est falsa: sed quando corpus album uidetur mediante vitro viridi, sensus apprehendit aliter quam sit, quia apprehendit illud ut viride, & ita iudicat, nisi superius iudicium adsit, per quod falsitas detegatur, ergo sensus decipitur etiam in propriis sensibilibus.

RESPON. dicendum, quod cognitio nostra quae a rebus initiu sumit hoc ordine progreditur, ut primo incipiat in sensu, secundo perficiatur in intellectu, ut sic sensus inueniatur quodammodo medius inter intellectum & res, est enim rebus comparatus, quasi intellectus, & intellectui comparatus quasi res quaedam: & ideo in sensu dicitur esse veritas vel falsitas dupliciter. Vno modo, secundum ordinem sensus ad intellectum, & sic dicitur esse sensus falsus vel ueris sicut res, in quantum uidelicet, faciunt veram existimationem in intellectu vel falsam. Alio modo, secundum ordinem sensus ad res, & sic dicitur esse veritas vel falsitas in sensu, sicut & in intellectu, in quantum iudicat scilicet esse quod est, vel non esse quod non est. Si ergo loquar de sensu secundum primum modum, sic in sensu quodammodo est falsitas & quodammodo non est falsitas: sensus enim & est res quaedam in se, & est indicatiuus alterius rei, si ergo comparatur ad intellectum prout est res quaedam, sic nullo modo est falsitas in sensu intellectui comparato: quia secundum quod sensus disponitur, secundum hoc dispositionem suam intellectui demonstrat, unde August. dicit in auctoritate inducta, quod non possunt omnino enuntiare, nisi affectionem suam. Si autem comparatur ad intellectum secundum quod est representatum alterius rei, cum quandoque representet ei aliter rem quam sit, secundum hoc sensus falsus dicitur, in quantum natus est facere falsam existimationem in intellectu, quamuis non necessario faciat, sicut & de rebus dictum est, quia intellectus sicut indicat de rebus, ita & de his quae a sensibus offeruntur. Sic ergo sensus intellectui comparatus semper facit veram existimationem in intellectu de dispositione propria, sed non de dispositione rerum. Si autem consideretur sensus secundum quod comparatur ad res, tunc in sensu est falsitas & veritas per modum, quo est in intellectu. In intellectu autem primo & principaliter inuenitur falsitas & veritas in iudicio componendis & diuidendis, sed in formatione quidditatis non, nisi per ordinem ad iudicium, quod ex formatione praedicta consequitur, unde & in sensu proprie veritas & falsitas dicitur secundum hoc quod iudicat de sensibilibus, sed secundum hoc quod apprehendit, non est ibi veritas & falsitas proprie, sed solum secundum ordinem ad iudicium, quod ex formatione praedicta consequitur, prout scilicet ex apprehensione tali natum est sequi tale vel tale iudicium. Sensus autem iudicium de quibusdam est naturale, sicut de propriis sensibilibus, de quibusdam autem quasi per quaedam collationem, quam facit in homine vis cogitativa, quae est potentia sensitiua partis, loco cuius in aliis animalibus est existimatio naturalis, & sic iudicat vis sensitiua de sensibilibus communibus & de sensibilibus per accidens, naturalis autem actus alicuius rei semper est vno modo, nisi per accidens impediatur, vel propter defectum intrinsecum, vel extrinsecum impedimentum, unde sensus iudicium de sensibilibus propriis, semper est verum, nisi sit impedimentum in organo vel in medio, sed in sensibilibus communibus & per accidens interdum iudicium sensus fallitur. Et sic patet qualiter in iudicio sensus potest esse falsitas. Sed circa apprehensionem sensus sciendum est, quod est quaedam vis apprehensiuua, quae apprehendit speciem sensibilem sensibili re praesente, sicut sensus proprius, quaedam vero apprehendit eam re absente, sicut imaginatio, & ideo sensus semper apprehendit rem ut est, nisi sit impedimentum in organo, vel in medio, sed imaginatio apprehendit, ut plurimum, rem ut non est: quia apprehendit eam ut praesentem, cum sit absens: & ideo dicit Philosophus in 4. Metaphysic. quod sensus non est dominus falsitatis, sed phantasia.

dammodo est falsitas & quodammodo non est falsitas: sensus enim & est res quaedam in se, & est indicatiuus alterius rei, si ergo comparatur ad intellectum prout est res quaedam, sic nullo modo est falsitas in sensu intellectui comparato: quia secundum quod sensus disponitur, secundum hoc dispositionem suam intellectui demonstrat, unde August. dicit in auctoritate inducta, quod non possunt omnino enuntiare, nisi affectionem suam. Si autem comparatur ad intellectum secundum quod est representatum alterius rei, cum quandoque representet ei aliter rem quam sit, secundum hoc sensus falsus dicitur, in quantum natus est facere falsam existimationem in intellectu, quamuis non necessario faciat, sicut & de rebus dictum est, quia intellectus sicut indicat de rebus, ita & de his quae a sensibus offeruntur. Sic ergo sensus intellectui comparatus semper facit veram existimationem in intellectu de dispositione propria, sed non de dispositione rerum. Si autem consideretur sensus secundum quod comparatur ad res, tunc in sensu est falsitas & veritas per modum, quo est in intellectu. In intellectu autem primo & principaliter inuenitur falsitas & veritas in iudicio componendis & diuidendis, sed in formatione quidditatis non, nisi per ordinem ad iudicium, quod ex formatione praedicta consequitur, unde & in sensu proprie veritas & falsitas dicitur secundum hoc quod iudicat de sensibilibus, sed secundum hoc quod apprehendit, non est ibi veritas & falsitas proprie, sed solum secundum ordinem ad iudicium, quod ex formatione praedicta consequitur, prout scilicet ex apprehensione tali natum est sequi tale vel tale iudicium. Sensus autem iudicium de quibusdam est naturale, sicut de propriis sensibilibus, de quibusdam autem quasi per quaedam collationem, quam facit in homine vis cogitativa, quae est potentia sensitiua partis, loco cuius in aliis animalibus est existimatio naturalis, & sic iudicat vis sensitiua de sensibilibus communibus & de sensibilibus per accidens, naturalis autem actus alicuius rei semper est vno modo, nisi per accidens impediatur, vel propter defectum intrinsecum, vel extrinsecum impedimentum, unde sensus iudicium de sensibilibus propriis, semper est verum, nisi sit impedimentum in organo vel in medio, sed in sensibilibus communibus & per accidens interdum iudicium sensus fallitur. Et sic patet qualiter in iudicio sensus potest esse falsitas. Sed circa apprehensionem sensus sciendum est, quod est quaedam vis apprehensiuua, quae apprehendit speciem sensibilem sensibili re praesente, sicut sensus proprius, quaedam vero apprehendit eam re absente, sicut imaginatio, & ideo sensus semper apprehendit rem ut est, nisi sit impedimentum in organo, vel in medio, sed imaginatio apprehendit, ut plurimum, rem ut non est: quia apprehendit eam ut praesentem, cum sit absens: & ideo dicit Philosophus in 4. Metaphysic. quod sensus non est dominus falsitatis, sed phantasia.

In argu. huius quae.

In istome articulo.

ARTICVLVS XII.

Utrum in intellectu sit falsitas.

PRIMO queritur, utrum falsitas sit in intellectu. Et videtur quod non, quia intellectus habet duas operationes, scilicet vnā qua formam quidditatis, quae non est falsum, ut Philosophus dicit in 3. de Anima, aliam qua

1. p. 9. 17. art. 3.

Ca. 27. c. 2. qua

Ca. 36, non  
procul a fi-  
ne tom. 1.  
Q. 2, 21. in  
prim. 4.

qua cōponit & diuidit, & in hac etiā nō est falsum, vt patet per Aug. in li. de Vera religio, qui sic dicit, Nec quisquā intelligit falsa, ergo falsitas nō ē in intellectu.

¶ 2 Præ. August. dicit in lib. 83. Quæstionum, quæstione 31. omnis qui fallitur id in quo fallitur non intelligit, ergo intellectus semper est verus, ergo in intellectu non potest esse falsitas.

¶ 3 Item Algazel dicit, Aut intelligimus aliquid sicut est, aut non intelligimus: sed quicumque intelligit sicut est, vere intelligit, ergo intellectus semper est verus, ergo non est in eo falsitas.

SED CONTRA, est quod Philosoph. dicit in 3. de Anima, quod vbi est compositio intellectuum, ibi iam verū & falsum est, ergo falsitas inuenitur in intellectu.

RESPON. Dicendum, qd nomen intellectus sumitur ex hoc quod in tima rei cognoscit, est enim intelligere quasi in tus legere, sensus enim & imaginatio sola exteriora accidentia cognoscunt, solus autem intellectus ad essentiam rei pertingit: sed ulterius intellectus ex essentia rerum comprehensio diuersimode negotiatur ratiocinando & inquirendo nomen, ergo in intellectu dupliciter accipi potest. Vno modo secundū quod se habet ad hoc tantum, a quo primo nomen impositum fuit, & sic dicimur proprie intelligere cū apprehendimus quidditatem rerum, vel cum intelligimus illa, quæ statim nota sunt intellectui notis rerum quidditatibus, sicut sunt prima principia, quæ cognoscimus cum terminos cognoscimus: vnde & intellectus habitus principiorum dicitur: quidditas autē, rei est proprie obiectū intellectus: vnde sicut sensus sensibilem proprium semper est verus, ita & intellectus in cognoscendo quod quid est, vt dicitur in 3. de Anima. Sed tamen per accidens post ibi falsitas accidere, in quantum videlicet intellectus falso componit & diuidit, quod cōtingit dupliciter: vel in quantum definitionem vnius attribuit alteri, vt si animal rationale mortale conciperet quasi definitionem asini, vel in quantum coniungit partes definitionis adinuicē, quæ coniungi non possunt, ut si conciperet quasi definitionem asini animal irrationale immortale, hæc enim est falsa, aliquid animal irrationale est immortale, & sic patet quod definitio non potest esse falsa, nisi in quantum implicat affirmationem falsam, hic autem duplex modus tangitur in 5. Metaphys. Similiter nec in primis principijs vllō modo decipitur: vnde patet quod si in intellectu accipiatur secundum illā actionem a qua nomen intellectus imponitur, non est in intellectu falsitas. Alio modo potest accipi intellectus communiter, secundū qd ad omnes operationes se extendit, & sic cōprehendit opinionē & ratiocinationē, & sic in intellectu est falsitas, nūquam tamen si recte fiat resolutio in prima principia. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QUESTIO III.

De scientia Dei.

In quatuordecim articulis diuisa.

- ¶ In primo queritur, Vtrum in Deo sit scientia.
- ¶ Secundo, Vtrum Deus cognoscat vel sciat seipsum.
- ¶ Tertio, Vtrum Deus cognoscat alia a se.
- ¶ Quarto, Vtrum Deus de rebus propriam habeat cognitionem & determinatam.
- ¶ Quinto, Vtrum Deus cognoscat singularia.
- ¶ Sexto, Vtrum intellectus humanus singularia cognoscat.

- ¶ Septimo, Vtrum Deus cognoscat singulare nūc esse, vel non esse, propter positionem Auicē.
- ¶ Octauo, Vtrum Deus cognoscat non entia, & quæ neque sunt, nec erunt, nec fuerunt.
- ¶ Nono, Vtrum Deus sciat infinita.
- ¶ Decimo, Vtrum Deus possit facere infinita.
- ¶ Undecimo, Vtrum scientia æquiuoce prædicetur de Deo & nobis.
- ¶ Duodecimo, Vtrum Deus sciat singularia futura contingentia.
- ¶ Tertodecimo, Vtrum scientia Dei sit variabilis.
- ¶ Quartodecimo, Vtrum scientia Dei sit causa rerum.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum scientia in Deo sit.

¶ VASTIO est de scientia Dei. Et primo queritur, vtrum in Deo sit scientia. Et videtur quod non. Illud enim quod se habet ex additione ad aliud, in simplicissimo inueniri non potest: sed Deus est simplicissimus: cum ergo scientia se habeat ex additione ad essentiam, quia viuere addit supra esse, & scientia sit supra viuere, videtur quod scientia in Deo nō sit. Sed dicebatur, quod scientia in Deo supra essentiam nō addit: sed nomine scientiæ alia perfectio ostenditur in ipso quam nomine essentiæ.

¶ 2 Sed contra, Perfectio est nomē rei: sed omnino vna res in Deo est essentia & scientia, ergo eadem perfectio ostenditur nomine essentiæ & scientiæ.

¶ 3 Præ. Nullum nomen potest dici de Deo, qd non significat totam perfectionem ipsius: quia si non significat totam nihil ipsius significat, eum in Deo non inueniatur pars, & sic ei attribui non potest: sed nomen scientiæ non repræsentat totam perfectionem diuinā, quia Deus est supra omne nomē, qd nominatur, vt dicitur in lib. de Causis. ergo scientia Deo attribui nō potest.

¶ 4 Præ. Scientia est habitus conclusionis, in intellectu vero habitus principiorum, vt patet per Philosoph. in 6. Ethic. Sed Deus non cognoscit aliquid per modū conclusionis: quia sic descenderet a principijs in conclusiones eius intellectus, quod etiam ab Angelis Diony. remouet 7. cap. de Diuinis nominibus. ergo scientia non est in Deo.

¶ 5 Præ. Omne quod scitur, scitur per aliquid magis notum: sed Deo non est aliquid magis & minus notū, ergo in Deo scientia esse non potest.

¶ 6 Præ. Algazel dicit, qd scientia est sigillatio scibilis in intellectu sciētis: sed sigillatio omnino a Deo remouetur, tū quia importat receptionē, tū quia importat compositionē, ergo Deo scientia attribui non potest.

¶ 7 Præ. Nihil quod sonat imperfectionem Deo potest attribui, sed scientia sonat imperfectionem: quia significatur vt habitus vel actus primus, & considerare vt secundus, vt dicitur in 2. de Anima. Actus autē primus est imperfectus respectu secūdi, cū sit in potētia respectu eiusdē, ergo scientia inueniri in Deo nō potest. Sed dicebatur quod in Deo nō est scientia, nisi in actu.

¶ 8 Sed contra, Scientia Dei est causa rerum: sed scientia si Deo attribuitur, ab æterno in Deo fuit: si igitur scientia in Deo non fuit nisi actu, ab æterno reproducta, quod est falsum.

¶ 9 Præ. In quocumque inuenitur aliquid respondens ei quod nos concipimus ex nomine scientiæ in intellectu, scimus de eo non solum quod est, sed quid est, quia scientia aliquid est: sed de Deo non possumus scire

li. 1. Orth. dicit 4.

Propos. in 10. 3. in op. 2. Art. 1. 10.

1. p. 4. art. 1.

Cap. 14. a. 1. 10.

Propos. 10. 3. in op. 2. Art. 1. 10. 6. tom. 1.

Interp. 1. 10. 3. in op. 2. Art. 1. 10.

lib. An. 1. 10. 3. in op. 2. Art. 1. 10. 6. tom. 1.

Com. 1. 10. 3. in op. 2. Art. 1. 10.

1. 10. 3. in op. 2. Art. 1. 10.

1. 10. 3. in op. 2. Art. 1. 10.

1. 10. 3. in op. 2. Art. 1. 10.

1. 10. 3. in op. 2. Art. 1. 10.

scire quid est, sed quia est tantum, vt Dama. dicit, ergo conceptioni intellectus quam exprimit nomen sciētis nihil respondet in Deo. ergo scientia non est in eo.

SED CONTRA est, quod dicitur Rom. 11. O alitudo diuitiarum &c.

¶ 2 Præ. Secundum Ansel. in Monol. Omne quod simpliciter in omni melius est esse, quā nō esse, est Deo attributū: sed scientia est hmoi, ergo est Deo attributū.

¶ 3 Præ. Ad scientiam non requiruntur nisi tria, scilicet potentia actiua cognoscētis, qua de rebus iudicat, res cognita, & vnio vtriusq;: sed in Deo est summa potentia actiua, & sua essentia est summe cognoscibilis, & per consequens est ibi vnio vtriusq;. ergo Deus est summe sciens. probatio mediā, vt dicitur in lib. de intelligentijs prima substantia est lux: sed lux maxime habet virtutem actiuam, quod patet ex hoc, quod seipsam diffundit & multiplicat, est etiam maxime cognoscibilis, vnde & alia manifestat, ergo substantia prima quæ Deus est, & habet potentiam actiuam ad cognoscendum, & est cognoscibilis.

RESPON. Dicendum, qd ab omnibus scientia Deo attribuitur, diuersimode tamē: quidam. n. suo intellectu modum creatæ scientiæ transcendere non valentes, crediderunt quod scientia sit in Deo, quasi aliqua dispositio addita essentia eius, sicut & i nobis est qd est omnino erroneum & absurdum: hoc. n. posito Deus summe simplex nō esset: esset. n. in eo compositio substantiæ & accidentis, nec iterū ipse Deus esset suū esse: quia vt dicit Boe. in li. de Hebdo. quod est participare aliquo potest: sed ipsum esse nullo modo aliquo participat, vel participare potest, si ergo Deus participet scientiam quasi dispositionem adiunctam, ipse nō esset sum esse, & ita ab alio esse haberet, quod esset si bi causa essendi, & sic non esset Deus. & ideo alij dixerunt, qd per hoc quod Deo scientiam attribuiamus vel aliquid huiusmodi, nihil in eo ponimus: sed significamus ipsum esse causam scientiæ in rebus creatis, vt ex hoc dicatur Deus sciens, quia scientiam creaturis infundit: sed quāuis hoc possit esse aliqua ratio veritatis huius propositionis, quia dicitur, Deus est sciens, quia scientiam causat, vt Orig. & Aug. dicere videtur, no tamen potest esse tota ratio veritatis propter duos.

Primo, quia eadem ratione de Deo prædicari posset, quicquid in rebus causat, vt diceretur moueri, quia causat motum in rebus, quod tamen non dicitur. Secundo, quia ea quæ dicuntur de causis & causatis, nō ex hoc causis inesse dicuntur propter causata: sed potius causatis in sunt propter hoc quod inueniuntur in causis, sicut ex hoc quod ignis est calidus, caliditate influit aeri, & non e conuerso, & similiter Deus ex hoc quod naturam scientificam habet, scientiam nobis infundit, & non e conuerso. & ideo alij dixerunt, quod scientia & alia huiusmodi Deo attribuntur per quādam similitudinem proportionis, sicut attribuitur ei ira vel misericordia, aut huiusmodi ceteræ passiones: dicitur. n. Deus iratus, in quantum facit effectum simile irato, quia. s. punit, qui est effectus iræ i nobis, quia in Deo passio iræ esse non potest: similiter dicitur, quod Deus dicitur sciens, quia effectum facit simile effectui scientis. sicut enim opera scientis procedunt ex determinatis principijs ad determinatos fines, ita opera naturæ quæ diuinitus fiunt, vt patet in 2. Phys. Sed secundum hanc opinionem scientia attribueretur Deo metaphorice, sicut & ira & cetera huiusmodi, quod dicitur Diony. & aliorum sanctorum repugnat, & ideo aliter dicendum est, quod scientia Deo attributa, significat aliquid quod in Deo est, & similiter vita, essentia, & cetera huiusmodi: nec differunt quantum ad rem significatam, sed solum quantum ad modum intelligēdi: eadem enim res penitus in Deo est essentia, vita & quicquid huiusmodi de ipso dicitur: sed intellectus noster diuersas conceptions habet intelligens in eo vitam, scientiam, & huiusmodi, nec tamen istæ cōceptiones sunt falsæ: conceptio enim nostri intellectus secundum hoc vera est, prout representat per quādam assimilationem rem intellectam: alias enim falsa esset, si nihil subesset in re: intellectus autem noster non hoc modo potest representare per assimilationem Deum sicut representat creaturas. cū enim intelligit aliquā creaturam, concipit formam quādam, quæ est similitudo rei secundum totam perfectionem ipsius, & sic definit res intellectus: sed quia Deus in infinitum intellectum nostrum excedit, non potest forma per intellectum nostrum representare diuinam essentia cōplete, sed habet aliquam modicam imitationem eius, sicut etiam videmus in rebus, quæ sunt extra animam quod qualibet res imitatur aliquo modo Deum, sed imperfecte: vnde & diuersæ res diuersimode Deū imitantur, & secundum diuersas formas repræsentant vnā simplicem Dei formā, quia in illa forma vnitur quicquid perfectionis distinctim & multipliciter in creaturis inuenitur: sicut etiā omnes proprietates numerorum in vnitate quodammodo præexistunt, & omnes potestates ministrorum in regno aliquo vniantur in potestate regis: sed si esset aliqua res perfecte representans Deum, non esset nisi vna tantū, quia vno modo repræsentaret & secundum vnā formam, & ideo nō est ibi nisi vnus filius, qui est perfecta imago patris. Similiter etiam intellectus noster fm diuersas cōceptiones repræsentat diuinā perfectionem, quia vnaquæq; imperfecta est, si enim perfecta esset, esset vna tantum, sicut est vnū tantū verbum intellectus diuini. sunt ergo plures conceptions in intellectu nostro repræsentantes essentiam diuinam, vnde essentia diuina vni cuiq; illarum respondet, sicut res suæ imagini imperfectæ, & sic omnes illæ conceptions intellectus sunt veræ, quia sint plures de re vna: & quia nomina nō significant res nisi mediante intellectu, vt dicitur in 1. Perih. ideo imponit plura nomina rei, fm diuersos modos intelligēdi, vel fm diuersas rationes, quod idē est, quibus tamen omnibus respondet aliquid in re.

AD PRIMVM, ergo dicendum, quod scientia non se habet ex additione ad ens, nisi secundum quod intellectus accipit distinctam scientiam alicuius, & essentiam eius, additio enim distinctionem præsupponit: vnde cum in Deo secundum re nō distinguatur scientia & essentia, vt ex dictis patet, nisi secundū modum intelligēdi, Q. d. S. Tho. PP intelligēdi,

fundit, & non e conuerso. & ideo alij dixerunt, quod scientia & alia huiusmodi Deo attribuntur per quādam similitudinem proportionis, sicut attribuitur ei ira vel misericordia, aut huiusmodi ceteræ passiones: dicitur. n. Deus iratus, in quantum facit effectum simile irato, quia. s. punit, qui est effectus iræ i nobis, quia in Deo passio iræ esse non potest: similiter dicitur, quod Deus dicitur sciens, quia effectum facit simile effectui scientis. sicut enim opera scientis procedunt ex determinatis principijs ad determinatos fines, ita opera naturæ quæ diuinitus fiunt, vt patet in 2. Phys. Sed secundum hanc opinionem scientia attribueretur Deo metaphorice, sicut & ira & cetera huiusmodi, quod dicitur Diony. & aliorum sanctorum repugnat, & ideo aliter dicendum est, quod scientia Deo attributa, significat aliquid quod in Deo est, & similiter vita, essentia, & cetera huiusmodi: nec differunt quantum ad rem significatam, sed solum quantum ad modum intelligēdi: eadem enim res penitus in Deo est essentia, vita & quicquid huiusmodi de ipso dicitur: sed intellectus noster diuersas conceptions habet intelligens in eo vitam, scientiam, & huiusmodi, nec tamen istæ cōceptiones sunt falsæ: conceptio enim nostri intellectus secundum hoc vera est, prout representat per quādam assimilationem rem intellectam: alias enim falsa esset, si nihil subesset in re: intellectus autem noster non hoc modo potest representare per assimilationem Deum sicut representat creaturas. cū enim intelligit aliquā creaturam, concipit formam quādam, quæ est similitudo rei secundum totam perfectionem ipsius, & sic definit res intellectus: sed quia Deus in infinitum intellectum nostrum excedit, non potest forma per intellectum nostrum representare diuinam essentia cōplete, sed habet aliquam modicam imitationem eius, sicut etiam videmus in rebus, quæ sunt extra animam quod qualibet res imitatur aliquo modo Deum, sed imperfecte: vnde & diuersæ res diuersimode Deū imitantur, & secundum diuersas formas repræsentant vnā simplicem Dei formā, quia in illa forma vnitur quicquid perfectionis distinctim & multipliciter in creaturis inuenitur: sicut etiā omnes proprietates numerorum in vnitate quodammodo præexistunt, & omnes potestates ministrorum in regno aliquo vniantur in potestate regis: sed si esset aliqua res perfecte representans Deum, non esset nisi vna tantū, quia vno modo repræsentaret & secundum vnā formam, & ideo nō est ibi nisi vnus filius, qui est perfecta imago patris. Similiter etiam intellectus noster fm diuersas cōceptiones repræsentat diuinā perfectionem, quia vnaquæq; imperfecta est, si enim perfecta esset, esset vna tantum, sicut est vnū tantū verbum intellectus diuini. sunt ergo plures conceptions in intellectu nostro repræsentantes essentiam diuinam, vnde essentia diuina vni cuiq; illarum respondet, sicut res suæ imagini imperfectæ, & sic omnes illæ conceptions intellectus sunt veræ, quia sint plures de re vna: & quia nomina nō significant res nisi mediante intellectu, vt dicitur in 1. Perih. ideo imponit plura nomina rei, fm diuersos modos intelligēdi, vel fm diuersas rationes, quod idē est, quibus tamen omnibus respondet aliquid in re.

Ca. 7. de diuini nomi.

In prin. 10.

In corp. Q. d. S. Tho. PP intelligēdi,



Intelligendi, nec scientia se habet in eo ex additione ad essentiam eius, nisi secundum modum intelligendi.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod non potest vere dici, quod scientia in Deo significet aliam perfectionem, quam essentiam: sed quod significatur per modum alterius perfectionis, sicut intellectus noster ex diuersis conceptionibus, quas de Deo habet prædicta nomina imponit.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod cum nomina sint signa intellectuum, secundum hoc se habet nomen ad totalitatem alicuius rei significandam, secundum quod se habet intellectus in intelligendo. Intellectus autem noster totum Deum intelligere potest: sed non totaliter totum, quia necessarium est, ut de ipso aut totum intelligatur aut nihil, cum in eo non sit pars & totum: sed dico non totaliter, quia non perfecte cognoscit ipsum, sicut ipse est in sui natura cognoscibilis, sicut ille qui hanc conclusionem diametraliter est assimiliter costat, cognoscit probabiliter, ex hoc, sicut ab omnibus dicitur ita, non cognoscit eam totaliter: quia non peruenit ad perfectum modum cognitionis quo cognoscibilis est, quamuis cognoscat totam, nullam partem eius ignorans. Similiter ergo & nomina quæ de Deo dicuntur, ipsum totum: sed non totaliter significant.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod quia illud quod in Deo est absque omni imperfectione, in creaturis cum aliquo defectu inuenitur, propter hoc oportet, ut si aliquid in creaturis inuenitur Deo attribuitur, separemus totum quod ad imperfectionem pertinet, ut solum maneat hoc quod ad perfectionem pertinet, quia secundum hoc tantum creatura Deum imitatur. dico igitur, quod scientia quæ in nobis inuenitur, habet aliquid perfectionis, & aliquid imperfectionis: ad perfectionem eius pertinet certitudo ipsius: quia quod scitur, certitudinaliter cognoscitur: sed ad imperfectionem pertinet discursus intellectus, a principijs in conclusiones, quorum est scientia. hic enim discursus non contingit, nisi secundum quod intellectus cognoscens principia, cognoscit in potentia tantum conclusiones. si enim actu cognosceret non esset ibi discursus, cum motus non sit nisi exitus de potentia ad actum. dicitur ergo in Deo scientia ratione certitudinis de rebus cognitis: non autem ratione discursus prædicti, qui nec etiam in angelis inuenitur, ut Dionysius dicit.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis Deo non sit aliquid magis & minus notum, si consideretur modus cognoscens, quia eodem intuitu omnia videt: tamen si consideretur modus rei cognitæ, Deus cognoscit quædam esse magis cognoscibilia in seipsis, & quædam minus, sicut inter omnia maxime est cognoscibilis sua essentia, per quam quidem omnia cognoscit, non aliquid discursu, cum simul uideat essentiam suam omnia uideat. unde & quantum ad istum ordinem, qui potest attendi in diuina cognitione ex parte cognitorum, etiam saluatur in Deo ratio scientiæ. ipse enim præcipue omnia per causam cognoscit.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod uerbum illud Algazelis intelligendum est de scientia nostra, quæ in nobis acquiritur, per hoc quod res imprimunt similitudines suas in animas nostras: sed in cognitione Dei est econuerso, quia ab eius intellectu effluunt formæ in omnes creaturas: unde sicut scientia in nobis est sigillatio rerum in animabus nostris, ita econuerso formæ non sunt, nisi quædam sigillatio diuinae scientiæ in rebus.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod scientia quæ ponitur in Deo non est per modum habitus: sed magis per modum actus, quia ipse semper omnia actu cognoscit.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod a causa agente non procedit effectus, nisi secundum conditionem causæ, & ideo omnis effectus qui procedit per aliquam scientiam sequitur determinationem scientiæ quæ limitat conditionem eius, & ideo res quarum scientia Dei est causa, non procedunt nisi quando determinatum est, ut procedant. & ideo non oportet, ut res sint ab æterno in actu.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod tunc intellectus dicitur scire de aliquo quod est quod definit ipsum. i. quando concipit aliquam formam de ipsa re, quæ per omnia ipsi rei respõdet. iam autem ex dictis patet quod quicquid intellectus noster de Deo concipit, est deficiens a representatione eius. & ideo quid est ipseus Dei semper nobis occultum remanet, & hæc est summa cognitio, quam de ipso in statu uis habere possumus, ut cognoscamus Deum esse supra omne id, quod cogitamus de eo, ut patet per Dionysium in 1. ca. de Mystica theologia.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod Deus dicitur omnem intellectus nostri formam subterfugere, non quia aliqua forma nostri intellectus ipsum aliquo modo representat: sed quia nulla eum representat perfecte.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod ratio quam significat nomen est definitio, ut dicitur 4. Meta. & ideo illud est nomen proprie alicuius rei, cuius significatum est definitio, & quia, ut dictum est, nulla ratio, significata per nomen definit ipsum Deum, nullum nomen a nobis inpositum est proprie nomen eius: sed est proprie nomen creature, quæ definitur ratione significata per nomen, & tamen ista nomina quæ sunt creaturarum nomina, Deo attribuuntur, secundum quod in creaturis aliqua similitudo eius representatur.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod scientia quæ attribuitur Deo, non est qualitas, & præterea qualitas quantitati adueniens est qualitas corporalis, non qualitas spiritalis, sicut est scientia,

ARTICVLVS II.

Utrum Deus cognoscat, uel sciat seipsum.

Secundo queritur, utrum Deus cognoscat uel sciat seipsum. Et videtur quod non, sciens enim refertur ad scitum sicut scientia: sed sicut dicit Boetius in li. de Trinitate. essentia in diuinis continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem. s. personarum. ergo oportet quod in Deo scitum sit distinctum personaliter a sciente: sed distinctio personarum in diuinis non patitur reciproca locutione. non enim pater dicitur se genuisse, quia genuit filium, ergo in Deo concedi non debet, quod cognoscat seipsum.

Præterea in li. de de causis dicitur, omnis sciens essentia suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa, sed Deus non redit ad essentiam suam: cum nunquam ab essentia sua egrediat, nec possit esse redire, ubi non fessit discessus. ergo Deus non cognoscit essentiam suam, & ita nescit seipsum.

Præterea. Scientia est assimilatio scientis ad rem scitam: sed nihil est simile sibiipsum, quia similitudo non sibiipsum est, ut dicit Hilarius. ergo Deus non cognoscit seipsum.

Præterea. Scientia non est nisi de uniuersali: sed Deus non est uniuersalis, quia omne uniuersale est per abstractionem, a Deo autem, cum sit simplicissimus, non potest fieri abstractio. ergo Deus non cognoscit seipsum.

Præterea. Si sciret se, intelligeret se, cum intelligere sit simpliciter quæ scire, & propter hoc est Deo magis attribuentum: sed Deus non intelligit se, ergo nec scit se, probatio media. Augustinus dicit in lib. 83. Questionum; quæst. 16. omne quod se intelligit comprehendit se. nihil autem potest comprehendere nisi finitum ut patet per Augustinum ex eodem loco. ergo Deus non intelligit se.

Præterea. Augustinus sic argumetur ibidem. Nec intellectus noster

Ca. 1. de

Com. 1. de

In corp.

H

Com. 5.

Com. 5.

Philos. 2. de

anima. c. 6.

66. tom. 2.

Philos. 3. de

anima. c. 6.

ca. 7. a me

dio illius, &

ca. 6.

Philos. 3. de

anima. c. 6.

ca. 7. a me

dio illius, &

ca. 6.

Philos. 3. de

anima. c. 6.

ca. 7. a me

dio illius, &

ca. 6.

Philos. 3. de

anima. c. 6.

ca. 7. a me

dio illius, &

ca. 6.

noster infinitus esse uult, quamuis possit, quia notus sibi esse uult, ex quo habetur quod illud quod uult se nosse, non uult esse infinitum: sed Deus uult se esse infinitum cum sit infinitus, si enim esset aliquid, quod se esse non uellet, non esset summe bonus, ergo non uult se esse notus. ergo non cognoscit se. Sed dicebatur, quod quamuis Deus sit infinitus simpliciter, & uelit se esse infinitum simpliciter: non tamen est infinitus sibi, sed finitus, & sic etiam non uult se esse infinitum.

Sed contra, ut dicitur in 3. Physic. infinitum dicitur aliquid secundum quod est impertransibile, & finitum secundum quod est pertransibile: sed sicut probatum est in 6. Physic. infinitum non potest pertransiri, neque a finito neque ab infinito. ergo Deus cum sit infinitus non potest sibiipsum esse finitus.

Præterea. Id quod est Deo bonum, simpliciter est bonum: ergo & quod est Deo finitum, simpliciter est finitum: sed Deus non est simpliciter finitus. ergo nec sibiipsum finitus. Præterea. Inter eos qui cognoscit se, nisi secundum quod ad seipsum comparatur: si ergo sibiipsum est finitus, cognoscat seipsum finite, non est autem finitus. ergo cognoscat aliter se, & ita de seipso habebit cognitionem falsam.

Præterea. Inter eos qui cognoscunt Deum, unus alio magis cognoscit, secundum quod modus cognitionis unius excedit modum cognitionis alterius: sed Deus in infinitum magis se cognoscit, quam alius alius eum cognoscit. ergo modus, quo se cognoscit est infinitus. ergo seipsum infinite cognoscit, & sic non est sibiipsum finitus.

Præterea. Augustinus in lib. 83. Questionum probat quod res aliquam non potest alius alio plus intelligere hoc modo. Quisquis uillam rem aliter quam est, intelligit, & omnis qui fallitur, illud in quo fallitur non intelligit, quisquis igitur uillam rem aliter quam est, intelligit, non eam intelligit. non igitur potest quicquam intelligi, nisi ut est. ergo cum res sit uino modo, ab omnibus uino modo intelligitur. & ideo nullam rem alius alio magis intelligit, si ergo Deus seipsum intelligeret, non se plus intelligeret, quam alij eum intelligant & sic in aliquo creatura creatori æquaret, quod est abiurdum.

Sed contra est, quod dicit Dionysius 7. c. de diu. nomi. quod diuina sapientia seipsum cognoscens, omnia alia cognoscit. ergo Deipsum cognoscit seipsum.

Respondendum. Dicendum, quod cum dicitur aliquid seipsum cognoscere, dicitur illud esse cognosces & cognitum, unde ad considerandum qualiter Deus seipsum cognoscit, oportet uidere per quam naturam aliquid sit cognosces & cognitum. Sciendum igitur, quod res aliqua inuenitur perfecta dupliciter, uino modo, secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem: sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei: ideo in qualibet re creata huiusmodi perfectioni habitæ, in una quaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectus in alijs speciebus inuenitur, ut sic cuiuslibet rei perfectio in se considerata sit imperfecta, ueluti pars totius perfectionis uniuersæ, quæ cõsurgit ex singularum rerum perfectionibus, inuicem congregatis. unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, inuenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio, quæ est propria unius rei in altera re inuenit. & hæc est perfectio cognosces in quantum est cognosces, quia secundum hoc a cognosces aliquid cognoscitur, quod ipsum cognitum alio quo modo est apud cognosces: & ideo in 3. de anima dicitur, anima esse quodammodo omnia, quia natura est omnia cognoscere, & secundum hunc modum

possibile est ut in una re totius uniuersæ perfectio existat, unde hæc est ultima perfectio, ad quam anima potest peruenire sicut Philosophos, ut ea describatur totus ordo uniuersæ & causarum eius, in quo etiam sine ultimo hominis posuerunt, qui secundum nos erit in uisione Dei, qui secundum Gregorium, quid est quod non uideant, qui uidentem omnia uident. Perfectio autem unius rei in altera esse non potest secundum determinatum esse quod habebat in re illa, & ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerare abtque his quæ nata sunt eam determinare, & quia formæ & perfectiones rerum per materiam determinantur, inde est, quod secundum hoc, est aliqua res cognoscibilis, secundum quod a materia separatur. unde oportet quod etiam id, in quo suscipitur talis rei perfectio sit immateriale: si enim esset materiale, perfectio recepta, esset in eo secundum aliquod esse determinatum, & ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis. s. prout existens perfectio unius est nata esse in altero. & ideo errauerunt antiqui Philosophi, qui posuerunt simile simili cognosci, uolentes secundum hoc quod anima, quæ cognoscit omnia, ex omnibus naturaliter constitueretur, ut terra terram cognosceret, aqua aquam, & sic de alijs. putauerunt enim quod perfectio rei cognitæ in cognoscente habeat esse determinatum, secundum quod habet esse determinatum in propria natura: non autem ita recipitur forma rei cognitæ in cognoscente. unde & Commen. dicit in 3. de anima, quod non est idem modus receptionis, quo formæ recipiuntur in intellectu possibili, & in materia prima, quia oportet in intellectu cognoscente recipi aliquid immaterialiter. & ideo uideamus quod secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis inuenitur: plantæ enim & alia, quæ infra plantas sunt, nihil immaterialiter possunt recipere. & ideo omni cognitione priuantur, ut patet 2. de anima: sensus autem recipit species sine materia: sed tamē cum conditionibus materialibus: intellectus autem etiam a conditionibus materialibus species depuratas recipit. si militer est et ordo in cognoscibilibus: res enim materialis, ut Commen. ta. dicit. non sunt intelligibiles, nisi quia nos facimus eas intelligibiles: sunt enim intelligibiles in potentia tantum: sed actu intelligibiles efficiuntur per lumē intellectus agentis, sicut & colores actu uisibiles per lumē solis: sed res immateriales sunt intelligibiles per seipsas, unde sunt magis notæ secundum naturam quam minus notæ nobis. Quia igitur Deus est sine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit penitus immunis relinquitur quod ipse est maxime cognoscitiuus, & maxime cognoscibilis. unde eius natura secundum hoc quod habet esse realiter, secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis, & quia secundum hoc etiam Deus est secundum quod natura sua est sibi, secundum hoc etiam cognoscit, secundum quod natura sua est maxime cognoscitiua, unde Auicenna dicit in 8. suæ Meta. quod ipse intellectus & apprehensor sui est, eo quod sua quidditas spoliata, scilicet a materia, est res quæ est ipsemet.

Ad primum uero dicendum, quod trinitas personarum multiplicatur in diuinis per relationes, quæ realiter sunt in Deo. s. relationes originis: sed relatio quæ significatur, cum dicitur Deus scit seipsum, non est alia qua relatio realis: sed rationis tantum. quicquid enim idem ad seipsum refertur, non est talis relatio aliquid in re: sed in ratione tantum, eo quod realis exigit duo extrema.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod locutio hæc qua dicitur, quod sciens se ad essentiam suam redit, est locutio metaphorica: non quod dicitur. S. Tho. P P 2 enim

Philos. 2. de anima. c. 6. 66. tom. 2.

Philos. 3. de anima. c. 6. ca. 7. a me dio illius, & ca. 6.

Philos. 3. de anima. c. 6. ca. 7. a me dio illius, & ca. 6.

Philos. 3. de anima. c. 6. ca. 7. a me dio illius, & ca. 6.

Philos. 3. de anima. c. 6. ca. 7. a me dio illius, & ca. 6.

Philos. 3. de anima. c. 6. ca. 7. a me dio illius, & ca. 6.

Philos. 3. de anima. c. 6. ca. 7. a me dio illius, & ca. 6.

Philos. 3. de anima. c. 6. ca. 7. a me dio illius, & ca. 6.

Philos. 3. de anima. c. 6. ca. 7. a me dio illius, & ca. 6.

Philos. 3. de anima. c. 6. ca. 7. a me dio illius, & ca. 6.

Philos. 3. de anima. c. 6. ca. 7. a me dio illius, & ca. 6.

Philos. 3. de anima. c. 6. ca. 7. a me dio illius, & ca. 6.

Ca. 7. de diu. nomi.

Com. 20. to mo 2.  
 enim in intelligendo et motus, ut probatur in 7. Phy. unde nec proprie loquendo est tibi recessus, aut reditus; sed pro tanto dicitur tibi esse processus vel motus, in quantum ex vno cognoscibili pervenitur ad aliud, & in nobis fit per quandam discursum secundum quem est exitus & reditus in animam nostram, dum cognoscit seipsum: primo, n. actus ab ipsa exiens terminatur ad obiectum; & deinde reflectitur super actum, & deinde super potentiam, & essentiam, secundum quod actus cognoscuntur ex obiectis, & potentia per actus: sed in divina cognitione non est aliquis discursus, ut prius dictum est, quasi per notum in ignotum deveniat: nihilominus tamen ex parte cognoscibilium potest quidam circuitus in eius cognitione inveniri, dum scilicet cognoscens essentiam suam alias res intuetur, in quibus suae essentiae similitudinem videt, & sic quodammodo ad suam essentiam redit, non quasi suam essentiam ex rebus alijs cognoscens, sicut in nostra anima accidit: sed tamen sciendum quod reditio ad essentiam suam in se subsistentem, ita ad res alias est unda, in ea perficiendo, vel eis influendo, quod in seipsis per se manent, & secundum hunc modum Deus maxime ad essentiam suam redit, quia omnibus providens, ac per hoc quodammodo in omnia exiens & procedens, in seipso fixus & immixtus permanet.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod similitudo quae est relatio realis, distinctionem rerum requirit: sed ei quae est rationis relatio tantum, sufficit in similibus distinctio rationis.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod univiale pro tanto est intelligibile, quia est a materia separatum; unde illa quae non sunt per actum intellectus nostri a materia separata, sed per seipsa sunt ab omni materia libera, maxime cognoscibilia sunt; & sic Deus maxime intelligibilis est, quamvis non sit univiale.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod Deus & scit se & intelligit se & comprehendit se, quamvis simpliciter loquendo in finitus sit, non enim est infinitus privative: sic enim ratio infiniti congruit quantitati: habet enim partem post partem in infinitum. unde in finitum si debeat cognoscere secundum rationem suam infinitatis, ut pars post partem cognoscatur, nullo modo poterit comprehendere, quia nunquam poterit venire ad finem, cum finem non habeat: sed Deus dicitur infinitus negative, quia scilicet eius essentia per aliquid non limitatur: omnis autem forma in aliquo recepta terminatur secundum modum recipientis; unde cum esse divinum non sit in aliquo receptum, quia ipse est suum esse, secundum hoc esse suum non est finitum, & pro tanto dicitur eius essentia infinita, & quia in quolibet intellectu creato vis cognoscitiva finita est, cum sit in aliquo recepta, non potest intellectus noster pervenire ad cognoscendum ipsum ita clare, sicut cognoscibilis est, & secundum hoc non potest ipsum comprehendere, quia non pervenit ad finem cognitionis in ipso, quod est comprehendere, ut supra dictum est: sed quia eodem modo quo essentia divina est infinita & vis cognoscitiva ipsius est infinita, sua cognitio est tantum efficax quanta est eius essentia, & ideo pervenit ad perfectam sui cognitionem & secundum hoc comprehendere dicitur, non quia per comprehensionem talem ipsi cognitio finis aliquis statueretur: sed propter perfectionem cognitionis, cui nihil deest.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod intellectus noster cum sit finitus secundum suam naturam, non potest aliquid

in finitum comprehendere vel perfecte intelligere, & ideo supposita ista eius natura procedit ratio Augustini: sed natura intellectus divini est alia, & propter hoc ratio non sequitur.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod si fiat vis in verbo Deus proprie loquendo nec alijs, nec si finitus est: sed pro tanto dicitur finitus, quia hoc modo a seipso cognoscitur sicut aliquid finitum ab intellectu finito: sicut in intellectu finitus potest pervenire ad finem cognitionis in re finita, ita intellectus eius pervenit ad finem suum finis. Illa tamen ratio in finiti quae dicitur intransibile, est ratio infiniti privative accepti, de quo nihil ad oppositum.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod in omnibus illis, quae designant quantitatem in his quae ad perfectionem pertinent, sequitur si aliquid comparatum Deo sit tale quod simpliciter sit tale, sicut si Deo comparatum est magnus, & sit simpliciter magnus: sed illis quae pertinent ad imperfectionem non sequitur, non enim sequitur quod si aliquid Deo comparatum sit parvum, quod simpliciter sit parvum, quia omnia Deo comparata nihil sunt, & tamen simpliciter non nihil sunt. unde quod est bonum Deo simpliciter est bonum: sed quod est finitum Deo non sequitur simpliciter finitum esse, quia finitum ad quandam imperfectionem pertinet; sed bonum ad perfectionem pertinet, utriusque tamen aliquid simpliciter est tale, quod secundum iudicium divinum tale invenitur.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod cum dicitur Deus finite seipsum cognoscere, hoc dupliciter intelligi potest: Vno modo, ut modus referatur ad rem cognitam, ut scilicet cognoscat se esse finitum, & secundum hunc intellectum est falsum: quia sic cognitio sua esset falsa, alio modo ut modus referatur ad cognoscentem, & sic ad huc dupliciter potest intelligi, vno modo ut ly finite nihil aliud sit quam perfecte, ut dicitur finite cognoscere, quoniam pervenit ad finem cognitionis, & sic Deus seipsum finite cognoscit: alio modo ut ly finite pertineat ad efficaciam cognitionis, & secundum hoc infinite cognoscit, quia eius cognitio est in infinitum efficax: ex hoc autem quod sibi ipsi est finitus modo praedicto, non potest concludi, quod se finite cognoscat, nisi eo modo quo dictum est verum esse.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit secundum quod ly finite, pertinet ad efficaciam cognitionis, & sic patet quod non cognoscit se finite.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod cum aliquem alio plus intelligere dicimus, dupliciter potest intelligi. Vno modo, ut ly plus pertineat ad modum rei cognitae, & sic nullus intelligit plus alio intelligit de re intellecta, quia est intellecta: quicquid, n. rei in intellectu plus attribuit vel minus quae natura rei habeat, errat, & non intelligit. Alio modo potest referri ad modum cognoscentis, & sic vno alio plus intelligit: sicut angelus homo & Deus angelo, per potentior vim intelligendi, & similiter est et intelligenda illa, quae ad hoc probandum assumuntur. Intelligere re aliter quam sit, n. ly aliter sit modus rei cognitae, tunc nullus intelligit re aliter quam sit, quia hoc esset intelligere re esse aliter, quam sit, si autem sit modus cognoscentis, sic quilibet intelligit re materiale intelligit aliter quam sit, quia res quae habet esse materiale, solum immaterialiter intelligit.

ARTICULUS III.

Utrum Deus alia a se cognoscat.

TERTIO quaeritur, utrum Deus cognoscat alia a se. Et videtur quod non. Intellectum enim est perfectio intelligentis: sed nihil aliud ab ipso potest esse perfectio eius, quia sic esset aliquid eo nobilius, ergo nihil aliud

aliud ab ipso potest esse intellectum ab eo. Sed dicendum, quod res vel creatura secundum quod est cognita a Deo est vnum cum ipso.

¶ Sed contra, creatura non est vnum cum Deo, nisi secundum quod est in eo. si ergo Deus non cognoscat creaturam, nisi secundum quod est vnum cum eo, non cognoscat creaturam, nisi secundum quod est in eo, & ita non cognoscat eam in propria natura.

¶ Præterea, si intellectus divinus cognoscat creaturam, aut cognoscat ipsam per essentiam suam aut per aliquid aliud extrinsecum, si per aliud extrinsecum medium, cum omne medium quo cognoscitur sit perfectio cognoscentis, quia est forma ipsius in quantum est cognoscentis, ut patet de specie lapidis in pupilla, sequeretur quod aliquid extrinsecum a Deo esset perfectio eius, quod est absurdum, si autem cognoscat creaturam per essentiam suam, cum essentia sua sit aliud a creatura, sequeretur quod ex vno cognosceret aliud: sed omnis intellectus ex vno cognoscens aliud est in intellectu discursus, & sic erit imperfectus, quod est absurdum.

¶ Præterea, medium per quod res cognoscitur dicitur esse proportionatum ei, quod per ipsum cognoscitur: sed essentia divina non est proportionata ipsi creaturae, cum in infinitum ipsam excedat, infiniti autem ad finitum nulla est proportio, ergo cognoscendo essentiam suam, non potest cognoscere creaturam.

¶ Præterea, Philo. in 1. 1. Meta. probat quod Deus tantum seipsum cognoscit: sed tantum idem est quod non cum alio, ergo non cognoscat alia a se.

¶ Sed contra, si cognoscat alia a se cum cognoscat seipsum: aut ergo eadem ratione cognoscat seipsum & alia, aut alia & alia, si eadem, cum seipsum per essentiam suam cognoscat, sequitur quod res alias per essentiam earum cognoscat, quod esse non potest: si autem alia & alia ratione, cum cognitio cognoscentis sequatur rationem qua cognoscitur, continget quod in divina cognitione invenietur multiplicitas, & diversitas, quod repugnat divinae simplicitati, nullo ergo modo Deus creaturam cognoscit.

¶ Præterea, magis distat creatura a Deo quam distat persona patris a natura divinitatis: sed Deus non eodem modo cognoscit se patrem, includitur notio patris, quae non includitur cum dicitur cognoscit se esse Deum, ergo multo fortius si creaturam cognoscat, alia ratione seipsum cognoscat, & alia ratione creaturam, quod est absurdum, ut improbatum est.

¶ Præterea, eadem sunt principia essendi & cognoscendi: sed non eodem modo patet est pater, & Deus, ut dicit Augustinus, ergo non eodem modo cognoscat pater se esse patrem & se esse Deum, & multo fortius non eodem modo cognoscat pater se esse, & creaturam, si creaturam cognoscat.

¶ Præterea, scientia est assimilatio scientis ad scitum: sed inter Deum & creaturam est minima assimilatio, cum sit ibi maxima distantia, ergo Deus minimam cognitionem, vel nullam de creaturis habet.

¶ Præterea, quicquid cognoscat Deus intuetur: sed Deus, ut dicit Augustinus in li. 8. 3. Questionum, nihil extra se intuetur, ergo nec quicquam extra se cognoscat.

¶ Præterea, eadem est comparatio creaturae ad Deum, quae puncti ad lineam, unde Trimegistus dicit, Deus est sphaera intelligibilis cuius centrum ubique, & circumferentia vero nusquam, per centrum exponens creaturam, ut Alanus exponit sed lineam nihil deperit de eius quantitate si punctum ab ea separatur, ergo & nihil deperit perfectioni divinae si cognitio creaturae ei subtrahatur:

sed quicquid est in eo ad eius perfectionem pertinet, cum nihil accidentaliter sit in eo, ergo ipse de creaturis cognitionem non habet.

¶ Præterea, quicquid Deus cognoscat, ab aeterno cognoscat, eo quod scientia sua non variatur: sed quicquid cognoscat est ens, quia cognitio eius non est nisi entis, ergo quicquid cognoscat Deus, ab aeterno fuit: sed nulla creatura fuit ab aeterno, ergo nulla creaturam cognoscat.

¶ Præterea, omne quod perficitur aliquo alio, habet in se potentiam passivam respectu illius, quia perfectio est quasi forma perfecti: sed Deus non habet in se potentiam passivam, hoc n. est principium transmutationis quae a Deo est procul, ergo non perficitur aliquo alio a se: sed perfectio cognoscentis dependet a cognoscibili, quia perfectio cognoscentis est in hoc quod actu cognoscat, quod non est nisi secundum quod scit aliquid cognoscibile, ergo Deus non cognoscat aliud a se.

¶ Præterea, ut dicitur in 4. Meta. motor est prior motu secundum naturam: sed sicut sensibile est movens sensum, ut ibidem dicitur ita intelligibile movet intellectum, si ergo Deus intelligeret aliquid aliud a se, sequeretur quod aliquid esset prius eo, quod est absurdum.

¶ Præterea, omne intellectum facit aliquam delectationem in intelligente, unde dicitur in 1. Meta. Omnes homines natura scire desiderant, huiusmodi autem signum est sensuum delectatio: sicut quidam libri habent, si ergo Deus aliquid aliud a seipso cognosceret, illud aliud esset causa delectationis in ipso, quod est absurdum.

¶ Præterea, nihil cognoscitur nisi per naturam entis: sed creatura magis habet de non esse quam de esse, ut patet per multa sanctorum dicta, ergo creatura magis Deo est incognita quam nota.

¶ Præterea, nihil apprehenditur nisi secundum quod habet rationem veri: sicut nihil appetitur nisi secundum quod habet rationem boni: sed creaturae visibiles comparantur in scriptura mendacio, ut patet Eccl. 3. 4. Quasi qui comprehendit ventum &c. ergo creaturam magis sunt incognita, quam nota, sed dicendum, quod creatura non dicitur non ens, nisi secundum comparationem ad Deum.

¶ Sed contra, creatura non cognoscitur a Deo nisi in quantum ad ipsum comparatur, si igitur creatura secundum quod comparatur ad Deum est mendacium & non ens & sic incognoscibilis, nullo modo a Deo cognosci poterit.

¶ Præterea, nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu: sed in Deo non est ponere sensitivam cognitionem, quia materialis est, ergo ipse non intelligit res creatas, cum non sint prius in eius sensu.

¶ Præterea, res praecipue cognoscuntur per suas causas, & maxime per causas, quae sunt cause esse rei: sed inter quatuor causas efficiens & finalis sunt cause fieri non esse rei, forma autem & materia sunt cause essendi rerum, quia intrant eius constitutionem: Deus autem non est causa rerum, nisi efficiens & finalis, ergo minimum est quod de creaturis cognoscat.

¶ Sed contra Heb. 3. Oia nuda sunt & apta oculis eius. ¶ Præterea, cognitio vno relationum cognoscitur aliud: sed principium & principiatum relative dicuntur, ergo cum ipse sit principium rerum per essentiam suam, cognoscendo essentiam suam cognoscat creaturam.

¶ Præterea, Deus est omnipotens, ergo eadem ratione debet dici omnisciens, ergo non tantum scit res finitales: sed etiam infinitales.

¶ Præterea, Anaxa. posuit intellectum immixtum, ut oia cognoscat, & ob hoc a Philo. commendatur in 3. de aia sed intellectus divinus est maxime immixtus & purus, ergo maxime oia cognoscat, & non solum se: sed etiam alia. ¶ Præterea, quanto aliqua formarum est simplicior, tanto est

Com. 25. in fine tom. 3

In prin. to. 3

11. Meta. 6. 1. 10. 3.

12. 6. 6.

14. 6. 4.

In ista me solut.

Com. 4. & lib. 1. co. 3. 4 & 8. Phys. com. 37. to. mo.

Qd. d. S. Tho. PP 3 plurium



ll. 10, ca. 1, & 2, tom. 3.

Proposit. 8, tom. 3, inter opera Arist.

plurium formatum comprehensua; sed Deus est substantia simplicissima ergo ipse est comprehensius formatu ofum reru. ergo cognoscit oes res, no solu seipsum.

¶ 6 Præ. Propter quod vnumquodq; tale & ipsum magis sed Deus est causa cognoscendi creaturas omnibus qui cognoscunt. ipse enim est lux qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Ioan. 1. ergo ipse maxime cognoscit creaturas.

¶ 7 Præ. Aug. probat in lib. de Trini. quod nihil diligitur nisi cognitum: sed Deus diligit omnia quæ sunt: Sapient. 9. ergo etiam omnia cognoscit.

¶ 8 Præ. In Psal. 93. dicitur. Qui finxit oculum non considerat quasi dicat sic, ergo ipse Deus qui fecit omnia, considerat, & cognoscit omnia.

¶ 9 Præ. In Psal. 32. alibi dicitur. Qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum: hinc autem est Deus cordium cognitor vel factor. ergo cognoscit opera hominum, & sic alia a se.

¶ 10 Præ. Idem habetur ex hoc qd alibi in Psal. 135. dicitur. Qui fecit celos in intellectu. ergo ipse intelligit celos quos ipse creavit.

¶ 11 Præ. Cognita causa præcipue formalis cognoscitur effectus: sed Deus est causa formalis exemplaris creaturaru. ergo cum seipsum cognoscat, cognoscit et creaturas.

RESPON. Dicendum, qd absq; dubio concedendum est, quod Deus non solum se cognoscit: sed etiam omnia alia, quod quidem hoc modo probari potest. omne enim quod naturaliter in alterum tendit, oportet qd hoc habeat ex aliquo dirigente ipsum in finem, alias casu in illud tenderet: in rebus autem naturalibus invenimus naturalem appetitum, quo vnaquæq; res in finem suum tendit, vnde oportet supra omnes res naturales ponere aliquem intellectum, qui res naturales ad suum finem ordinaverit, & eis naturalem inclinationem siue appetitum indiderit: sed res non potest ordinari ad finem aliquem, nisi res ipsa cognoscat simul cum fine, ad quem ordinanda est, vnde oportet quod in intellectu divino, a quo rerum natura origo provenit, & naturalis ordo in rebus, sit naturalium rerum cognitio. & hanc probationem innuit Psal. 93. cum dicitur. Qui finxit oculum non considerat, vt Rabbi Moyses dicit quod id est, ac si diceretur, qui oculum fecit sic proportionatum ad suum finem, qui est eius actus. visio, nonne considerat oculi naturam? sed oportet videre ulterius per quem modum creaturas cognoscit. Sciendum est igitur quod cum omne agens agat in quantum est in actu, oportet id, quod per agentem efficitur, aliquo modo sit in agente, & inde est qd omne agens agit sibi simile, omne aut quod est in altero, est in eo per modum recipientis: vnde si principium actuum sit materiale, effectus eius est in eo quasi materialiter, quia velut in virtute quadam materialis: si autem sit immateriale actuum principium, etiam effectus eius in eo immaterialiter erit. dictum autem est supra, quod si hoc aliquid cognoscitur ab altero, si in eo immaterialiter recipitur, & inde est, qd principia actuum materialia non cognoscunt effectus suos, quia non sunt effectus sui i eis si modo cognoscibiles sunt: sed in principijs actuum immaterialibus, effectus sunt si modo cognoscibiles sunt, quia immaterialiter. vnde omne principium actuum immateriale cognoscit effectum suum. inde est quod in lib. de Causis dicitur, quod intelligentia cognoscit id, quod est sub se in quantum est causa eius, vnde cum Deus sit rerum immateriale principium actuum, sequitur quod apud ipsum sit rerum cognitio.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod intellectum non

est perfectio intelligentis si illam rem, quæ cognoscitur (res. n. illa est extra intelligentem) sed si rei similitudinem qua cognoscitur, quia perfectio est in perfecto, lapis autem non est in anima: sed similitudo lapidis. Sed similitudo rei intellectus est in intellectu dupliciter, quandoq; vt aliud ab ipso intelligente, quandoq; vero vt ipsa intelligentis essentia: sicut intellectus noster cognoscendo seipsum cognoscit alios intellectus, in quantum ipse est similitudo aliorum intellectuum: sed similitudo lapidis in ipso existens, non est ipsa essentia intellectus, quia recipitur in eo sicut forma quasi in materia. hæc autem forma, quæ est aliud ab intellectu, quandoq; comparatur ad rem cuius est similitudo, vt causa eius, vt patet in intellectu pratico, cuius forma est causa rei operata, quandoq; autem est effectus rei, sicut pater de intellectu nostro speculativo accipiente cognitionem a rebus, quandoq; ergo intellectus cognoscit rem aliquam per similitudinem, quæ non est intellectus essentia, tunc intellectus perficitur aliquo alio a se: sed si illa similitudo sit causa rei perficitur tantum similitudine, & nullo modo re cuius est similitudo: si cur domus non est perfectio artis, sed magis econversum, si autem sit effectus rei, tunc res erit effectus rei, modo perfectio intellectus actiue: sed similitudo eius formaliter, cum vero similitudo rei cognita est ipsa in intelligentis essentia, non perficitur per aliud a se nisi forte actiue, vt patet si ei essentia sit ab alio effectus, & quia intellectus diuinus non habet scientiam causatam a rebus, nec similitudo rei, per quæ cognoscit res, est aliud quam sua essentia, nec essentia sua est ab alio causata, nullo modo, ex hoc quod cognoscit res alias, sequitur quod eius intellectus sit ab alio perfectus.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, qd Deus non cognoscit alia si modo in ipso sunt, si ly fm quod referatur ad cognitionem ex parte cogniti, quia non cognoscit in rebus sola esse quæ habent in ipso fm quod sunt vnum cum eo: sed etiam esse quod habent extra ipsum, fm quod dinerentur ab eo: si autem ly fm quod, determinet cognitionem ex parte cognoscentis, sic verum est, quod Deus non cognoscit res, nisi secundum quod sunt in ipso, quia ex similitudine rei quæ est idem cum ipso existens.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod Deus hoc modo cognoscit creaturas secundum quod sunt in ipso, effectus autem in quacumq; causa efficiente existens non est aliud ab ipsa, si accipitur illud quod est per se causa, sicut domus in arte, non est aliud quam ars, quia secundum hoc effectus est in principio actiuo, quod principium actiuum assimilatur sibi effectum, hoc autem est ex hoc ipso quo agit, vnde si aliquod principium actiuum agit per suam formam tantum, secundum hoc est effectus eius in eo, quod habet formam illam nec effectus eius in eo erit distinctus a forma sua, similiter, nec in Deo cum agit per suam essentiam effectus eius in quo non est distinctus ab essentia sua, sed omnino vnus, & ideo hoc quo cognoscit creaturam non est aliud quam essentia sua, nec tamen sequitur quod cognoscendo effectum per hoc quod essentiam suam cognoscit, sit aliquis discursus in intellectu eius. tunc. n. dicitur solum in intellectu de vno in aliud discurre, quando diuersa apprehensione vtriusq; apprehendit, sicut intellectus noster alio actu apprehendit causam & effectum. & ideo effectum per causas cognoscens dicitur discurre in effectum, quoniam non alio actu fertur potentia cognoscitiva in medium, quo cognoscit, & in rem cognita, tunc non est aliquis discursus in cognitione: sicut vitus cognoscens lapidem per speciem lapidis in ipso existentem; vel rem quæ

A medio illius.

Circa medium illius.

rem, quæ resultat in speculo per speculum, non dicitur discurre, quia idem est ferri in similitudinem rei & in rem, quæ per talis similitudinem cognoscitur, hoc modo autem Deus per essentiam suam effectus suos cognoscit, sicut per similitudinem rei cognoscitur res ipsa, & ideo vna cognitione se & alia cognoscit, vt etiam dicit Dionysius, 7. ca. de diuini nomi sic dicens: Non igitur Deus propriam habet sui ipsius cognitionem aliam quam communem existentia omnia comprehendentem. & ideo nullus discursus est in eius intellectu.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, qd aliquid dicitur proportionari aliquid dupliciter, vno modo, quia inter ea attenditur proportio, sicut dicimus quatuor proportionari duobus quia se habet in dupla proportione ad duo, alio modo per modum proportionalitatis, vt si dicamus sex & octo esse proportionata, quia sicut sex est duplum ad tria, ita & octo ad quatuor, est enim proportionalitas similitudo proportionum. & quia in omni proportione attenditur habitudo ad invicem eorum, quæ proportionalitatem dicuntur fm aliquem determinatum excessum vnus super alterum, ideo impossibile est infinitum aliquod proportionari finito per modum proportionis: sed in his qd proportionata dicuntur, per modum proportionalitatis non attenditur habitudo eorum ad invicem: sed similitudo habitudo aliquorum duorum ad alia duo, & sic nihil prohibet proportionatum esse infinitum finito, quia sicut quoddam finitum est æquale cuidam finito, ita infinitum est æquale alteri infinito. & secum hunc modum oportet esse proportionatum medium ei, quod per ipsum cognoscitur, vt. sicut se habet ad aliquid demonstrandum, ita se habet quod per ipsum cognoscitur ad hoc quod demonstratur, & sic nihil prohibet per essentiam diuinam esse medium, quo creatura cognoscitur.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, qd aliquid intelligit dupliciter, vno modo in seipso, quando. lex ipsa re intellecta vel cognita formatur acies inuentis, alio modo videtur aliquid altero, quo cognito & illud cognoscitur. Deus non ergo seipsum tantum cognoscit in seipso, alia vero in seipsis cognoscit: sed cognoscendo suam essentiam, & secundum hoc Phil. dixit quod Deus tantum seipsum cognoscit, cui etiam consonat dictum Dionysius, 7. ca. de diuini nomi. Deus inquit existentia cognoscit, non scientia quæ sit existentium: sed quæ sit sui ipsius.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod si ratio cognitionis accipiat ex parte cognoscentis, Deus eadem ratione cognoscit se & alia, quia & idem cognoscens, & idem cognitionis actus, & idem medium est cognoscendi: si autem accipiat ratio ex parte rei cognite, sic non eadem ratione se cognoscit & alia, quia non est eadem habitudo sui & aliorum ad medium, quo cognoscit, quia ipse illi medio est idem per essentiam, res autem alia per assimilationem, & ideo seipsum cognoscit per essentiam, alia vero per similitudinem, idem tamen est quod eius est essentia & aliorum similitudo.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, qd ex parte cognoscentis omnino eadem cognitione cognoscit Deus se esse Deum & se esse patrem: sed non est idem quo cognoscit ex parte cogniti cognoscit enim se esse Deum deitate & se esse patrem paternitate, quæ secundum modum intelligendi non idem est, quod deitas, quamuis realiter vnum sit.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, qd illud quod est principium essentiale est etiam principium cognoscendi ex parte rei cognite, quia per sua principia res cognoscibilis est: sed illud quo cognoscitur ex parte cognoscentis est similitudo rei, vel principiorum eius, quæ non est principium

essendi ipsi rei, nisi forte in practica cognitione.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, qd similitudo aliquorum duorum ad invicem potest dupliciter attendi, vno modo, fm convenientiam in ipsa natura, & talis similitudo non requiritur inter cognoscentem & cognitum, immo videmus quandoq; quod quanto talis similitudo est minor, tanto cognitio est perspicacior, sicut minor est similitudo similitudinis, quæ est in intellectu ad lapidem, quam illius quæ est in sensu, cum sit a materia magis remota, & tamen intellectus perspicacius cognoscit, quæ sensus. Alio modo, quantum ad representationem, & hæc similitudo requiritur cognoscentis ad cognitum. Quæuis igitur sit minima similitudo creaturæ ad Deum fm convenientiam in natura, est tamen maxima similitudo fm qd expressissime diuina essentia representat creaturam, & ideo intellectus diuinus optime re cognoscit.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod cum dicitur Deus nihil extra se intuetur, intelligendum est sicut in quo intuetur, non sicut quod intuetur: illud. n. in quo oia intuetur, in ipso est.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis a linea si diminuat punctum in actu nihil deperat de lineæ quantitate, si tamen diminuat a linea qd non sit ad punctum terminabilis, peribit lineæ substantia. sicut est de Deo, non enim aliquid Deo deperit si ei modi creatura ponatur non esse, deperit tamen perfectioni ipsius si auferatur ab eo potestas producendi creaturam, non autem cognoscit res solum secundum quod sunt in actu: sed etiam secundum quod sunt in potentia eius.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod quis cognitio non sit nisi entis, non tamen oportet quod illud quod cognoscitur sit tunc ens in sui natura, quando cognoscitur. sicut. n. cognoscimus distantia loco, ita cognoscimus distantia tempore, vt patet de præteritis, & ita non est inconueniens, si cognitio ponatur de rebus non æternis.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod perfectionis nomen, si stricte accipiat, in Deo non potest poni quia nihil est perfectum nisi quod est factum: sed ideo nomen perfectionis accipitur magis negatiue, quam positiue, vt dicatur perfectus, quia nihil deest ei ex oibus, non qd sit in eo aliquid quod sit in potentia ad perfectionem quod aliquo perficiatur quod sit actus eius: & ideo non est in eo potentia passiva.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, qd intelligibile & sensibile non movent sensum, vel intellectum, nisi fm quod cognitio sensitiua vel intellectiua a rebus accipitur, non est autem talis diuina cognitio. & ideo ratio non procedit.

AD 15<sup>m</sup> dicendum, quod fm Philo. in 7. Meta. & 10. Ethico. delectatio intellectus est ex operatione conuenienti, vnde ibi dicitur qd Deus vna & simplici operatione gaudet. secundum hoc igitur aliquid intelligibile est causa delectationis intellectui, secundum quod est causa operationis ipsius, hoc autem est secundum quod facit similitudinem suam in ipso, quo intellectus opere informetur, vnde patet quod res quæ intelligitur non est causa delectationis in intellectu, nisi quando cognitio intellectus a rebus accipitur, quod non est in intellectu diuino.

AD 16<sup>m</sup> dicendum, quod esse simpliciter & absolute dictum de solo diuino esse intelligitur sicut & bonum, ratione cuius dicitur Ioan. 19. Nemo bonus nisi solus Deus, vnde quantum creatura accedit ad Deum tantum habet de esse, quantum vero ab eo recedit tantum habet de non esse, & quia non accedit ad Deum, nisi fm quod esse finitum participat, distat autem in infinitum: ideo dicitur quod plus habet de non esse, & tamen illud esse quod habet, cum a Deo sit, a Deo cognoscitur.

AD 17<sup>m</sup> dicendum, quod creatura visibilis non

C. 4. & 5. tom. 5.

Qd. dicitur S. Tho. PP 4. habet

habet veritatem, nisi secundum quod accedit ad primam veritatem: secundum vero quod ab ea recedit habet falsitatem, vt & Auic. dicit.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, qd aliquid comparatur Deo dupliciter: vel secundum commensurationem, & sic creatura Deo comparata inuenitur quasi nihil: vel secundum conuersionem ad Deum a quo esse recipit, & sic hoc solum esse habet quo comparatur ad Deum: & sic etiam a Deo cognoscibilis est.

Ad 19<sup>m</sup> dicendum, quod verbum illud est intelligendum de intellectu nostro, qui a rebus scientia accipit: gradatim enim res a sua materialitate ad immaterialitatem intellectus deducit, scilicet mediante immaterialitate sensus: & ideo oportet vt quod est in intellectu nostro, prius in sensu fuerit, quod in intellectu diuino locum non habet.

Ad 20<sup>m</sup> dicendum, qd quamuis agens naturale, vt Auic. dicit, non sit causa nisi sciendi: cuius signum est, quod eo destructo non cessat esse rei, sed fieri solum: agens tamen diuinum quod est in se esse rebus, est causa essendi, quamuis rerum constitutionem non intret: & tamen est similitudo principiorum essentialium, quæ intrant rei constitutionem: & ideo non solum cognoscit fieri rei, sed esse ei, & principia essentialia ipsius.

ARTICVLVS III.

Vtrum Deus de rebus propriam & determinatam cognitionem habeat.

QVARTO queritur, Vtrum Deus de rebus propriam habeat cognitionem & determinatam. Et videtur, qd no. quia sicut dicit Boet. Vniuersale est dum intelligitur, singulare dum sentitur: sed in Deo non est cognitio sensitiva, sed intellectiva tantum, ergo Deus non habet nisi vniuersalem cognitionem de rebus.

¶ 1. Præ. Si Deus cognoscit creaturas, aut cognoscit eas pluribus, aut vno: si pluribus, ergo eius scientia plurificatur etiam ex parte cognoscentis, quia id, quo cognoscitur in cognoscente est. Si autem vno, cum per vnum non possit haberi de multis cognitio propria & distincta, videtur quod Deus non habeat propriam cognitionem de rebus.

¶ 3. Præ. Sicut Deus est causa rerum eo quod eis esse influit, ita ignis est causa caliditatis ex hoc quod eis calorem influit: sed si ignis seipsum cognoscit, cognoscendo calorem suum non cognosceret alia nisi in quantum sunt calida, ergo Deus cognoscendo essentiam suam, non cognoscit alia, nisi in quantum sunt entia: sed istud non est habere propriam cognitionem de rebus, sed maxime vniuersalem, ergo Deus non habet propriam cognitionem de rebus.

¶ 4. Præ. Propria cognitio de re aliqua haberi non potest, nisi per speciem quæ nihil maius vel minus concipiat quam in re sit: sicut enim viridis color imperfecte cognosceretur per speciem deficientem ab ipso, si nigri, ita imperfecte cognosceretur per speciem supercedentem, calbi in quo perfectissime natura coloris inuenitur: vnde & albedo est mensura omnium colorum, vt dicitur in 10. Meta. sed quantum essentia diuina superat creaturam, tantum creatura deficit a Deo: cum ergo diuina essentia nullo modo proprie & complete possit cognosci mediante creatura, nec creatura poterit cognosci proprie mediante essentia diuina: sed Deus non cognoscit creaturam nisi per essentiam suam, ergo non habet propriam cognitionem de creaturis.

¶ 5. Præ. Omne medium quod facit propriam cognitionem de re, potest assumi vt medium demonstrationis

nis ad concludendum illud: sed essentia diuina non hoc modo se habet ad creaturam: alias creature essent quandoque; fuit essentia diuina, ergo Deus cognoscens creaturas per essentiam suam, non habet propriam cognitionem de rebus.

¶ 6. Præ. Si Deus cognoscit creaturam, aut cognoscit eam in propria natura, aut in idea: si in propria natura, tunc propria natura creaturæ est medium, quo Deus cognoscit creaturam; sed medium cognoscendi est perfectio cognoscentis, ergo natura creaturæ erit perfectio diuini intellectus, quod est absurdum: si vero in idea cognoscit creaturam, cum idea sit magis remota a re, quam essentialia vel accidentalia rei, minorẽ cognitionem habebit de re quam illa quæ est per essentialia vel accidentalia rei: sed omnis propria cognitio de re habetur vel per essentialia vel per accidentalia eius; quia etiam accidentia maxima parte conferunt ad cognoscendum quod quid est, ut dicitur in 1. de anima, ergo Deus non habet propriam cognitionem de rebus.

¶ 7. Præ. Per medium vniuersale non potest haberi propria cognitio de aliquo particulari: sicut per animal non potest haberi propria cognitio de homine, sed essentia diuina est medium maxime vniuersale, quia communiter se habet ad omnia cognoscenda, ergo Deus per essentiam non potest habere propriam cognitionem de creaturis.

¶ 8. Præ. Cognitio disponit secundum medium cognoscendi, ergo propria cognitio non habebitur nisi per proprium medium: sed essentia diuina non potest esse proprium medium cognoscendi hanc creaturam, quia si esset proprium medium cognoscendi hanc creaturam, iam alterius non esset proprium medium cognoscendi: qd enim inest huic & alteri est commune vtrique; & non proprium alteri, ergo Deus per essentiam suam creaturas cognoscens, non habet propriam cognitionem de eis.

¶ 9. Præ. Dicit Dionys. 7. c. de diu. nomi. qd Deus cognoscit materialia immaterialiter & multa unite, siue distincta id est distincte: sed talis est diuina cognitio qua Deus res cognoscit, ergo Deus habet indistinctam cognitionem de rebus, & ita non proprie cognoscit hoc, aut illud.

¶ 2. Præ. Nihil imperfectum est Deo tribuendum: sed cognitio qua cognoscitur aliquid in communi, & non in speciali est imperfecta, cum ei aliquid desit, ergo diuina cognitio non est in communi tantum de rebus: sed etiam in speciali.

¶ 3. Præ. Secundum hoc accideret Deo, qui est felicissimus esse in sapientissimum, si non cognosceret hoc de rebus, quod nos cognoscimus, quod pro inconuenienti habet Philo. in lib. de anima, & in 3. Meta.

RESPON. Dicendum, ex hoc ipso, quod Deus res ordinat ad suum finem probari potest, quod Deus propriam cognitionem habet de rebus: quia res aliqua non potest in proprium finem ordinari per aliquam cognitionem nisi cognoscatur propria eius natura, secundum quam habet determinatam habitudinem ad finem illud. Qualiter hoc autem esse possit hoc modo considerandum est: per cognitionem enim cause cognoscitur effectus, secundum hoc quod effectus ex ea consequitur: unde si sit aliqua causa vniuersalis, cuius actio ad aliquem effectum non determinetur, nisi mediante aliqua causa particulari,

particulari per cognitionem illius cause communis non habebitur propria cognitio de effectu: sed scietur in communi tantum: sicut actio Solis determinatur ad productionem huius plantæ mediante vi seminatiua, quæ est in terra, vel in semine: vnde si Sol cognosceret seipsum non haberet cognitionem propriam de hac planta, sed communem tantum, nisi cum hoc cognosceret propriam causam eius: & ideo ad hoc quod habeatur propria & perfecta cognitio da aliquo effectu, oportet quod in cognoscente congregentur omnes cognitiones causarum propriarum & communium: & hoc est quod Philosophus dicit in 1. Physic. Tunc cognoscere dicimus vnum quodque, cum causas cognoscimus primas, & principia prima vsque ad elementa, id est ad causas proximas, vt Com. exponit: secundum hoc autem aliquid in cognitione diuina ponimus secundum quod ipse per essentiam suam est causa eius: sic enim in ipso est, vt cognosci potest: vnde cum ipse sit causa omnium causarum propriarum & communium, ipse per essentiam suam cognoscit omnes causas proprias & communes, quia nihil est in re, per quod determinetur eius natura communis, cuius Deus non sit causa: & ideo per quam rationem potest cognoscere communem rerum naturam, per eandem ponitur cognoscere propriam naturam vniuersalemque & proprias causas. Et hanc rationem assignat Dionysius 7. cap. de Diuinis nominibus, sic dicens. Si secundum quam causam Deus omnibus existentibus esse tradidit, secundum eandem causam sciet omnia: & infra. Ipsa enim omnium causa seipsum cognoscens vacat alicubi, si ea, quæ sunt ab ipsa, & quorum est causa, ignorauerit: vacare dicit, deficere a causalitate, alicuius quod in re inuenitur, quod sequeretur, si aliquid eorum quæ sunt in re ignoraret. Et sic patet ex dictis, quod omnia similia quæ inducuntur ad manifestandum, quod Deus per se omnia cognoscit sunt deficientiora, licet quod inducitur de puncto, qui si se cognosceret diceretur quod linee cognosceret, & de luce quod cognosceret de se cognosceret colores: non enim quicquid est in linea, potest reduci in punctum sicut in causam, nec quicquid est in colore ad lucem: vnde punctus cognoscens seipsum non cognosceret linee nisi in vniuersali, similiter nec lux colorem: secus autem est de cognitione diuina, vt ex dictis patet.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod verbum illud Boetij intelligendum est de intellectu nostro; non autem de intellectu diuino, quia singularia cognoscere potest vt infra dicitur, & tamen intellectus noster singularia non cognoscens propriam habet cognitionem de rebus, cognoscens eas secundum proprias rationes speciei: vnde & si etiam intellectus diuinus singularia non cognosceret nihilominus posset de rebus propriam cognitionem habere.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, qd Deus cognoscit omnia vno, qd est ratio plurium, scilicet essentia sua, quæ est similitudo rerum omnium: & quia essentia sua est propria ratio vniuersalisque rei, ideo de vnoquoque propriam cognitionem habet. Qualiter autem vnum possit esse multorum ratio propria & communis, sic considerari potest: essentia enim diuina secundum hoc est ratio alicuius rei, quod res illa diuinam essentiam imitatur: nulla autem res imitatur diuinam essentiam ad plenum, sic enim non posset esse nisi vna imitatio ipsius, nec sua essentia esset per modum istum nisi vna propria ratio, sicut vna sola est imago patris perfecte eum imitans, scilicet filius: sed quia res creata imper-

fecte imitatur diuinam essentiam, contingit esse diuersas res diuersimode imitantes: in quarum nulla est aliquid quod non deducatur a similitudine diuine essentiae: & ideo illud quod est proprium vnicuique rei habet in diuina essentia quod imitetur: & secundum hoc diuina essentia est similitudo rei, quantum ad proprium ipsius rei, & sic est propria ipsius ratio: & eadem ratione est propria alterius & omnium aliorum: est igitur communis omnium ratio, in quantum est res ipsa vna, quam omnia imitantur: sed est propria huius ratio vel illius, secundum quod res eam diuersimode imitantur, & sic propriam cognitionem diuina essentia facit de vnaquaque re, in quantum est propria ratio vniuersalisque.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, qd ignis non est causa calidorum, quantum ad omne id, quod in eis inuenitur, sicut dictum est de essentia diuina: & ideo non est simile.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, qd albedo superabundat a vitidi colore quantum ad alterum eorum quod est de natura coloris, scilicet quantum ad lucem, quæ est quasi forma in compositione coloris, & secundum hoc est mensura aliorum colorum: sed in coloribus inuenitur aliquid aliud quod est quasi materiale in ipsis, scilicet terminatio diaphani: & secundum hoc albedo non est mensura colorum, & sic patet quod in specie albedinis non est totum, quod in aliis coloribus inuenitur: & ideo per speciem albedinis non potest haberi propria cognitio de quolibet aliorum colorum: secus autem est de essentia diuina. Et præterea in essentia diuina sunt res aliæ, sicut in causa: alij autem colores non sunt in albedine sicut in causa, & ideo non est simile.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod demonstratio est species argumentationis quæ quodam discursu in intellectu perficitur: vnde intellectus diuinus qui sine discursu est, non cognoscit per essentiam suam effectus, quæsi demonstrando, & si certiorum cognitionem habeat de rebus per essentiam suam, quam demonstrator per demonstrationem: si quis etiam eius essentiam comprehenderet certius per eam singulorum naturam cognosceret, quam per medium demonstrationis conclusio cognoscat: nec tamen sequitur quod effectus Dei sint æterni, propter hoc quod essentia eius est æterna, quia effectus non sunt hoc modo in eius essentia, vt semper in seipsis sint, sed vt quandoque sint, quando scilicet diuina sapientia determinauit.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, qd Deus cognoscit res in propria natura si ista determinatio referatur ad cognitionem ex parte cogniti: si autem loquamur de cognitione cognoscentis, sic cognoscit res in idea, id est per ideam quæ est similitudo omnium quæ sunt in re, & accidentium & essentialium, quamuis ipsa non sit accidentis rei neque essentia eius, sicut & similitudo rei in intellectu nostro non est essentialis vel accidentalis ipsi rei, sed similitudo vel essentia vel accidentis.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod essentia diuina non est vniuersale medium, quasi vniuersalis forma, sed quasi vniuersalis causa: alio autem modo se habet ad faciendam cognitionem rerum causa vniuersalis, & forma vniuersalis: in forma enim vniuersali est effectus in potentia quasi materiali: sicut differentia sunt in genere secundum proportionem quæ formæ sunt in materia, vt Porphyrius dicit: sed effectus sunt in causa in potentia actiua, sicut domus est in mente artificis vt in potentia actiua: & quia vnumquodque cognoscit, secundum quod est in actu & non secundum quod est in potentia, ideo hoc quod differentia specificantur genus

Li. 6. Meta. 66.

Li. 6. Meta. ex cap. 2.

1. p. q. 14. artic. 6. super Proemium Porphyrii prædicab. non procul a fine: habetur hic tracta. in fine li. 1. in Porphyrium.

Text. co. 3. & 5. to. 3.

Com. 11. mo. 1.

Parti 2. diu. illa

Li. 1. de anima text. 30. com. 2. Com. 15. mo. 2.



genus sunt in genere in potentia, non sufficit ad hoc quod per formam generis habeatur propria cognitio de specie, sed ex hoc quod propria alicuius rei sunt in aliqua causa actiua, sufficit ut per causam illam habeatur cognitio de illa re, unde per ligna & lapides non cognoscitur domus, sicut cognoscitur per formam suam quæ est in artefactis: & quia in Deo sunt propriae cognitiones vniuersales que sicut in causa actiua, ideo quauis sit vniuersale medium potest propriam cognitionem facere de vnaquaque re.

In corp. ar.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod essentia diuina est & commune medium & proprium, sed non sunt idem, ut dictum est. Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod cum dicitur Deus scit distincta indistincte, si Ly indistincte, determinet cognitionem ex parte cognoscentis, sic verum est, & sic intelligit Dio, quod ipse vna cognitione omnia distincta cognoscit, si autem determinet cognitionem ex parte cogniti, sic falsa est. Deus enim cognoscit distinctionem vnius rei ab alia, & cognoscit id per quod vnum ab alio distinguitur, unde propria cognitionem habet de vnoquoque.

ARTICVLVS V.

Vtrum Deus singularia cognoscat.

1. p. q. 14. art. 11.

Quinto queritur, Vtrum Deus cognoscat singularia. Et videtur quod non. Intellectus enim noster singularia non cognoscit, quia est a materia separatus: sed intellectus diuinus est multo magis separatus a materia quam noster, ergo singularia non cognoscit. Sed dicendum, quod intellectus noster non habet hoc solum quod singularia non cognoscat, quia est immaterialis: sed quia abstrahit a rebus cognitionem.

¶ 2 Sed contra, intellectus noster non accipit a rebus nisi mediante sensu, vel imaginatione: per prius ergo a rebus accipiunt sensus & imaginatio quam intellectus, & tamen per sensum & imaginationem singularia cognoscuntur, ergo illa non est ratio quod intellectus singularia non cognoscat: quia cognitionem a rebus accipit. Sed dicendum quod intellectus accipit a rebus formam penitus deparatam, non autem sensus & imaginatio.

¶ 3 Sed contra, de paratio formæ in intellectu receptæ, non est ratio quare intellectus singularia non cognoscat ratione termini a quo, immo secundum hoc magis deberet cognoscere, quia secundum hoc totam assimilationem suam trahit, quod a re recipit, relinquuntur ergo quod deparatio formæ non impedit cognitionem singularis, nisi secundum terminum ad quem qui est puritas quam in intellectu habet: sed ista puritas formæ est tantum propter immunitatem intellectus a materia, ergo ista est sola ratio quare intellectus noster singularia non cognoscit: quia est a materia separatus, & sic habetur propositum quod Deus singularia non cognoscat.

Ca. 17. to. 3

¶ 4 Præter. Si Deus cognoscat singularia, oportet quod omnia cognoscat: quia eadem est ratio de vno & de omnibus: sed non cognoscit omnia, ergo nulla probatio mediæ, sicut dicit Augu. in Enchir. melius est multa nescire quam scire, scilicet vilia, sed inter singularia multa sunt vilia. cum ergo quod melius est, sit in Deo reponendum, videtur quod non omnia singularia cognoscat.

¶ 5 Præter. Omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum: sed nulla est assimilatio singularium ad Deum, quia singularia sunt mutabilia & materialia, & multa alia huiusmodi habent quorum

contraria penitus sunt in Deo, ergo Deus singularia non cognoscit.

¶ 6 Præter. Quicquid Deus cognoscit perfecte cognoscit, sed perfecta cognitio non habetur de re nisi quando cognoscitur eo modo quo est, cum ergo Deus non cognoscat singulare eo modo quo est, quia singulare materialiter est, Deus autem immaterialiter cognoscit, videtur quod Deus non possit perfecte singularem cognoscere, & ita nullo modo cognoscit. Sed dicendum, quod perfecta cognitio requirit ut cognoscentis cognoscat re eo modo quo est, ut modus accipiatur, ex parte cogniti, non autem si accipiatur ex parte cognoscentis.

¶ 7 Sed contra, cognitio fit per applicationem cogniti ad cognoscentem, ergo oportet quod id sit modus cogniti & cognoscentis, & sic prædicta distinctio nulla videtur.

¶ 8 Præter. Secundum Philosophum si aliquis vult inuenire rem aliquam oportet quod aliquam cognitionem de ea præhabeat, nec sufficit quod per formam communem habeat, nisi forma illa per aliquid contrahatur, sicut aliquis seruum amissum querere non potest conuenienter, nisi aliquam notitiam de ipso præhabuisset, quia non cognosceret quado etiam inueniret eum, nec sufficeret quod sciret eum esse hominem, quia sic eum a ceteris non discerneret: sed oportet quod habeat aliam notitiam per ea quæ sunt ei propria, si igitur Deus debet cognoscere aliquid singulare, oportet quod forma communis per quam cognoscit, scilicet essentia sua per aliquid contrahatur: cum ergo non sit aliquid in ipso per quod contrahi possit, videtur quod ipse singularia non cognoscat. Sed dicendum, quod illa species per quam Deus cognoscit, ita est communis quod tamen est propria vnicuique.

¶ 9 Sed contra, proprium & commune adiuuicem opponuntur, ergo non potest esse ut idem sit forma communis & propria.

¶ 10 Præter. Cognitio visus non determinat ad aliquid determinatum per lucem quæ est medium in visu, sed determinatur per obiectum quod est res ipsa colorata: sed in diuina cognitione essentia eius est medium quo res cognoscitur, quia essentia eius se habet, sicut medium cognitionis & sicut lux quædam per quam omnia cognoscuntur, ut etiam dicit Dionys. 7. cap. de Diuinis nominibus, ergo eius cognitio nullo modo determinatur ad aliquod singulare, & sic singularia non cognoscit.

¶ 11 Præter. Scientia cum sit qualitas est talis forma per cuius variationem mutatur subiectum, sed ad variationem scitorum mutatur scientia, quia si te sedente sciam te sedere: te surgente scientiam amisi, ergo ad variationem scitorum mutatorum mutatur scientia, sed Deus nullo modo mutari potest, ergo singularia que sunt variabilia, ab eo scita esse non possunt.

¶ 12 Præter. Nullus potest scire singulare, nisi sciat illud per quod singulare completur, sed id per quod completur singulare in quantum huiusmodi est materia, Deus autem materiam non cognoscit, ergo nec singularia, probatio mediæ, quædam sunt ut dicit Boetius, & Comentator in 2. Metaphysic. quæ sunt nobis difficillima ad cognoscendum propter defectum nostrum, sicut ea quæ sunt manifestissima in natura, ut substantiæ immateriales, quædam vero quæ non cognoscuntur propter sui defectum, sicut illa quæ habent minimum de esse ut motus & tempus & vacuum & huiusmodi, sed materia prima habet minimum de esse: ergo Deus materiam non cognoscit, cum de se sit incognoscibilis. Sed dicendum, quod quamuis sit incognoscibilis.

Comme. 2. Metaph. textu 64.

Com. 3. metaph. 11.

scibilis intellectui nostro, est tamen cognoscibilis intellectui diuino.

¶ 13 Sed contra, intellectus noster cognoscit re per similitudinem acceptam a re, sed intellectus diuinus per similitudinem quæ est causa rei, sed maior conuenientia requiritur inter similitudinem quæ est causa & re ipsam, quam inter ipsam & aliam similitudinem. cum ergo defectus materiæ sit in causa, ut non possit esse in intellectu nostro tanta similitudo, quæ sufficiat ad eius cognitionem, multo fortius erit in causa, ut non sit in intellectu diuino similitudo materiæ ad ipsam cognoscendam.

¶ 14 Præter. Secundum Algazel, hæc est ratio quare Deus cognoscat seipsum, quia tria quæ ad intelligendum requiruntur (scilicet substantia intelligens que sit a materia separata & intelligibile separatum a materia, & vniuersum vniuersum) in Deo inueniuntur, ex quo habetur quod nihil intelligitur nisi in quantum est a materia separatum: sed singulare in quantum huiusmodi non est a materia separatum, ergo singulare non potest intelligi.

¶ 15 Præter. Cognitio media est inter cognoscentem & obiectum, & quanto cognitio magis a cognoscente desinit, tanto imperfectior est, quando cumque autem in aliquid cognitio fertur, quod est extra cognoscentem in aliud desinit. cum ergo cognitio diuina sit perfectissima, non videtur quod cognitio eius sit de singularibus, quæ sunt extra ipsum.

¶ 16 Præter. Cognitionis actus sicut dependet a potentia cognoscitua; ita essentialiter dependet ab obiecto cognoscibili: sed inconueniens est ponere quod actus diuine cognitionis, qui est sua essentia, ab aliquo extrale essentialiter dependeat, ergo inconueniens est dicere, quod cognoscit singularia quæ sunt extra ipsum.

¶ 17 Præter. Nihil cognoscitur nisi secundum modum quo est in cognoscente, ut Boetius dicit in 5. de Consolatione: sed res sunt in Deo immaterialiter, & ita abque concrectione materiæ & conditionum ipsius, ergo non cognoscit ea quæ a materia dependent, sicut sunt singularia.

Sed contra dicitur 1. Cor. 13. Tunc cognosca licet, & cognitus sum, ipse autem Apost. qui loquebatur, quoddam singulare erat, ergo singularia a Deo sunt cognita.

¶ 2 Præter. Res cognoscuntur a Deo in quantum ipse est causa earum, ut ex prædictis patet: sed ipse est causa singularium, ergo singularia cognoscit.

¶ 3 Præter. Impossibile est cognoscere naturam instrumenti, nisi cognoscatur id ad quod instrumentum est ordinatum: sed sensus sunt quedam potentiæ instrumentaliter ordinatæ ad cognitionem. si ergo Deus singularia non cognosceret, etiam naturam sensus ignoraret, & per consequens etiam naturam intellectus humani, cuius formæ in imaginatione existentes sunt obiectum, quod est absurdum.

¶ 4 Præter. Potentia Dei & sapientia adæquantur, ergo quicquid subest potentiæ, subest eius scientiæ, sed potentia eius se extendit ad productionem singularium, ergo & scientia eius se extendit ad cognitionem eorumdem.

¶ 5 Præter. Sicut supra dictum est, Deus habet cognitionem de rebus propriam, & distinctam, sed hoc non esset, nisi sciret ea quibus res adiuuicem distinguuntur, ergo cognoscit singulares conditiones cuiuslibet rei secundum quas vna res ab alia distinguitur, ergo cognoscit singularia in sua singularitate.

Respondendum dicitur, quod circa hoc multipliciter est erratum: Quidam enim (ut Commen. in 2. Metaphysic. dicit) negauerunt Deum singularia cognoscere, nisi forte in vniuersali: volentes naturam intellectus diuini ad mensuram nostri intellectus coactare. Sed hic

error per rationem Philosophi destrui potest, quia contra Emped. inuehitur in 1. de Anima, & in 3. Metaphysic. si enim (ut ex dictis Emped. sequebatur) Deus aliquid ignoraret quod alij cognoscebant, sequeretur Deum esse insipientissimum, cum tamen ipse sit felicissimus, ac per hoc sapientissimus: similiter et si ponatur Deus singularia ignorare, quæ nos omnes cognoscimus.

Et ideo alij dixerunt, ut Auic. & sequaces eius, quod Deus vnumquodque singularium cognoscit, quali in vniuersali, dum cognoscit omnes causas vniuersales, ex quibus singulare producit: sicut si quis Astrologus cognosceret omnes motus cæli; & distantias cælestium corporum, cognosceret vnamquamque eclipsim, que futura est vique ad centum annos, non tamen cognosceret eam in quantum est singulare quoddam ut sciret eam nunc esse, vel non esse, sicut rusticus cognoscit dum eam videt: & hoc modo ponunt Deum singularia cognoscere, non quasi singularem naturam eorum inspiciat, sed per positionem causarum vniuersalium. sed et hæc positio stare non potest: quia ex causis vniuersalibus non consequuntur nisi formæ vniuersales, si non sit aliquid per quod formæ indiuiduentur: ex formis autem vniuersalibus congregatis quocumque fuerint, non constituitur aliquid singulare, quia adhuc collectio illarum formarum potest intelligi in pluribus esse, & ideo si aliquis modo supradictis per causas vniuersales eclipsim cognosceret, nihil singulare, sed vniuersale cognosceret tantum. vniuersalis enim effectus proportionatur causæ vniuersali, particularis autem particulari, & sic remanet prædictum inconueniens, quod Deus singularia ignoraret. Et ideo simpliciter concedendum est, quod Deus singularia cognoscit non solum in vniuersalibus causis: sed etiam vnum quodque secundum propriam & singularem sui naturam.

Ad cuius euidentiam sciendum, quod scientia diuina, quæ de rebus habet, comparatur scientiæ artificis, eo quod est causa omnium rerum sicut ars artificiariorum: artifex autem secundum hoc cognoscit artificiatum, per formam artis quam habet apud se secundum quod ipsam producit, artifex autem non producit artificiatum nisi secundum formam, quia materiam natura preparauit, & ideo artifex per artem suam non cognoscit artificiatum, nisi ratione formæ, omnis autem forma de se vniuersalis est. & ideo edificator per artem suam cognoscit quidem domum in vniuersali, non autem hanc vel illam, nisi secundum quod per sensum eius notitiam habuit, sed si forma artis esset productiua materiæ sicut est formæ, per eam cognosceret artificiatum & ratione formæ & ratione materiæ, & ideo cum indiuiduæ nis principium sit materia, non solum cognosceret ipsam secundum naturam vniuersalem, sed et in quantum est singulare quoddam: unde cum ars diuina sit productiua non solum formæ sed materiæ, in arte sua non solum existit ratio formæ, sed et materiæ, & ideo res cognoscit & quantum ad materiam & quantum ad formam, unde non solum vniuersalia sed et singularia cognoscit, sed tunc restat dubium, cum omne quod est in aliquo sit in eo per modum eius, in quo est, & ita similitudo rei non sit in Deo nisi immaterialiter, unde est, quod intellectus noster ex hoc ipso quod immaterialiter recipit formas rerum, singularia non cognoscit: Deus autem cognoscit. Cuius ratio manifeste apparet, si consideretur diuersa habitudo, quam habent ad rem similitudo rei, que est in intellectu nostro, & similitudo rei, que est in intellectu diuino, illa enim quæ est in intellectu nostro, est accepta a re secundum quod res

Textu 80. tom 2. Textu 15. tom 3.

Li. 8. met. capite 6. a medi.

26. q. 11.

agit

agit in intellectum nostrum, agendo per prius in sensu: materia autem per debilitatem sui esse, quia est in potentia ens, non potest esse principium agendi: & ideo res, quae agit in animam nostram, agit solum per formam: unde similitudo rei, quae imprimitur in sensum, & per quosdam gradus depurata, usque ad intellectum pertinet, est tamen similitudo formae, sed similitudo rei, quae est in intellectu diuino est factiva rei, res autem siue forte siue debile esse participet, hoc non habet nisi a Deo, & se cundum hoc similitudo omnis rei in Deo existit, quae res illa a Deo esse participat: unde similitudo immaterialis, quae est in Deo non solum est similitudo formae, sed materiae, & quia ad hoc quod aliquid cognoscatur, requiritur quod similitudo eius sit in cognoscente, non autem quod sit per modum quo est in re, inde est quod intellectus noster non cognoscit singularia, quorum cognitio ex materia dependet, quia non est in eo similitudo materiae, non autem ex hoc quod similitudo sit in eo immaterialiter: sed intellectus diuinus, qui habet similitudinem materiae, quantum immaterialiter, potest singularia cognoscere.

Ad primum dicendum, quod intellectus noster cum hoc quod est separatus a materia habet cognitionem acceptam a rebus: ideo nec naturaliter recipit, nec similitudo materiae esse potest, & per hoc singularia non cognoscit, secus autem est de intellectu diuino, ut dictum est.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod sensus & imaginatio sunt vires organici affixae corporalibus, & ideo similitudines rerum recipiuntur in eis materialiter, id est cum materialibus conditionibus quamuis absque materia, ratione cuius singularia cognoscunt: secus autem est de intellectu diuino, & ideo ratio non sequitur.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod ex termino depurationis contingit quod immaterialiter recipiatur forma, quod non sufficit ad hoc quod singulare non cognoscatur: sed ex principio, huius actionis contingit quod similitudo materiae in intellectu non recipiatur, sed formae tantum, & ideo ratio non sequitur.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod omnis notitia secundum se de genere bonorum est, sed per accidens contingit quod notitia quorundam vilium, mala sit, vel ex eo quod est actio turpis actus alicuius, & secundum hoc quaedam scientiae sunt prohibita, vel ex hoc quod per quaedam scientias aliquis a melioribus retrahitur & sic quod in se est bonum efficitur alicui malum, quod in Deo contingere non potest.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in natura, sed similitudo representationis tantum: sicut per statuam auream ducimur in memoriam alicuius hominis, ratio autem procedit ac si similitudo conformitatis naturae ad cognitionem requireretur.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod perfectio cognitionis consistit in hoc ut cognoscatur res esse, eo modo quae est, non ut modus rei cognoscatur sit in cognoscente, sicut saepe supra dictum est.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod applicatio cogniti ad cognoscendum quae cognitione facit, non est intelligenda per modum identitatis, sed per modum cuiusdam representationis: unde non oportet quod sit idem modus cognoscens & cogniti.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procederet si similitudo qua Deus cognoscit, esset ita composita quod non esset singularis propria, cuius contrarium supra ostensum est.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod idem similitudo non potest esse commune & propria: qualiter autem essentia diuina per quam Deus cognoscit omnia sit similitudo communis omnium, & tamen propria singulis, supra expositum est.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod in visu corporali est duplex medium, scilicet sub quo cognoscitur, quod est lumen, & hoc medio non determinatur visus ad aliquod determinatum obiectum, est & aliud medium quo cognoscitur, scilicet similitudo rei cognite, & hoc medio determinatur visus ad speciale obiectum: essentia autem diuina in cognitione diuina, qua cognoscit res, tenet locum vtriusque, & ideo propria cognitione de singulis rebus facere potest.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod scientia Dei nullo modo variatur secundum variationem scibilium: ex hoc enim contingit quod nostra scientia ex rerum variatione variatur, quia alia & alia conceptio cognoscit res praesentes, praeteritas, vel futuras: & idem est quod Socrate non sciret illa cognitio quae habebatur de eo quod sederet, efficitur falsa, sed Deus eodem intuitu cognoscit res ut praesentes praesentas vel futuras, unde eadem veritas in intellectu eius remanet qualitercumque res varietur.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod illa quae habent defectus esse secundum hoc deficiunt a cognoscibilitate intellectus nostri, quod deficiunt a ratione agendi: non autem ita est de intellectu diuino, qui non accipit scientiam a rebus, ut ex dictis patet.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod in intellectu diuino qui est causa materiae, potest esse similitudo materiae, quasi in ipsam imprimens: non autem in intellectu nostro potest esse similitudo, quae sufficiat ad materiae cognitionem, ut ex dictis patet.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis singulare in quantum huiusmodi non possit a materia separari, tamen potest cognosci per similitudinem a materia separatam, quae est materiae similitudo: sic enim & si sit separata a materia esse, non tamen est separata secundum representationem.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod actus diuinae cognitionis non est aliquid diuersum ab eius essentia, cum in eo sit idem intellectus & intelligere: quia sua actio est sua essentia, unde per hoc quod cognoscit aliquid extra se eius cognitio non potest dici dissiliens vel defluens. Et praeterea: nulla actio cognitiuae virtutis potest dici fluens vel dissiliens, sicut sunt actus virtutum naturalium, qui procedunt ab agente in partem: quia cognitio non dicitur effluxum a cognoscente in cognitum, sicut est in actionibus naturalibus, sed magis dicitur existentiam cogniti in cognoscente.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod actus cognitionis diuinae nulla dependentiam habet ad cognitum, relatio enim quae importatur in diuina cognitione non importat dependentiam ipsius cognitionis ad cognitum, sed magis eorum uerbo ipsius cogniti ad cognitionem: sicut eorum uerbo relatio quae importatur nomine scientiae designat dependentiam nostrae scientiae a scibili: nec hoc modo se habet actus ad obiectum sicut ad potentiam cognoscitiuam, substantificatur enim in esse suo per potentiam cognoscitiuam: non autem per obiectum, quia actus est in ipsa potentia, sed non in obiecto.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod hoc modo aliquid cognoscit secundum quod est in cognoscente representatum, & non secundum quod est in cognoscente existens, similitudo enim in cognitione existens non est principium cognitionis rei secundum esse quod habet in potentia cognoscitiua, sed secundum relationem quam habet ad rem cognitam, & inde est quod non per modum quo similitudo rei habet esse in cognoscente res cognoscitur, sed per modum quo similitudo in intellectu existens est representatiua rei: & ideo quamuis similitudo diuini intellectus habeat esse immaterialia, quia tamen est similitudo materiae est principium cognoscendi materialia, & ita singularia.

ARTI-

ARTICVLVS VI.

Vtrum intellectus humanus singularia cognoscat.

10. q. 86. ar. 1.

Extorquetur, vtrum intellectus humanus singularia cognoscat. Et videtur quod sic: intellectus enim humanus cognoscit abstrahendo formam a materia; sed abstrahitio formae a materia non auferit ei particularitatem, quia etiam in Mathematicis quae sunt a materia abstracta, est considerare particulares lineas, ergo intellectus noster per hoc quod immaterialis est, non impeditur quin singularia cognoscat.

Præterea. Singularia non distinguuntur secundum quod conueniunt in natura communi, quia participatione speciei plures homines sunt vnus homo, si ergo intellectus noster non cognoscit nisi vniuersalia, tunc intellectus noster non cognoscit distinctionem vnus singularium ab alio, & sic intellectus noster non dirigetur in operabilibus in quibus per electionem dirigetur, quae distinctionem vnus ab altero presupponit. Sed dicendum quod intellectus noster singularia cognoscit, in quantum applicat formam vniuersalem ad aliquod particulare.

Sed contra, intellectus noster non potest applicare vnus ad aliud, nisi vtrumque; praecognoscat ergo cognitio vniuersalis & singularis praecedit applicationem vniuersalis ad singularem. non ergo applicatio praedicta potest esse causa, quare intellectus noster singulare cognoscat. Praeterea, secundum Boetium in 5. de Consolatione Philosophiae, quicquid potest virtus inferior potest superior: sed vterque ipse ibidem dicit, intellectus est supra imaginationem & imaginatio supra sensum, ergo cum sensus singulare cognoscat, & intellectus noster singulare cognoscere poterit.

Sed contra. Est, quod Boetius dicit, singulare est dum sentitur, vniuersale dum intelligitur.

Respondetur dicendum, quod qualibet actio sequitur conditionem formae agentis, quae est principium actionis; sicut calefactio mensuratur secundum modum caloris: similitudo autem cogniti, qua informatur potentia cognoscitiua, est principium cognitionis secundum actum, sicut calor calefactionis, & ideo oportet, ut qualibet cognitio sit per modum formae, quae est in cognoscente; unde cum similitudo rei, quae est in intellectu nostro, accipiat ut separata a materia, & ab omnibus materialibus conditionibus, quae sunt individuationis principia, relinquitur, quod intellectus noster per se loquendo singularia non cognoscat: sed vniuersalia tantum: omnis enim forma in quantum huiusmodi vniuersalis est: nisi forte sit forma subsistens, quae ex hoc ipso quod subsistit, incommunicabilis est: sed per accidens contingit quod intellectus noster singulare cognoscat, ut n. Philo. dicit in 3. de anima. phantasma tamen habet ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum, ut colores, qui sunt extra animam ad visum. unde sicut species, quae est in sensu abstrahitur a rebus ipsa & per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles: ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatis, & per eam cognitio eius quodammodo ad phantasmata continuatur: sed tamen tantum interest, quod similitudo quae est in sensu abstrahitur a re ut ab obiecto cognoscibili, & ideo res ipsa per illam similitudinem recte cognoscitur, similitudo autem quae est in intellectu, non abstrahitur a phantasma sicut ab obiecto cognoscibili, sed sicut a medio cognitionis per medium, quo sensus noster accipit similitudinem rei, quae est in speculo dum fertur in eam, non ut in re

Prosa 4. e medio modo dicitur loco dicitur.

Super prologum Porphyrii dicitur quod non multi pro-cel-a sine laboribus hinc rediunt in finem, 1. in Porphyrii.

Com. 19. 10. ma.

quodam: sed ut in similitudinem rei. unde intellectus noster non directe ex specie, quam suscipit fertur ad cognoscendum phantasma, sed ad cognoscendum rem cuius est phantasma: sed tamen per quandam reflexionem redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis dum considerat naturam actus sui & speciei per quam inuenitur, & eius a quo speciem abstrahit. scilicet phantasmatis: sicut per similitudinem, quae est in visu a speculo accepta directe fertur visus in cognitionem rei speculatae: sed per quaedam reuersionem fertur per eandem in ipsam similitudinem, quae est in speculo. In quantum ergo intellectus noster per similitudinem, quam accipit a phantasmate reflectitur in ipsum phantasma, a quo speciem abstrahit, quod est similitudo particularis, habet quaedam cognitionem de singulari secundum continuationem quandam intellectus ad imaginationem.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est materia a qua fit abstractio, scilicet materia intelligibilis & sensibilis, ut patet in 7. Meta. & dico intelligibilis, ut quae consideratur in natura continui: sensibilem autem sicut materia naturalis: vtraque autem dupliciter accipitur. scilicet ut signata, & ut non signata, & dicitur signata secundum quod consideratur cum determinatione dimensionum harum, scilicet vel illarum, non signata autem quae sine determinatione dimensionum consideratur. Secundum hoc igitur est sciendum, quod materia signata est in diuinationis principium, a qua abstrahit omnis intellectus secundum quod dicitur abstrahere ab hic & nunc: intellectus autem naturalis non abstrahit a materia sensibili non signata: considerat enim hominem & carnem & os, in quorum definitione cadit sensibilis materia non signata: sed a materia sensibili totaliter abstrahit intellectus Mathematicus, non autem a materia intelligibili non signata. Unde patet quod abstractio, quae est communis omnium intellectuum facit formam vniuersalem.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod secundum Philo. in 3. de anima, non solum intellectus est mouens in nobis: sed etiam phantasma, per quod vniuersalis cognitio intellectus ad particulare operabile applicatur, unde intellectus est quasi mouens remotum; sed ratio particularis, & phantasmata sunt mouens proximum.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod homo cognoscit singularia per imaginationem & sensum, & ideo potest applicare vniuersalem cognitionem quae est in intellectu ad particulare, non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt: sed homo per vtrumque, ut patet in 1. de anima.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod potest virtus inferior, potest etiam superior: non tamen eodem modo: sed nobiliori. unde eandem rem quam cognoscit sensus cognoscit & intellectus, nobiliori modo tamen, quia immaterialiter: & sic non sequitur quod sicut sensus singulare cognoscat, quod intellectus cognoscat.

ARTICVLVS VII.

Vtrum intellectus diuinus quocumque cognoscit praecipue singularia, cognoscat non esse, vel nunc esse, ita quod attingat enuntiabilia.

Extorquetur, vtrum Deus cognoscat singularia: scilicet nunc esse vel non esse, propter positionem A. uic. superioris factam & hoc est querere, vtrum cognoscat enuntiabilia, & praecipue circa singularia. Et videtur quod non, quia intellectus diuinus semper se habet secundum eandem dispositionem,

Com. 39. 106. mo. 3.

Ex com. 39. com. 2.

Com. 61. 10. mo. 2.

1. p. q. 14. ar. 1. 14. Ar. 3. huius quae.

In corp. ar.

Ar. praeced.

Ar. praeced.



dispositione, & singulare fm quod tunc est, & nunc non est, habet diuersam dispositione. ergo intellectus diuinus non cognoscit singulare nunc esse & nunc non esse.

Sexto Met. cō. 8. to. 3.

¶ 2 Præt. Inter potentias animæ quæ æqualiter se habent ad res præsentē & absentē, ut imaginatio, non cognoscit an res nunc sit vel non sit: sed hoc cognoscit illa potentia quæ non sunt rerū absentiu, sicut præsentiu, sicut sensus; sed intellectus diuinus eodē modo se habet ad res præsentē & absentē. ergo non cognoscit res nunc esse vel non esse, sed cognoscit earū naturā simpliciter.

Augu. tractatu 2. in Ioannē inter mediū & finē. 9.

¶ 3 Præt. Secundum Philos. in 6. Physic. compositio quæ significatur cum dicitur aliquid esse vel non esse, non est in rebus sed intellectu nostro tantum: sed in intellectu diuino non potest esse aliqua compositio. ergo non cognoscit rem esse, vel non esse.

¶ 4 Præt. Ioan. 1. dicitur, Quod factum est in ipso vita erat, quod exponens Augustinus dicit, quod res creatæ sunt in Deo sicut arca in mente artificis: sed artifex per similitudinem arce, quæ habet in mente sua, non cognoscit an arca sit vel non sit. ergo nec Deus cognoscit singulare esse vel non esse.

¶ 5 Præt. Quanto aliqua cognitio est nobilior tanto diuina est cognitioni similior, sed cognitio intellectus comprehendens definitiones rerum est nobilior, quæ sensitua cognitio: quia intellectus definiens ad interiora rei progreditur, sed sensus circa exteriora versatur. cum igitur intellectus definiens non cognoscat an res sit vel non sit, sed naturam rei simpliciter, sensus autem cognoscat, ut quod iste modus cognitionis sit Deo maxime attribuendus qua cognoscitur rei natura simpliciter: sine hoc quod sciatur res esse vel non esse. ergo nec Deus cognoscit singulare nunc esse vel non esse.

¶ 6 Præt. Deus cognoscit rem vnāquamque per ideā rei quæ est apud ipsum: sed illa idea æqualiter se habet ad res siue sit siue non sit, alias per eā futura non cognosceretur ab eo. ergo Deus non cognoscit an res sit vel non sit.

SED CONTRA, quanto aliqua cognitio est perfectior, tanto plures conditiones in re cognita comprehendit: sed diuina cognitio est perfectissima. ergo cognoscit rem secundum omnem cognitionem eius, & ita cognoscit eam esse vel non esse.

Art. 4. huius q. & ar. 5. ad 2. & 3.

¶ 2 Præt. Ut ex prædictis patet, Deus habet propriam & distinctam cognitionem de rebus: sed non distincte cognosceret res nisi distingueret rem, quæ est, ab ea quæ non est. ergo scit rem esse vel non esse.

RESPON. Dicendum, quod sicut essentia vniuersalis alicuius speciei se habet ad omnia per se accidentia illius speciei, ita se habet essentia singularis ad omnia accidentia propria illius singularis, cuiusmodi sunt omnia accidentia in eo inuenta: quia per hoc quod in ipso indiuiduantur, efficiuntur ei propria. intellectus autem cognoscens essentiam speciei per eam comprehendit omnia per se accidentia illius speciei: quia secundum Philosophum omnis demonstrationis, per quam accidentia propria de subiecto concluduntur, principium est, quod quid est. unde & cognita propria essentia alicuius singularis, cognoscuntur omnia accidentia singularia illius, quod intellectus noster non potest: quia de essentia singulari est materia signata qua intellectus noster abstrahit: & poneretur in eius definitione, si singulare definitionem haberet. sed in intellectu diuino, qui est apprehensor materiae, comprehendit non solum essentiam vniuersalem speciei, sed etiam essentiam singularem vniuersalemque indiuidui, & ideo cognoscit omnia accidentia & communia toti speciei & generi & propria vniuersali & singulari, inter quæ

vnū est tempus, in quo inuenitur vnūquodque singulare in rerum natura, fm cuius determinationem dicitur nunc esse vel non esse. Et ideo Deus cognoscit de vnoquoque singulari, quod nunc est vel non est, & cognoscit omnia alia enuntiabilia quæ formati possunt, vel de vniuersalibus vel de indiuiduis: sed tamē differenter se habet circa hoc intellectus diuinus ab intellectu nostro: quia intellectus noster diuersas conceptiones format ad cognoscendum subiectum & accidens, & ad cognoscendum diuersa accidentia, & ideo discurret de cognitione substantiæ ad cognitionem accidentis, & iterum ad hoc quod inhererentiam vnus ad alterum cognoscat, componit alteram speciem cui altera, & vnit ea quodammodo, & sic in seipso enuntiabilia format: sed intellectus diuinus per vnū, scilicet essentiam suam cognoscit omnes substantias & omnia accidentia, & ideo nec discurret de substantia ad accidens, neque componit vnū cum altero: sed loco eius quod in intellectu nostro est compositio specierum in intellectu diuino, est omnimoda vnitas, & fm hoc complexa incomplexe cognoscit, sicut multa simpliciter, & vnite, & materialia immaterialiter.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod intellectus diuinus secundum vnū & idem cognoscit omnes dispositiones quæ possunt variari in re, & ideo semper in vna dispositione manens ipse cognoscit omnes dispositiones rerum qualitercumque variatarum.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod similitudo que est in imaginatione, est similitudo ipsius rei tantum, non autem est similitudo ad cognoscendum tempus in quo res inuenitur: secus autem est de intellectu diuino, & ideo non est simile.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod loco compositionis quæ est in intellectu nostro, est vnitas in intellectu diuino, compositio autem est quedam imitatio vnitatis: unde & vno dicitur: & sic patet quod Deus non componendo verius essentialia cognoscit, quam ipse intellectus componens & diuidens.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod arca quæ est in mente artificis, non est similitudo omnium quæ possunt arce conuenire: & ideo non est simile de cognitione artificis & de cognitione diuina.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod qui cognoscit definitionem cognoscit enuntiabilia in potentia, quæ per definitionem demonstrantur: in intellectu autem diuino non differt esse in actu & posse, unde ex quo cognoscit essentias rerum, statim comprehendit omnia accidentia quæ consequuntur.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod illa idea quæ est in mente diuina pro tanto se habet simpliciter ad rem in quacumque dispositione sit, quia est similitudo rei secundum omnem eius dispositionem, & ideo cognoscit de re in quacumque dispositione.

ARTICVLVS VIII.

Utrum Deus non entia cognoscat.

OTAVO queritur, utrum Deus cognoscat non entia, & quæ nec sunt, nec erunt nec fuerunt. Et videtur quod non, quia sicut dicit Dionysius in 5. capite de Diuinis nominibus, cognitiones non sunt nisi existentium: sed illud, quod nec est nec erit, nec fuit, non est aliquo modo existens. ergo de eo cognitio Dei esse non potest.

¶ 2 Præt. Omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum: sed intellectus diuinus non potest

1. p. 4. h. art. 9.

Ca. 1. de di. ui. nomi. medio illi.

potest assimilari ad non ens. ergo non potest cognoscere non ens.

¶ 3 Præt. Cognitio Dei est de rebus per ideas: sed non entis non est idea. ergo Deus non cognoscit non ens.

¶ 4 Præt. Quicquid Deus cognoscit est in verbo eius: sed sicut dicit Anselmus in Monol. eius quod nec est, nec fuit, nec erit, non est aliquod verbum. ergo talia Deus non cognoscit.

¶ 5 Præt. Deus non cognoscit nisi verum: sed verum & ens conuertuntur. ergo ea, quæ non sunt, Deus non cognoscit.

SED CONTRA, Roma. 4. vocat ea, quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt: sed non vocaret non entia nisi cognosceret: ergo cognoscit non entia.

RESPON. Dicendum, quod Deus habet cognitionem de rebus creatis per modum, quo artifex cognoscit artificiatam, qui est artificiatorum causa: unde in contraria habitudine habet se illa cognitio ad res cognitatas & nostra cognitio, nostra. cognitio, quia est a rebus accepta naturaliter est posterior rebus, cognitio autem creatoris de creaturis & artificis de artificiatam naturaliter præcedit res cognitatas: remoto autem priori remouetur posterior: sed non e converso. & inde est, quod scientia nostra de rebus naturalibus esse non potest, nisi res ipse præexistant, sed apud intellectum diuinum vel artificis indifferenter est cognitio rei, siue sit, siue non sit.

Sed sciendum, quod artifex de operabili habet duplicem cognitionem. scilicet speculatiuam & practicam, speculatiuam quidem siue Theoricam cognitionem habet, cum rationes operis cognoscit sine hoc quod ad operandum per intentionem applicet: sed tunc proprie habet practicam cognitionem quando extendit per intentionem rationes operis ad operationis finem: & fm hoc medicina diuiditur in Theoricam & practicam, ut Auic. dicit. ex quo patet, quod cognitio artificis practica sequitur cognitionem eius speculatiuam, cum practica efficiatur per extensionem speculatiuam ad opus: remoto autem posteriori remanet prius. patet igitur quod apud artificem potest esse cognitio alicuius artificiatam, quandoque quidem quod facere disponit, quodammodo vero quod facere nunquam disponit, ut cum constringit aliquam formam artificiatam vel artificij quod facere non intendit: hoc autem artificiatum, quod facere nunquam disponit, non semper intuetur ut in potentia sua existens, quia quandoque excogitat tale artificium ad quod faciendum vires ei non suppetunt: sed considerat ipsum in fine suo, prout. scilicet videt quod posset ad talem finem per tale artificium deuenire, quia fm Philos. in 6. & 7. Ethic. fines in operabilibus sunt sicut principia in speculatiuis: unde sicut conclusiones cognoscuntur in principijs, ita artificiatam in finibus. Patet ergo quod Deus potest cognitionem habere aliquorum non entium: & horum quidam quorundam habet quali practicam cognitionem, scilicet quæ sunt, vel fuerunt, vel erunt, quæ ex eius scientia fm eius dispositionem procedunt: quorundam vero quæ nec fuerunt, nec sunt, nec erunt, quæ. scilicet nunquam facere disposuit, habet quidem speculatiuam cognitionem: & quamuis possit dici, quod intuetur ea in sua potentia, quia nihil est quod ipse non possit: tamen accommodatius dicitur quod intuetur ea in sua bonitate, quæ est finis omnium quæ ab eo sunt secundum scilicet quod intuetur multos alios modos esse communicationis propriæ bonitatis, quam sit communicata rebus existentibus præteritis, presentibus vel futuris: quia omnes res creatæ eius bonitatem æquare non possunt quantumcumque de ea participare videantur.

Ca. 1. de me. 6. c. 1. circa finem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod illa quæ nec fuerunt, nec sunt, nec erunt sunt aliquo modo existentia in potentia Dei, sicut in principio actiuo: vel in bonitate eius sicut in causa finali.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod cognitio quæ accipitur a rebus cognitatis consistit in assimilatione passiuā, per quam cognoscentis assimilatur rebus cognitatis prius existentibus: sed cognitio quæ est causa rerum cognitarum consistit in assimilatione actiuā per quam cognoscentis assimilatur sibi cognitum: & quia Deus potest sibi assimilare illud quod nondum est sibi assimilatum: ideo potest etiam non entis cognitionem habere.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod si idea sit forma cognitionis practicæ sicut magis est in communi vsu loquentium, sic non est idea nisi eorum quæ vel fuerunt, vel sunt, vel erunt: si autem sit forma causam speculatiuæ cognitionis sic nihil prohibet etiam aliorum, quæ non sunt, nec fuerunt, nec erunt, esse ideam.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod verbum nominat potentiam operatiuam patris, per quam scilicet omnia operatur, & ideo ad ea tantum se extendit verbum ad quæ se extendit diuina operatio: unde & in Psal. 32. dicitur, Dixit & facta sunt. quamuis enim verbum alia cognoscat: non tamen est aliorum verbum.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod illa quæ nec fuerunt, nec sunt, nec erunt, secundum hoc habent veritatem secundum quod habent esse, prout scilicet in suo principio actiuo vel finali sunt, & sic etiam cognoscuntur a Deo.

ARTICVLVS IX.

Utrum Deus infinita cognoscat.

NONO queritur utrum Deus sciat infinita. Et videtur quod non, quia ut dicit Aug. 12. de Ciuitate Dei, quicquid scitur scientis comprehensione finitur: sed infinitum secundum quod infinitum finiri non potest ergo infinitum a Deo nescitur. sed dicendum quod Deus scit infinita scientia simplicis notitiæ, non autem scientia visionis.

1. p. 9. 14. art. 12. 18. de Ciuitate Dei ca. 12. a medio to. 5.

¶ 2 Sed contra, omnis scientia perfecta comprehendit, & per consequens finit id quod scit: sed sicut scientia visionis in Deo est perfecta: ita scientia simplicis notitiæ. ergo sicut scientia visionis non potest esse infinitorum, ita nec scientia simplicis notitiæ.

¶ 3 Præt. Quicquid Deus cognoscit, per intellectum cognoscit: sed cognitio intellectu visio dicitur. ergo quicquid Deus cognoscit, scit per scientiam visionis. ergo per scientiam visionis nescit infinita. ergo nullo modo scit infinita.

¶ 4 Præt. Omnia quæ sunt cognita a Deo rationes in Deo sunt, & sunt actu in eo. si ergo infinita sunt scita a Deo infinite rationes erunt actu in ipso, quod vix impossibile.

¶ 5 Præt. Quicquid Deus scit perfecte cognoscit: sed nihil perfecte cognoscitur nisi cognitio cognoscentis præterit vel futuri. ergo quicquid Deus cognoscit quodammodo præterit illud, sed infinitum nullo modo potest præterire, neque a finito neque ab infinito. ergo Deus infinita nullo modo cognoscit.

¶ 6 Præt. Quicumque intuetur aliqua suo intuitu finit illa: sed quicquid Deus cognoscit intuetur. ergo quod est infinitum ab eo cognosci non potest.

¶ 7 Præt. Si scientia Dei est infinitorum, ipsa etiam erit infinita: sed hoc esse non potest, cum omne infinitum sit imperfectum, ut probatur 3. Physic. ergo scientia Dei nullo modo est infinitorum.

¶ 8 Præt. Quod repugnat definitioni infiniti, nullo modo potest infinito attribui: sed cognosci repugnat definitioni

Co. 66. to. 2.

Com. 63. to mo. 2.

nitioni infiniti, quia infinitum est cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid ultra accipere, ut dicitur in 3. Physic. illud autem quod cognoscitur oportet a cognoscente accipi: nec plene cognoscitur cuius aliquid est extra cognoscentem, & sic patet, quod definitioni infiniti repugnat quod plene ab aliquo cognoscatur. cum ergo quicquid Deus cognoscit plene cognoscat, Deus infinita non cognoscat.

¶ 9 Præt. Scientia Dei est mensura rei scite: sed infiniti non potest esse aliqua mensura. ergo infinitum non cadit sub scientia Dei.

¶ 10 Præt. Nihil aliud est mensuratio, quã certificatio de mensurati quantitate: si ergo Deus cognosceret infinitum, sic sciret quantitatẽ eius, & mensuraret ipsum, quod est impossibile: quia infinitum in quantum infinitum est immensum. ergo Deus non cognoscit infinitum.

11. de ciui. dei c. 18. to. 3.

SED CONTRA, Sicut dicit Aug. 11. de Ciuitate Dei, quamuis infinitorum numerorum nullus sit numerus: non est tamen incomprehensibilis ei cuius scientia non est numerus. ergo Deus potest scire infinita.

¶ 2 Præt. Cum Deus nihil faciat incognitum, quicquid potest facere sciet: sed Deus potest facere infinita. ergo potest scire infinita.

¶ 3 Præt. Ad intelligendum aliquid requiritur immaterialitas ex parte intelligentis & ex parte intellecti, & coniunctio vtriusque: sed intellectus diuinus in infinitum est immaterialior, quã aliquis intellectus creatus. ergo in infinitum est magis intellectiuus: sed intellectus creatus potest in potentia infinita cognoscere. ergo diuinus poterit cognoscere infinita in actu.

¶ 4 Præt. Deus scit quæcumque sunt, erunt vel fuerunt: sed si mundus in infinitum duraret numquam generatio finiretur, & sic erunt singularia infinita: hoc autem esset Deo possibile. ergo non est impossibile ipsum cognoscere infinita.

Quod est su per librum Arist. co. 18. in fine.

¶ 5 Præt. Sicut dicit Com. in 11. Metaphysic. oēs proportionales & formæ quæ sunt in potentia in prima materia sunt in actu in primo motore, cui etiã consonat quod Augustinus dicit, quod rationes seminales sunt in prima materia, sed rationes causales sunt in Deo: sed in prima materia sunt infinitæ formæ in potentia, eo quod ei potest passiva est infinita. ergo & in primo motore. f. Deo sunt infinita in actu: sed quicquid est in actu in eo ipse cognoscit, ergo Deus cognoscit infinita.

¶ 6 Præt. Aug. 15. de Ciuitate Dei contra Academicos disputans, qui negabant aliquid esse verum, ostendit quod non solum est numerosa multitudo verorum, sed etiam infinita per reduplicationem intellectus supra seipsum, vel etiam dictionis, ut si ego dicam verum, verum est me dicere verum, & verum est me dicere verum, & sic in infinitum: sed omnia vera Deus cognoscit. ergo Deus cognoscit infinita.

¶ 7 Præt. Quicquid est in Deo Deus est. ergo scientia Dei est ipse Deus: sed Deus quia infinitus est, nullo modo comprehenditur. ergo & scientia eius est infinita. ergo ipse infinitorum scientiam habet.

12. de ciui. dei c. 18. to. mo. 5.

RESPON. Dicendum, quod sicut dicit Aug. 12. de Ciuitate Dei, quidã volentes indicare de intellectu diuino per modum intellectus nostri dixerunt, quod non potest cognoscere infinita, sicut nec nos: & ideo, cum ponerent eum cognoscere singularia, etiam cum hoc ponerent mundum æternum, sequeretur quod esset reuolutio eorum secundum numerum in diuersis sæculis, quod penitus est absurdum: Vnde dicendum, quod Deus infinita cognoscit, ut potest ostendi ex his quæ sunt supra determinata. Cum enim ipse sciat non solum quæ sunt

ruunt, vel sunt, vel erunt, sed etiam omnia, quæ nata sunt eius bonitatem participare: cum huiusmodi sint infinita, eo quod sua bonitas est infinita, relinquuntur quod ipse infinita cognoscit, quod qualiter sit considerandum est. Sciendum est igitur, quod secundum virtutem medijs cognoscendi cognitio ad multa vel pauca se extendit. Sicut similitudo quæ recipitur in vitu, est determinata secundum particulares conditiones rei, vnde est ductiua in cognitionem vnus rei: sed similitudo rei accepta in intellectu, est absoluta a particularibus conditionibus: vnde cum sic eleuatur, est ductiua in plura. Et quia vna forma vniuersalis nata est ab infinitis singularibus participari: inde est quod intellectus non sicut quodammodo infinita cognoscit: sed quia illa similitudo, quæ est in intellectu, non ducit in cognitionem singularium quantum ad ea, quibus singularia adiuuicem distinguuntur, sed solum quantum ad naturam communem, inde est quod intelliguntur per speciem, quam habet apud se. non ergo est cognoscitiuus in finitorum, nisi in potentia, sed medijs illud, quo Deus cognoscit, scilicet essentia sua, est infinitorum similitudo, quæ ipsam imitari possunt, nec tamen quantum ad id, quod commune est eis, sed etiam quantum ad ea quibus adiuuicem distinguuntur. ut ex precedentibus patet: vnde diuina scientia efficaciam habet ad infinita cognoscendū. Quomodo autem actu infinita cognoscit, hoc modo considerandum est: nihil enim prohibet in finitum esse aliquid vno modo, & alio modo in finitum, sed latitudine finitum: & similiter potest esse in formis, ut si aliquod corpus infinitum ponamus esse album, quantitas albedinis extensiva secundum quã dicitur quanta per accidens erit infinita: quantitas autem per se, scilicet intensiua nihilominus esset finita. Et si militer est de quacunque alia forma corporis infiniti: quia omnis forma recepta in aliqua materia finit ad modum recipientis, & ita non habet intensionem infinitam. Infinitum autem sicut repugnat cognitioni, ita & repugnat transiitioni, infinitum enim nec cognosci nec transiri potest: nihilominus tamen si aliquid moueatur super infinitum, non per viam infinitatis suæ, transiri poterit, sic quod est in infinitum longitudine, & latitudine finitum, pertransiri potest latitudine, sed non longitudine: ita et si aliquid in finitum cognoscatur per viam per quã est infinitum, nullo modo potest esse cognosci potest: si autem cognoscatur per viam finiti, sic perfecte cognosci poterit, quia enim infiniti ratio congruit quantitati secundum Philosophum in 1. Physic. omnis autem quantitas de sui ratione habet ordinem partium, sequitur quod tunc infinitum per modum finiti cognoscitur, quando apprehenditur pars post partem: vnde si sic intellectus noster debeat cognoscere corpus album, nullo modo cognoscere poterit ipsum perfecte, nec albedinem eius: si autem cognoscat naturam albedinis vel corporeitatis, quæ inuenitur in corpore infinito, sic cognoscat infinitum perfecte quantum ad omnes partes eius, non tamen per viam infiniti. & sic possibile est, ut intellectus noster quodammodo infinitum continuum perfecte cognoscat, sed infinita discrete nullo modo, eo quod non potest per vnam speciem multa cognoscere: & inde est quod si multa debet considerare, oportet quod vnum post alterum cognoscat: & ita quantitatem discretam per viam quantitatis continue cognoscat. vnde si cognosceret infinitam multitudinem in actu, sequeretur, quod cognosceret infinitum per viam infiniti, quod est impossibile. Sed diu-

Com. 15. mo. 2.

Aspe. 1.

13. p. 1. v. 1.

nus intellectus per vnam speciem cognoscit omnia: vnde simul & vno intuitu est eius cognitio de omnibus, & sic non cognoscit multitudinem secundum ordinem partium multitudinis, & sic potest infinitam multitudinem cognoscere non per viam infiniti, si enim per viam infiniti cognosceret, ut acciperet partem multitudinis post partem, nunquam veniret ad finem, vnde non perfecte cognosceret. vnde concedo simpliciter, quod Deus cognoscit acta infinita absolute, nec ipsa infinita adæquatur intellectui eius, sicut ipse se cognitus suum intellectum adæquat, quia essentia in infinitis creatis est finita, quia si in se, sicut albedo in corpore infinito, essentia autem Dei est infinita omnibus modis: & secundum hoc omnia infinita sunt Deo finita, & sunt comprehensibilia ab ipso.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod secundum hoc dicitur aliquid finiri a sciente, quia scitur quod intellectum scientis non excedit, ut aliquid eius sit extra intellectum scientis, sicut enim habet se ad intellectum scientis per modum finiti, nec est inconueniens hoc accidere de infinito quod non per viam infiniti scitur.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod scientia simplicis notitiæ & visionis nullam differentiam importat ex parte scientis: sed solum ex parte rei scite: dicitur enim scientia visionis in Deo ad similitudinem visus corporalis, qui res extra se positas intuetur: vnde per scientiam visionis Deus scire non dicitur, nisi quæ sunt extra ipsum, quæ sunt vel presentia vel præterita vel futura: sed scientia simplicis notitiæ, ut supra probatum est, etiam est eorum quæ nec sunt nec erunt, nec fuerunt, nec alio modo scit Deus ista: & illa: vnde non est ex parte scientis quod Deus infinita non videat: sed ex parte ipsorum visibillium quæ non sunt: si vero esse ponerentur infinita vel actu vel successiue, proculdubio ea Deus cognosceret scientia visionis.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod visus proprie est quidam corporalis sensus: vnde si nomen visionis ad immaterialem cognitionem transferatur: hoc non erit nisi metaphoricè, in talibus autem locutionibus secundum diuersas similitudines in rebus repertas diuersa est veritatis ratio: vnde nihil prohibet aliquando omnem scientiam diuinam visionem dici: aliquando vero solum illam, quæ est presentium præteritorum & futurorum.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod ipse Deus per suam essentiam est similitudo rerum omnium & propria vniuersali: vnde in Deo non dicuntur esse plures rationes rerum nisi secundum diuersos respectus eius ad diuersas creaturas: qui quidem respectus sunt relationes rationis tantum: non autem est inconueniens relationes rationis multiplicari in infinitum, ut Auic. dicit in Metaphysica sua.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod pertransiio importat motum de vno in aliud, & quia Deus non discutendo cognoscit oēs partes infiniti, siue continui siue discreti: sed vno simplici intuitu perfecte infinitum cognoscit, nec tamen infinitum intelligendo pertransit. Ad sextum dicendum, sicut ad primum.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit de infinito priuatiue dicto: quod solum in quantitativibus inuenitur, omne enim priuatiue dictum est imperfectum, non autem procedit de infinito negatiue dicto: quomodo Deus infinitum dicitur hoc enim perfectius est, ut aliquid per nihil terminetur.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa probat quod infinitum cognosci non potest per viam infiniti, quia quamcumque partem quantitatis eius acceperis, cuiuscunque mensurati semper erit aliquid accipere de ipso: sed Deus non hoc modo cognoscit infinitum, ut transeat de parte in partem.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod est infinitum quantitatem habet esse finitum, ut dictum est, & secundum hoc diuina scientia potest esse infiniti mensura.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod ratio mensurationis consistit in hoc, quod fiat certitudo de quantitate alicuius determinata: sic autem Deus infinitum non cognoscit, ut sciat aliquid eius quantitatem determinatam: quia eam non habet, vnde non repugnat rationi infiniti, quod ad Deo sciatur.

ARTICVLVS X.

Vtrum infinita Deus efficere possit

DECI<sup>m</sup>o queritur, & fuit quæstio incidenter, vtrum Deus possit facere infinita. & videtur quod sic, rationes enim in mente diuina existentes sunt factiua rerum nec vna impedit aliam a sua actione. cum ergo sint infinita rationes in mente diuina, possunt ex eis consequi infiniti effectus diuina potentia exequente.

¶ 2 Præt. Potentia creatoris in infinitum excedit potentiam creaturæ: sed de potentia creaturæ est, ut producatur in finita successiue. ergo simul Deo potest producere infinita.

¶ 3 Præt. Frustra est potentia quæ non reducitur ad actum & maxime si ad actum reduci non possit: sed potentia Dei in finitorum est, ergo frustra esset talis potentia, nisi actu posset facere infinita.

SED CONTRA est, quod Seneca dicit, Idea est exemplar rerum quæ naturaliter fiunt: sed non possunt naturaliter esse infinita, & ita nec fieri, ut videtur, quia quod non potest esse, nec fieri. ergo in deo infinitorum non erit idea: sed illa: vnde non potest operari nisi per ideam. ergo Deus non potest operari infinita.

¶ 2 Præt. Cum dicitur Deus creare res, nihil nouum ex parte creantis ponitur: sed ex parte creaturæ tantum, vnde hoc idem videtur esse dictum Deum creare res, quod exire i esse a Deo. ergo eadem ratione Deum posse creare res: idem est quod res posse exire in esse a Deo: sed res infinitæ non possunt fieri, quia non est in creaturæ potentia ad actum infinitum. ergo nec Deus potest infinita actu facere.

RESPON. Dicendum, quod dupliciter inuenitur infiniti distinctio: vno modo distinguitur per potentiam & actum: & dicitur infinitum potentia, quod semper in successione consistit, ut in generatione corporum & in diuisione continui, in quibus omnibus est potentia ad infinitum semper vno post aliud accepto: actu autem infinitum, sicut si poneretur linea terminis carente: Alio modo, distinguitur infinitum in per se & per accidens, cuius distinctionis intellectus hoc modo patet: infiniti enim ratio, ut dictum est, quantitati congruit, quantitas autem per prius dicitur de discreta quantitate, quæ de continua: & ideo ad videndum qualiter sit per se & per accidens infinitum, considerandum est, quod multitudo quoadque requiritur per se, quandoque, vero per accidens tantum; per se quidem multitudo requiritur, ut patet in causis ordinatis & effectibus, quorum vnus habet dependentiam essentialẽ ad aliud: sicut anima mouet calorem naturalem; quo mouetur nerui & musculi, quibus mouetur manus, quæ mouet baculum; quo mouetur lapis: in his enim quodlibet posteriorum per se dependet a quolibet precedentium: sed per accidens multitudo inuenitur, quando oia, quæ in multitudine continentur quasi loco vnus ponuntur, & in differenter se habent siue sit vnus, siue multa, siue pauciora. sicut si edificator facit domum in cuius foundatione plures terræ consumuntur successiue, multitudo terrarum non requiritur ad factionem domus, nisi per accidens: ex hoc quod vna non potest semper durare, nec differt aliquid ad domum quotcumque ponatur, vnde nec vna earum habet dependentiam

In corp. ar.

1. p. qu. 15. art. 2.

1. 8. episto. Iarum epistola. 56. parum ante me diuin.

Ar. preced.



dentiam ad aliam: sicut erat quando multitudo requireretur per se. Secundum hoc ergo, de infinito variaz opiniones processerunt. Quidam enim antiqui Philo-  
sophi posuerunt infinitum in actu non solum per acci-  
dens, sed per se, volentes quoddam infinitum esse de ne-  
cessitate eius quod ponebant principium, unde etiam  
processum causarum in infinitum ponebant: sed hæc  
opinionem Philoso. reprobant in 2. Meta. & in 3. Phy.  
Alij vero Aristotelem sequentes concesserunt, quoddam  
in infinitum per se inueniri non potest neque in actu, ne-  
que in potentia: quia non est possibile quoddam aliquid  
essentialiter dependeat ab infinitis: sic. n. eius esse nu-  
quam completeretur: sed infinitum per accidens: posse  
runt non solum esse in potentia, sed in actu: unde Al-  
gazel in sua Metaphysica, ponit animas humanas a  
corporibus separatas esse infinitas, quia hoc secundum  
ipsum sequitur, ex hoc quod mundus secundum ipsum  
est æternus: nec hoc inconueniens reputat, eo quod ani-  
marum adinuicem non est aliqua dependentia: unde  
in multitudine illarum animarum non inuenitur infi-  
nitum nisi per accidens. Quidam vero posuerunt quod  
in infinitum actu, nec per se nec per accidens esse potest:  
sed solum infinitum in potentia, quod in successione  
consistit: ut dicitur in 3. Phy. & hæc est positio Com-  
ment. in 2. Meta. sed hoc quod infinitum esse actu non pos-  
sit, potest contingere ex duobus: vel quia actu re-  
pugnat infinito ex hoc ipso, quod infinitum est, vel pro-  
pter aliquid aliud, sicut moueri repugnat triangulo  
plumbeo, non quia triangulus, sed quia plumbeus: si  
ergo infinitum actu esse possit secundum rei naturam,  
secundum eam opinionem, vel si etiam esse non possit  
impediente aliquo alio, quam ipsa ratione infiniti, di-  
co quod Deus potest facere infinitum actu esse, si autem  
actu esse repugnet infinito secundum rationem suam,  
tunc Deus hoc facere non potest, sicut non potest face-  
re hominem esse animal irrationale, quia hoc esset con-  
tradictoria simul esse. Vtrum autem esse actu repugnet  
infinito secundum rationem suam vel non, quia incidet  
hic motus est, discutiedum alias, relinquatur ad præsens.

Ad argumeta autem vtriusque partis respondendum,  
Ad PRIMVM ergo dicendum, quod rationes quæ sunt  
in mente diuina, non producunt se in creatura secundum  
modum quo sunt in Deo, sed secundum modum, quem  
patitur ratio creaturæ: unde quæuis sunt immateria-  
les, tamen ex eis res in esse materiali producuntur: si  
ergo de ratione infiniti sit quod non sit simul in actu, sed  
in successione, ut Philoso. dicit: tunc rationes infinitæ  
quæ sunt in mente diuina non possunt se in creaturis  
conficere omnes simul, sed secundum successionem,  
& sic non sequitur esse infinita actu.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod virtus creaturæ dicitur aliquid  
non posse dupliciter: vno modo, ex virtutis defectu,  
& tunc de eo quod creatura non potest recte arguitur  
quod Deus possit. Alio modo, ex eo quod illud quod crea-  
turæ impossibile dicitur in seipso quandam repugnan-  
tiam continet, & hoc sicut nec creaturæ sic nec Deo est  
possibile, ut contradictoria esse simul, & de talibus  
erit impossibile infinitum esse actu, si esse actu ratio-  
ni infiniti repugnet.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod frustra est quod non pertinet  
ad finem ad quem est: ut dicitur 2. Physic. unde ex hoc  
quod potentia non reducit ad actum, non dicitur  
esse frustra, nisi in quantum effectus eius, vel ipse actus  
diuersus ab ea: exiens est potentia finis, nullus autem  
diuina potentia effectus est finis ipsius, nec actus eius  
est diuersus ab eo, & ideo ratio non procedit.

Ad PRIMVM vero quod obijciuntur in contrariū dicen-  
dum, quod quæuis secundum naturam non possunt esse  
infinita simul, possunt tamen fieri, quia esse infiniti  
non consistit in simul essendo: sed est sicut ea quæ sunt  
in fieri, ut dies & agones, ut in 3. Physic. dicitur: nec tamē  
sequitur quod Deus sola illa potest facere quæ naturaliter  
fiunt: idæa enim secundum prædictam assignationem  
accipitur secundum practicam cognitionem quæ est  
ex hoc quod determinatur a diuina voluntate ad actum:  
potest autem Deus voluntate sua multa alia facere,  
quàm quæ ab ipso determinata sunt.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod quæuis in creatione nihil sit  
nouum nisi quod est ex parte creaturæ, tamen creatio  
nisi nomen, non solum hoc importat, sed etiam quod est  
ex parte Dei: significat enim diuinam actionem quæ  
est sua essentia, & connotat effectum qui est in creatu-  
ra, qui est accipere esse a Deo: unde non sequitur quod  
Deum creare posse aliquid idem sit quod aliquid posse  
se creari ab ipso: alias antequam creatura esset nihil  
creare potuisset, nisi creaturæ potentia præexistere, quod  
est ponere materiā æternam: unde quæuis potentia  
creaturæ non sit ad hoc quod sint infinita actu, non ex hoc  
remouetur quin Deus possit infinita actu facere.

ARTICVLVS XI.

Vtrum scientia, æquiuoce de Deo & nobis dicatur.

VNDICIMO queritur, vtrum scientia æquiuo-  
ce prædicetur de Deo & nobis. & videtur quod sic,  
Vbi cumque enim est communitas vniuocationis vel  
analogiæ, ibi est aliqua similitudo: sed inter creaturam  
& Deum nulla potest esse similitudo ergo non potest  
esse aliquid commune vtrique secundum vniuocatio-  
nem vel secundum analogiam: si ergo nomen scientiæ  
de Deo & nobis dicitur, hoc erit æquiuoce tantum: pro-  
batio media. Esa. 40. dicitur. Cui similem fecistis Deum?  
quasi dicat, nullus ei similis esse potest.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Vbi cumque est similitudo, ibi est aliqua cõpa-  
ratio: sed Dei ad creaturam nulla potest esse cõparatio  
cum creatura sit finita, & Deus infinitus. ergo nulla  
potest esse similitudo eorum, & sic idem quod prius.

¶ 3<sup>a</sup> Præ. Vbi cumque est aliqua cõparatio, ibi oportet  
esse aliquam formam, quæ secundum magis vel mi-  
nus vel equaliter a pluribus habeatur: sed hoc non po-  
test dici de Deo & creatura, eo quod sic esset aliquid  
Deo simplicius. ergo inter ipsum & creaturam non est  
aliqua cõparatio, & ideo nec similitudo, nec commu-  
nitas nisi æquiuocationis tantum.

¶ 4<sup>a</sup> Præ. Maior est distantia eorum, quorum nulla est  
similitudo quàm quorum est similitudo aliqua: sed  
inter Deum & creaturam est infinita distantia: quia  
nulla maior esse potest: & sic idem quod prius.

¶ 5<sup>a</sup> Præ. Maior distantia est creaturæ ad Deum, quàm  
entis creati ad non ens: cum ens creatum non excedat  
non ens nisi secundum quantitatem suæ entitatis, quæ  
non est infinita: sed ens & non ens nihil potest esse  
commune, nisi secundum æquiuocationem tantum,  
ut dicitur in 3. Metaphysic. ut puta si id, quod vocamus  
hominem, alij vocent non hominem, ergo nec Deo &  
creaturæ potest aliquid esse commune, nisi secundum  
æquiuocationem puram.

¶ 6<sup>a</sup> Præ. In omnibus analogiis ita est, quod vel vnu ponitur in  
definitione alterius, sicut ponitur substantia in defini-  
tione accidentis & actus in definitione potentie, vel ali-  
quid idem ponitur in definitione vtriusque, sicut sanitas a  
ponitur in definitione sani, quod dicitur de vna & alio  
quorum

quorum alterum est conseruatiuum, alterum signifi-  
candi: sed creaturæ & Deus non hoc modo se  
habent, neque quod vnum ponatur in definitione al-  
terius, neque quod aliquid idem ponatur in definitio-  
ne vtriusque, eo quod sic Deus definitionem haberet.  
ergo videtur quod nihil secundum analogiam dici pos-  
sit de Deo & creaturis, & ita restat quod pure æquiuo-  
ce dicatur, quicquid de eis communiter dicitur.

¶ 7<sup>a</sup> Præ. Magis differt substantia & accidens, quàm due  
species substantiæ: sed idem nomen impositum ad signifi-  
candum duas species substantiæ secundum propriam  
vtriusque rationem, pure æquiuoce de his dicitur, si-  
cut hoc nomen canis de celesti laterali & marino. er-  
go multo fortius si vnum nomen imponatur substan-  
tiæ & accidenti: sed nostra scientia est accidens, diui-  
na autem, substantia. ergo nomen scientiæ de vtraque  
pure dicitur æquiuoce.

¶ 8<sup>a</sup> Præ. Scientia nostra non est nisi quædam ima-  
go diuinæ scientiæ: ergo nomen rei non conuenit ima-  
gini nisi æquiuoce. ergo scientia æquiuoce dicitur de  
scientia Dei & nostra.

SED CONTRA, est quod Philoso. dicit in 5. Meta. quod  
id, est perfectum simpliciter, in quo omnium generum  
perfectiones inueniuntur: & hoc est Deus, ut Commē-  
tator ibi dicit: sed perfectiones aliorum generum non  
dicerentur inueniri in ipso, nisi aliqua similitudo esset  
perfectionis ipsius ad aliorum generum perfectiones.  
ergo creaturæ ad eum est aliqua similitudo: non ergo  
pure æquiuoce dicitur scientia, vel quicquid aliud di-  
citur de creatura & de Deo.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Genes. 1. dicitur. Faciamus hominem ad simi-  
litudinem & imaginem nostram. ergo est aliqua simi-  
litudinis creaturæ ad Deum.

RESPON. Dicendum, quod impossibile est aliquid vni-  
uoce prædicari de creatura & Deo: in omnibus enim  
vniuocis communis est ratio nominis vtrique eorum,  
de quibus nomen vniuoce prædicatur: & sic quantum  
ad illius nominis rationem vniuoca in aliquo æqua-  
lia sunt: quæuis secundum esse vnum altero possit  
esse prius, vel posterius, sicut in ratione numeri om-  
nes numeri sunt æquales, quæuis secundum nomen  
rei vnus altero prior sit: creatura autem, quantumcum-  
que imitatur Deum, non potest pertinere ad hoc, ut  
eadem ratione aliquid sibi cõueniat & Deo: illa enim  
quæ secundum eandem rationem sunt in diuersis, sunt  
eis communia secundum rationem substantiæ, siue  
quid dicitatis, sed sunt distincta secundum esse: quicquid  
autem est in Deo, hoc est suum proprium esse, sicut. n.  
essentia in eo est idem quod esse, ita scientia idem est quod  
scire esse in eo: unde cum esse, quod est proprium vnus  
rei, non possit alteri communicari, impossibile est quod  
creatura pertingat ad eandem rationem habendi ali-  
quid quod habet Deus: sicut impossibile est quod ad  
idem esse perueniat, similiter etiam in nobis esset: si  
enim in Petro non differret homo & hominem esse,  
impossibile esset quod homo vniuoce diceretur de Pe-  
tro & Paulo, quibus est esse diuersum: nec tamen po-  
tesset dici, quod omnino æquiuoce prædicetur quicquid de  
Deo & creatura dicitur: quia si non esset aliqua conue-  
nientia creaturæ ad Deum secundum rem, sua essentia  
non esset creaturæ similitudo, & ita cognoscendo es-  
sentia suam non cognosceret creaturas: similiter etiam  
nec nos ex rebus creatis in cognitionem Dei peruenire  
possemus, nec nominum quæ creaturis aptantur, vnus  
magis de eo dicens dicitur quæ aliud: quia æquiuo-  
ce non differt quod dicitur quæ nomen imponatur, ex quo

Nulla rei conuenientia attenditur. Vnde dicendum est, quod  
nec omnino vniuoce, nec pure æquiuoce nomen scien-  
tiæ de scientia Dei & nostra prædicatur: sed secundum  
analogiam, quod nihil est aliud dictum, quàm secundum pro-  
portionem, conuenientiam. n. secundum proportionem  
potest esse duplex, & secundum hoc duplex attenditur  
analogiæ communitas: est. n. quædam conuenientia in-  
ter ipsa, quorum est adinuicem proportio, eo quod habet  
determinatam distantiam vel aliam habitudinē adinu-  
icem, sicut binarius cum vnitatem, eo quod est eius du-  
plum: conuenientia etiā quandoque attenditur duorum  
adinuicem, inter quæ non sit proportio: sed magis si-  
militudo duarum adinuicem proportionum, sicut senarius  
conuenit cum quaternario ex hoc, quod sicut senarius  
est duplum ternarij, ita quaternarius binarij, prima er-  
go conuenientia est proportionis, secunda autem pro-  
portionalitatis: unde & secundum modum primæ cõ-  
uenientiæ inuenimus aliquid analogice dictum de duo-  
bus, quorum vnus ad alterum habitudinē habet, sicut  
ens dicitur de substantia & accidente ex habitudine, quæ  
substantia & accidens habent, & sanum dicitur de vri-  
na & animali, ex eo quod vrina habet aliquam similitudinē  
ad sanitatem animalis. Quandoque vero dicitur ali-  
quid analogice secundum modo conuenientiam, sicut no-  
men visus dicitur de visu corporali & intellectu, eo quod  
sicut visus est in oculo, ita intellectus est in mente. Quia  
ergo in his, quæ primo modo analogice dicuntur, oportet  
esse aliquam determinatam habitudinem inter ea,  
quibus est aliquid per analogiam commune, impossi-  
bile est aliquid per hunc modum analogiæ dici de Deo  
& creatura, quia nulla creatura habet talem habitudi-  
nem ad Deum, per quam possit diuina perfectio deter-  
minari: sed in alio modo analogiæ nulla determinata  
habitudinis attenditur inter ea, quibus est aliquid per  
analogiam commune: & ideo secundum illum modum  
nihil prohibet aliquid nomen analogice dici de Deo  
& creatura: sed tamen hoc dupliciter contingit: quan-  
doque enim illud nomen importat aliquid ex princi-  
pali significatione in quo non potest attendi cõueni-  
entia inter Deum & creaturam, etiam modo prædicto, si-  
cut est in omnibus quæ symbolice de Deo dicuntur, ut  
cum dicitur leo, vel sol, vel huiusmodi, quia in horum  
definitione cadit materia, quæ Deo attribui non potest:  
quandoque vero nomen, quod de Deo & creatura di-  
citur nihil importat ex principali significatione, secundum  
quod non possit attendi prædicta conuenientia mo-  
dus inter creaturam & Deum, sicut sunt omnia, in  
quorum definitione non clauditur defectus, nec  
dependet a materia secundum esse, ut ens bonum,  
& alia huiusmodi.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Dionys. di-  
cit in 1. cap. de diuinis nominibus. Deus nullo modo si-  
milis creaturis dicendus est: sed creaturæ similes pos-  
sunt dici Deo aliquo modo, quod enim ad imitationem  
alicuius sit, si perfecte id imitetur simpliciter potest ei  
simile dici: sed non econuerso: quia homo non dicitur  
suae imagini similis, sed econuerso: si autem imperfe-  
cte imitetur, tunc potest dici simile & dissimile id, quod  
imitatur ei, ad cuius imitationem sit simile, secundum  
quod representat: sed non simile in quantum a perfe-  
cta representatio deficit: & ideo sacra scriptura Deum  
creaturis esse similem omnibus modis negat: sed crea-  
turam esse similem Deo quandoque quidem concedit,  
quandoque autem negat: concedit cum dicitur hominē  
ad similitudinem Dei factum: sed negat cum dicitur,  
Deus quis similis erit tibi?

Comē. 5. v. q. ad 13. tom. 3. & 8. Phy. com. 34. to. 3.

Comē. 11.

Comē. 26. tom. 2.

Ca. 9. de di. no. a medio præcipue. D. 1146.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, qd Philoso. in 2. Topi. ponit dupli-  
cem modum similitudinis; vnum qui inuenitur in di-  
uersis generibus, & hic attenditur secundum propor-  
tionem vel proportionalitatem, vt quando alterum  
se habet ad alterum, sicut aliud ad aliud, vt ipse ibide  
dicit. Alium modum in his que sunt eiusdem generis,  
vt quando idem diuersis inest, similitudo autem nõ re-  
quirit cõparationem secundum determinatam habitu-  
dinem quæ primo modo dicitur, sed solum quæ secun-  
do modo; vnde non oportet quod primus modus si-  
militudinis a Deo remoueat respectu creaturæ.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod obiectio illa procedit de  
similitudine secundi modi, quam concedimus crea-  
turæ ad Deum non esse.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, qd similitudo quæ attenditur ex  
eo quod aliqua duo participant vnum, vel ex eo quod  
vnum habet aptitudinem determinatam ad aliud, ex  
qua. s. ex vno alterum cõprehendi possit per intellectũ  
diminuit distantiam, non aut similitudo quæ est secun-  
dum conuenientiam proportionum: italis. n. similitudo  
similiter inuenitur in multum vel parũ distãtib; non  
n. est maior similitudo proportionalitatis inter  
duo & vnum, & sex & tria, quàm inter duo & vnum,  
& centum & quinquaginta, & ideo in finita distantia  
creaturæ ad Deum similitudinem prædictã non tollit.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, qd enti & non enti aliquid secun-  
dum analogiam conuenit, quia ipsum non ens, ens di-  
stantia quæ est inter creaturam & Deum, communita-  
tem analogiæ impedire non potest.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, qd ratio illa procedit de commu-  
nitate analogiæ quæ accipitur secundũ determinatam  
habitudinem vnius ad alterum, tunc enim oportet qd  
vnum in definitione alterius ponatur, sicut substantia  
in definitione accidentis, vel aliquid vnum in defini-  
tione duorum; ex eo quod vtraque dicuntur per ha-  
bitudinem ad vnum, sicut substantia in definitione  
quantitatis & qualitatis.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, qd quàmuis inter duas species sub-  
stantiæ sit maior conuenientia, quàm inter accidens &  
substantiam, tamen possibile est vt nomen non impo-  
natur illis speciebus diuersis, secundum consideratio-  
nem alicuius cõuenientiæ que sit inter ea, & tunc erit  
nomen pure equiuocum, nomen vero quod conuenit  
substantiæ & accidenti, potest esse impositum secun-  
dum considerationem alicuius cõuenientiæ inter ea:  
vnde non erit equiuocum, sed analogum.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, qd hoc nomen animal imponitur  
non ad significandum figuram exteriorẽ in qua pi-  
ctura imitatur verũ, sed ad significandũ naturã in qua  
pictura non imitatur, & ideo nomen animalis, de vero &  
picto equiuoce dicitur, sed nomen scientiæ cõuenit crea-  
turæ & creatori sicut in quo creatura creatorẽ imita-  
tur, & ideo nõ oĩno equiuoce prædicatur de vtroque.

ARTICVLVS XI.

**Vtrum Deus singularia futura contingẽtia cognoscat.**  
D Vnde in 2<sup>o</sup> queritur, vtrum Deus sciat singula-  
ria futura contingẽtia, & videtur quod nõ. Ni-  
hil enim potest sciri nisi verum, vt dicitur in 1. Poste.  
sed in contingẽtib; singularib; & futuris non est  
veritas determinata, vt dicitur in 1. Periher. ergo Deus  
nõ habet scientiã de futuris singularib; contingẽtib;.  
¶ 2<sup>o</sup> Præ. Illud ad quod sequitur impossibile, est im-  
possibile scire ad hoc quod Deus sciat singulare contin-  
gens & futurum sequitur impossibile, scilicet qd scien-

tia Dei fallitur. ergo impossibile est quod sciat singu-  
lare cõtingens futurum. Probatio media: detur quod  
Deus sciat aliquod futurum contingens singulare, vt  
Petrum sedere, aut ergo possibile est Petrum non sede-  
re, aut nõ esse possibile, si non est possibile, ergo impos-  
sibile est Petrum non sedere, ergo Petrum sedere est ne-  
cessarium, datum autem fuerat quod esset contingens;  
si autem sit possibile non sedere, hoc posito non debe-  
ret sequi aliquod inconueniens, sequitur autem quod  
scientia Dei fallitur, ergo non erit impossibile scientiã  
Dei falli. Sed dicendum, quod id, quod contingens est  
in se, in Deo est necessarium.

¶ 3<sup>o</sup> Sed contra, Quod in se est cõtingens non est neces-  
sarium quo ad Deum, nisi secundum quod est in ipso:  
sed secundum quod est in ipso non est distinctum ab  
eo, si igitur non est scitum a Deo nisi secundum quod  
est necessarium, non est scitum ab eo secundum qd  
est ab eo distinctum.

¶ 4<sup>o</sup> Præ. Secundum Philo. in 1. Prio. ex maiori de ne-  
cessario, & minori de inesse nõ sequitur conclusio de  
necessario: sed hæc est vera, omne scitum a Deo neces-  
se esse: sed nullũ contingens necesse est esse, ergo nul-  
lũ contingens scitur a Deo. Sed dicendum, qd cum dicitur  
omne scitum a Deo necesse est esse, nõ importat ne-  
cessitas ex parte creaturæ, sed ex parte Dei sciẽtis solũ.

¶ 5<sup>o</sup> Sed contra, Cũ dicitur, omne scitum a Deo necesse est  
esse, necessitas attribuitur supposito dicti: sed supposi-  
tũ dicti ẽ illud qd est scitum a Deo, nõ ipse sciẽs Deus, er-  
go nõ importat p hoc necessitas nisi ex parte rei scitæ.

¶ 6<sup>o</sup> Præ. Quanto aliqua cognitio est certior in nobis,  
tanto minus potest esse de cõtingentibus: scientia. n.  
non est nisi de necessarijs, quia certior est opinio, qd  
quæ potest esse de contingẽtib; sed scientia Dei est  
certissima, ergo non potest esse nisi de necessarijs.

¶ 7<sup>o</sup> Præ. In omni vera conditionali, si antecedens est  
necessarium absolute, & consequens est necessarium ab-  
solute: sed ista conditionalis est vera, si aliquid est sci-  
tum a Deo, illud erit: cum ergo hoc antecedens, si hoc  
est scitum a Deo, sit absolute necessarium, & cõsequens  
erit absolute necessarium. ergo omne quod est scitum a  
Deo, necesse est absolute esse, quod autem hoc sit ne-  
cessarium absolute, hoc est scitum a Deo sic probatur:  
hoc est quoddam dictum de præterito: sed omne di-  
ctũ de præterito si est verum est necessarium, quia qd  
fuit nõ potest non fuisse. ergo est absolute necessarium.

¶ 8<sup>o</sup> Præ. Omne æternum necessarium est: sed omne  
quod Deus sciuit ab æterno sciuit. ergo cum sciuisse  
est necessarium absolute.

¶ 9<sup>o</sup> Præ. Vnumquodque sicut se habet ad esse, sic se  
habet ad verũ: sed futura contingẽtia nõ habet esse,  
ergo nec veritatem. ergo nõ potest de eis esse scientia.

¶ 10<sup>o</sup> Præ. Secundum Philo. in 4. Meta. qui non in-  
telligit vnum determinatum, nihil intelligit: sed futu-  
rum contingens, quia est maxime ad vtrumlibet, nul-  
lo modo est determinatum, nec in se nec in sua causa:  
ergo nullo modo potest de eo esse scientia.

¶ 11<sup>o</sup> Præ. Hugo de sancto. Vict. in lib. de Sacramẽtis  
dicit, qd Deus nihil cognoscat extra se, qui habet om-  
nia apud se: sed nihil est contingens nisi extra ipsum  
in eo enim nihil est potentialitatis, ergo nullo modo  
ipse futurum contingens cognoscat.

¶ 12<sup>o</sup> Præ. Per mediũ necessarium non potest cognosci ali-  
quod cõtingens, quia si mediũ est necessarium, & cõsequens  
erit necessarium: sed Deus cognoscat oĩa per mediũ, qd  
est sua essentia, ergo cũ hoc mediũ sit necessarium, vi-  
detur quod nõ possit aliquod contingens cognoscere.

104. vlt. 4  
104. illius  
104. quæ  
104. 10. 4

Ca. 101  
11. 101.

Com. 101  
line 101.

**SED CONTRA** est, qd in Psal. 32. dicitur, Qui finxit  
singillatim corda eorũ, qui intelligit omnia opera eorũ:  
sed opera hominũ sunt cõtingẽtia, cũ depẽdeant a  
libe. arbi. ergo futura contingẽtia cognoscat Deus.

¶ 1<sup>o</sup> Præ. Omne necessarium scitur a Deo: sed omne con-  
tingens est necessarium secundum quod refertur ad di-  
uinam cognitionem, vt dicit Boet. in 5. de Consoia. er-  
go omne contingens est scitum a Deo.

¶ 2<sup>o</sup> Præ. August. dicit quod scit mutabilia immutabi-  
liter: sed ex hoc est aliquod contingens quod est muta-  
bile, quia contingens dicitur quod potest esse & non  
esse, ergo Deus scit contingẽtia immutabiliter.

¶ 3<sup>o</sup> Præ. Deus cognoscat res in quãtum est causa earũ:  
sed Deus non tantum est causa necessariorum, sed  
etiam contingentium, ergo tam necessaria quàm con-  
tingẽtia cognoscat.

¶ 4<sup>o</sup> Præ. Secundum hoc cognoscat Deus res, secundũ  
qd ipse est exemplar omnium rerum: sed exemplar di-  
uinum qd est cõtingentium & mutabilium potest esse  
immutabile, sicut & materialium est immateriale, &  
compositorum simplex. ergo videtur qd sicut Deus co-  
gnoscat composita & materialia, quãuis ipse sit im-  
materialis & simplex, ita cognoscat contingẽtia, licet  
contingẽtia in eo locum non habeant.

¶ 5<sup>o</sup> Præ. Scire est causam rei cognoscere: sed Deus scit  
omnium cõtingentium causas, scit enim seipsum qui  
est causa omnium, ergo ipse scit contingẽtia.

**RESPON.** Dicendum, qd circa hanc quæstiõẽ diuer-  
simode est erratum. Quidam. n. de diuina scientia iud-  
icare volentes ad modum scientiæ nostræ, dixerunt  
qd Deus futura contingẽtia non cognoscat: sed hoc  
nõ potest esse, quia secundum hoc non haberet pro-  
uidentiã de rebus humanis, quæ contingenter eue-  
niunt, & ideo alij dixerunt, qd Deus omnium futuro-  
rum scientiam habet, sed cõcta ex necessitate eueniũt,  
alias scientia Dei falleretur de eis: sed hoc esse etiam  
non potest, quia secundum hoc periret liberum arbi-  
trium, nec esset necessarium consilium quærerẽ: iniu-  
stum esset etiam pœnas vel præmia pro meritis redde-  
re, ex quo cuncta ex necessitate aguntur. & ideo dicen-  
dum est, qd Deus omnia futura cognoscat, nec tamen  
propter hoc impeditur quin aliqua contingenter eue-  
niant. Ad huiusmodi autem euidentiã sciẽdum est,  
qd in nobis sunt quædam potentiæ & habitus cogno-  
scitui in quibus numquam falsitas esse potest, sicut  
sensus, & scientia, & intellectus principiorum: quidã  
vero in quibus potest esse falsitas, sicut imaginatio, &  
opinio, & æstimatio. Ex hoc autem falsitas accidit in:  
aliqua cognitione, quod non est ita in re sicut apprehen-  
ditur: vnde si aliqua vis cognoscitiua est talis, qd  
numquam in ea sit falsitas: oportet quod suũ cognos-  
cibile numquã deficiat ab eo, quod de eo cognoscens  
apprehendit: necessarium autem non potest impedi-  
ri quin sit ætequum fiat, eo quod causa eius sunt im-  
mutabiliter ordinatæ ad eius produccionẽ: vnde per  
huiusmodi habitus, qui semper sunt veri, possunt ne-  
cessaria cognosci, etiam quando sunt futura, sicut co-  
gnoscamus futuram eclipsem vel ortum solis per sciẽ-  
tiam: sed contingens impediri potest ætequam sit in  
esse productum: quia tunc non est nisi in causis suis  
quibus potest accidere impedimentum ne perueniat  
ad effectum: sed postquam iam contingens in esse  
productum est, iam non potest impediri: & ideo de  
contingenti, secundum quod est in præsentẽ potest  
esse iudicium illius potentiæ, vel habitus, in quo  
numquam falsitas inuenitur, sicut sensus iudicat So-

cratem sedere quando sedet. Ex quo patet contingens  
vt futurum est, per nullam cognitionem sciri, cui fal-  
sitas subesse nõ possit: vnde cum diuinæ scientia  
non subsit falsitas, nec subesse possit, impossibile esset  
quod de contingẽtib; futuris scientiam haberet  
Deus si cognosceret ea, vt futura sunt. Tunc autem  
aliquid cognoscitur, vt futurum est, quando inter  
cognitionem cognoscentis & rei euentum inuenitur  
ordo præteriti ad futurum: hic autem ordo non po-  
test inueniri inter cognitionem diuinam & quãcum-  
que rem contingentem, sed semper ordo diuinæ cog-  
nitionis ad rem quãcumque est sicut ordo præsentis  
ad præsens. Quod quidem hoc modo intelligi potest:  
si aliquis videret multos transeuntes per vnã viam  
successiue: & hoc per aliquod tempus in singulis par-  
tibus temporis videret præsentialiter aliquos tran-  
seuntes, ita quod in toto tempore suæ visionis, om-  
nes transeuntes præsentialiter videret: nec tamen si-  
mul omnes præsentialiter, quia tempus suæ visionis  
non est totum simul, si autem sua visio tota simul pos-  
set existere, simul præsentialiter omnes videret, quã-  
tis non omnes simul præsentialiter transirent: vn-  
de cum visio diuinæ scientiæ æternitate mensureretur,  
quæ est tota simul: & tamen totum tempus includit,  
nec alicui parti temporis deest, sequitur vt quicquid  
in tempore cõtingitur, non vt futurum, sed vt præsens  
videat: hoc enim quod a Deo visum est, futurum est  
rei alteri cui succedit in tempore, sed ipsi diuinæ visio-  
ni quæ non in tempore, sed extra tempus est, non est  
futurum, sed præsens. Ita ergo nos videmus futurũ,  
vt futurum: quia visioni nostræ futurum est, cũ ip-  
sa tempore mensureretur, sed diuinæ visioni quæ est ex-  
tra tempus, futurum non est. sicut & aliter videt tran-  
seuntes ille qui est in ordine transeuntium qui non vi-  
det nisi illos qui ante ipsum sunt, & aliter ille qui ex-  
tra ordinem transeuntium esset, qui omnes transeun-  
tes simul inspiceret: sicut ergo noster visus non fal-  
litur vnquam videns contingẽtia, vt sunt præsentia,  
& tamen ex hoc non remouet quin illa contingenter  
eueniant, ita Deus infallibiliter videt omnia contin-  
gẽtia, siue quæ nobis sunt præsentia, siue quæ præ-  
terita, siue quæ futura: quia sibi non sunt futura, sed  
ea inspicit esse tunc quando sunt: vnde ex hoc non re-  
mouetur quin contingenter eueniant. Difficultas au-  
tem in hoc accidit, eo quod diuinam cognitionem si-  
gnificare nõ possumus, nisi per modũ nostræ cogno-  
tionis consignificando differentias: si enim significare-  
tur, vt est Dei scientia magis, deberet dici, quod Deus  
scit hoc esse, quàm quod sciat futurum, quia sibi nõ-  
quã sunt futura, sed semper præsentia: vnde etiam  
vt Boet. dicit in lib. 5. de Consolatione, eius cogno-  
scitio de futuris magis proprie dicitur prouidentia, quã  
præuidentiã: quia ea potro quãsi longe positus in æter-  
nitatis speculo intruetur, quãuis etiam præuidentiã  
dici possit, propter ordinem eius quod ab eo scitur ad  
alia quibus futurum est.

**AD PRIMUM** ergo dicendum, qd licet contingens nõ  
sit determinatũ quãdiu futurũ est, tamẽ ex quo produ-  
ctum est in rerũ natura veritatem determinatã habet,  
& hoc modo super illud ferẽtur diuinæ cognitionis.

**AD 2<sup>o</sup>** dicendum, quod sicut dictũ est, contingens  
refertur ad diuinam cognitionem, secundũ quod po-  
nitur esse in rerum natura, ex quo autẽ est, non potest  
nõ esse tũc quãdiu est: quia qd est, necesse est esse, quan-  
do est; vt in primo Periherme. dicit, non tamẽ sequit-  
quod simpliciter dicatur necessarium; nec quod scien-

Profa vlt.  
Parum an-  
te medium.

Ca. 6. decli-  
nando ad fi-  
nem tom. 1.



tia Dei fallatur, sicut & visus meus non fallitur dum video Petrum sedere, quamuis hoc sit contingens.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, qd contingens pro tanto dicitur necessarium esse, secundum quod est scitum a Deo: quia scitur ab eo secundum quod est iam presens, non secundum quod futurum est, nec ex hoc aliquam necessitate sortitur, vt possit dici quod necessario eueniret: euenit enim non est nisi eius quod futurum est, quia id, quod iam est non potest ulterius euenire: sed verum est id euenisse, & hoc est necessarium.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, qd cum dicitur, omne scitum a Deo est necessarium, hæc est duplex: quia potest esse vel de dicto, vel de re, si sit de dicto, tunc est composita & vera, & est sensus: omne scitum a Deo est necessarium, quia non potest esse, quod Deus sciat aliquid esse: & id non sit. Si sit de re, sic est diuisa & falsa, & est sensus: id quod est scitum a Deo necessarium est esse, res. n. quæ a Deo sunt scitæ, non propter hoc necessario eueniunt, vt ex dictis patet. & si obijciatur quod ista distinctio non habet locum nisi in formis, quæ sibi inuicem succedere possunt in subiecto, vt albedo & nigredo, non autem potest esse, vt aliquid sit scitum a Deo, & postea nescitum, & sic prædicta distinctio hic locum non habet, dicendum quod quamuis scientia Dei inuariabilis sit, & semper eodem modo, tamen dispositio secundum quæ res refertur ad Dei cognitionem inuariabilem, non semper eodem modo se habet ad ipsam: refertur. n. res ad Dei cognitionem secundum quod est in sua presentia, presentia autem rei non semper ei conuenit: vnde res potest accipi cum tali dispositione vel sine ea, & sic per consequens potest accipi illo modo quo refertur ad Dei cognitionem, vel alio modo, & secundum hoc prædicta distinctio procedit.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, qd si sit de re prædicta propositio, verum est qd necessitas ponitur circa ipsum: quod est scitum a Deo: quod si sit de dicto necessitas non ponitur circa ipsam rem: sed circa ordinem scientiæ ad scitum.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod sicut scientia nostra non potest esse de futuris contingentibus, ita nec scientia Dei, & adhuc multo minus, si ea vt futura cognosceret: cognoscat autem ea, vt presentia sibi, alijs autem futura: & ideo obiectio non procedit.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, qd circa hoc est diuersa opinio. Quidam. n. dixerunt, qd hoc antecedens est contingens, hoc est scitum a Deo, eo qd quamuis sit præteritum, tamen importat ordinem ad futurum, & ideo hoc non est necessarium, sicut cum dicitur hoc fuit futurum, illud præteritum non est necessarium, quia quod fuit futurum, potest non esse futurum vt in 2. de Genera. & corruptio.

Com. 26. dicitur, futurum quis incedere non incedit: sed hoc nihil est, quia cum dicitur hoc est futurum vel fuit futurum designatur ordo, qui est in causis illius rei ad productionem eius: quamuis autem cause quæ sunt ordinatæ ad aliquem effectum possint impediri qd non sequatur effectus, tamen non potest impediri quin fuerint aliquando ad hoc ordinatæ: vnde licet quod est futurum possit non esse futurum, numquam tamen potest non fuisse futurum, & ideo alij dicunt qd hoc antecedens est contingens, quia est compositum ex necessario & contingenti: scientia. n. Dei est necessaria: sed scitum ab eo est contingens, quorum vtrumq; in prædicto antecedente includitur: sicut & hoc est contingens: Petrus est homo albus, vel Petrus est animal, & currit: sed hoc verum nihil est, quia veritas propositionis non variatur per necessitatem & contingentiam, ex eo qd materialiter in locutione ponitur: sed solum ex principali compositione: qua

Fundatur veritas propositionis, vnde eadē ratio necessitatis & contingentiam est in vtraque: ista. n. ego cogito hominem esse animal, & ego cogito Petrum currere, & ideo cum actus principalis qui significatur in hoc antecedente, Deus scit Petrum legere, sit necessarium, quantumque illud quod materialiter ponitur sit contingens, ex hoc non impeditur quin antecedens prædictum sit necessarium, & ideo alij concedunt simpliciter, qd sit necessarium: sed dicunt qd ex antecedente necessario absolute, non oportet qd sequatur consequens necessarium absolute, nisi quando antecedens prædictum est causa proxima consequentis: si. n. sit causa remota potest necessitas effectus impediri per contingentiam causæ proximæ, sicut quis solus sit causa necessaria, tamē floratio arboris quæ est eius effectus est contingens, quia causa eius proxima est variabilis. s. vis generatiua plantæ: sed etiam hoc non videtur sufficiens, quia hoc non est per naturam causæ & causati, qd ex antecedente necessario sequatur consequens necessarium, sed magis propter ordinem consequentis ad antecedens: quia contrarium antecedentis nullo modo potest stare cum consequente, quod contingeret si ex antecedente necessario sequeretur consequens contingens: vnde hoc accidere necesse est in qualibet conditionali si vera sit, siue antecedens sit effectus, siue causa proxima, siue remota: & si hoc non inueniatur in conditionalibus nullo modo erit vera: vnde & hæc conditionalis est falsa, si sol mouetur, arbor floret. & ideo aliter dicendum est, qd hoc antecedens est simpliciter necessarium, & consequens est necessarium absolute, eo modo quo ad antecedens sequitur, aliter. n. est de his quæ attribuuntur rei, secundum se, aliter de his quæ attribuuntur rei, secundum quod est cognita: illa. n. qua attribuuntur rei secundum se, conueniunt ei secundum suum modum: sed illa quæ attribuuntur ei, vel quæ consequuntur ad ipsam, in quantum est cognita, sunt secundum modum cognoscentis, & non secundum rei cognite: vt si dicam: si ego intelligo aliquid, illud est immateriale: non enim oportet vt quod intelligitur sit immateriale, nisi secundum quod est in intellectu, & similiter cum dico, si Deus scit aliquid, illud erit, consequens est sumendum non secundum dispositionem rei in se ipsa, sed secundum modum cognoscentis: quamuis autem res in se ipsa sit futura, tamen secundum modum cognoscentis est præsens: & ideo magis esset dicendum, si Deus scit aliquid illud est, quam hoc erit: vnde idem est iudicium de ista, Si Deus scit aliquid, hoc erit: & de hac, si ego video Socratem currere, Socrates currit, quorum vtrumque est necessarium dum est. & per hoc patet solutio ad 8<sup>m</sup>.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis contingens dum est futurum non habeat esse, tamen ex quo est presens esse habet & veritatem: & sic diuina visioni subsistat, quamuis etiam Deus cognoscat ordinem vnus ad alterum, & sic cognoscat aliquid esse futurum respectu alterius: sed sic non est inconueniens, quod ponatur quod Deus scit aliquid futurum esse, quod non erit, in quantum scilicet scit aliquas causas ad aliquem effectum inclinatas, qui non produceretur: sic enim non loquimur nunc de cognitione futuri, prout scilicet a Deo in suis causis videtur: sed in quantum cognoscitur in seipso: sic enim cognoscitur vt presens.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, qd futurum a Deo est presens: & ita est determinatum ad unam partem quamcumque, sed dum est futurum, sic est ad vtrumlibet extra, referat ad id quod cognoscit, cognoscit autem aliquid extra se, si referatur ad id, quod cognoscit, & de hoc supra

Ar. 3. huius q. 2. Ar. 4. huius q. 2. Ar. 5. huius q. 2. Ar. 6. huius q. 2. Ar. 7. huius q. 2. Ar. 8. huius q. 2. Ar. 9. huius q. 2. Ar. 10. huius q. 2. Ar. 11. huius q. 2. Ar. 12. huius q. 2. Ar. 13. huius q. 2. Ar. 14. huius q. 2. Ar. 15. huius q. 2. Ar. 16. huius q. 2. Ar. 17. huius q. 2. Ar. 18. huius q. 2. Ar. 19. huius q. 2. Ar. 20. huius q. 2. Ar. 21. huius q. 2. Ar. 22. huius q. 2. Ar. 23. huius q. 2. Ar. 24. huius q. 2. Ar. 25. huius q. 2. Ar. 26. huius q. 2. Ar. 27. huius q. 2. Ar. 28. huius q. 2. Ar. 29. huius q. 2. Ar. 30. huius q. 2. Ar. 31. huius q. 2. Ar. 32. huius q. 2. Ar. 33. huius q. 2. Ar. 34. huius q. 2. Ar. 35. huius q. 2. Ar. 36. huius q. 2. Ar. 37. huius q. 2. Ar. 38. huius q. 2. Ar. 39. huius q. 2. Ar. 40. huius q. 2. Ar. 41. huius q. 2. Ar. 42. huius q. 2. Ar. 43. huius q. 2. Ar. 44. huius q. 2. Ar. 45. huius q. 2. Ar. 46. huius q. 2. Ar. 47. huius q. 2. Ar. 48. huius q. 2. Ar. 49. huius q. 2. Ar. 50. huius q. 2. Ar. 51. huius q. 2. Ar. 52. huius q. 2. Ar. 53. huius q. 2. Ar. 54. huius q. 2. Ar. 55. huius q. 2. Ar. 56. huius q. 2. Ar. 57. huius q. 2. Ar. 58. huius q. 2. Ar. 59. huius q. 2. Ar. 60. huius q. 2. Ar. 61. huius q. 2. Ar. 62. huius q. 2. Ar. 63. huius q. 2. Ar. 64. huius q. 2. Ar. 65. huius q. 2. Ar. 66. huius q. 2. Ar. 67. huius q. 2. Ar. 68. huius q. 2. Ar. 69. huius q. 2. Ar. 70. huius q. 2. Ar. 71. huius q. 2. Ar. 72. huius q. 2. Ar. 73. huius q. 2. Ar. 74. huius q. 2. Ar. 75. huius q. 2. Ar. 76. huius q. 2. Ar. 77. huius q. 2. Ar. 78. huius q. 2. Ar. 79. huius q. 2. Ar. 80. huius q. 2. Ar. 81. huius q. 2. Ar. 82. huius q. 2. Ar. 83. huius q. 2. Ar. 84. huius q. 2. Ar. 85. huius q. 2. Ar. 86. huius q. 2. Ar. 87. huius q. 2. Ar. 88. huius q. 2. Ar. 89. huius q. 2. Ar. 90. huius q. 2. Ar. 91. huius q. 2. Ar. 92. huius q. 2. Ar. 93. huius q. 2. Ar. 94. huius q. 2. Ar. 95. huius q. 2. Ar. 96. huius q. 2. Ar. 97. huius q. 2. Ar. 98. huius q. 2. Ar. 99. huius q. 2. Ar. 100. huius q. 2.

supra dictum est. Ad 12<sup>m</sup> dicendum, qd duplex est cognitionis mediū, vnum quod est mediū demonstrationis, & hoc oportet esse proportionatum conclusioni, vt eo posito conclusio ponatur, & tale mediū cognoscendi non est Deus respectu contingentium. Aliud mediū cognitionis est, quod est similitudo rei cognite: & tale mediū cognitionis est diuina essentia: non tamen est adæquatum nec proportionatum alicui, & si sit proprium singulorum, vt supra dictum est.

ARTICVLVS XIII.

Verum diuina scientia sit inuariabilis.

TERTIODECIMO queritur, vtrum scientia Dei sit inuariabilis. Et videtur quod sic, quia scientia est assimilatio scientis ad rem scitam: sed scientia Dei est perfecta, ergo perfecte assimilabitur rebus scitis: sed scita a Deo sunt inuariabilia. ergo & scientia Dei inuariabilis. ¶ 2. Præter. Omnis scientia quæ potest falli, est inuariabilis: sed scientia Dei potest falli, est. n. de contingenti quod potest non esse: sed si non sit, scientia Dei fallitur, ergo est inuariabilis. ¶ 3. Præter. Scientia nostra quæ est per receptionem a rebus sit per modum scientis. ergo scientia Dei quæ est per hoc qd confert aliquid rebus est per modum rei scitæ: sed scita a Deo sunt inuariabilia, ergo & scientia eius inuariabilis. ¶ 4. Præter. Ablato vno relictuorum aufertur aliud, ergo variatio vno variatur reliquum: sed scita a Deo sunt inuariabilia, ergo scientia eius inuariabilis. ¶ 5. Præter. Omnis scientia, quæ potest augeri vel minui potest variari: sed scientia Dei potest augeri & minui, ergo & c. probatio media, omnis sciens, qui quandoque scit plura, quandoque pauciora, eius scientia inuariatur, ergo sciens qui potest plura scire quam sciat vel pauciora habet scientiam inuariabilem: sed Deus potest plura scire quam sciat, scit enim aliqua esse vel futura esse vel fuisse quæ facturus est, posset autem plura facere quæ numquam est facturus, & ita posset scire plura quam sciat, eadem ratione posset pauciora scire, quæ sciat, quia potest dimittere aliquid eorum quæ facturus est, ergo scientia eius potest augeri & minui, sed dicebat quod quamuis plura vel pauciora essent subiecta diuinae scientiæ, non tamen eius scientia inuariatur. ¶ 6. Sed contra, sicut possibile sunt subiecta diuinae potentia, ita scibilia sunt subiecta diuinae scientiæ: sed si Deus posset plura facere quam potuit, eius potentia augetur, minueretur autem si posset in pauciora, ergo eadem ratione si plura sciret, quam prius sciuisset augetur eius scientia. ¶ 7. Præter. Quandoque sciuit Christum nasciturum, nunc autem nescit eum nasciturum, sed iam natum, ergo Deus aliquid scit quod prius nesciuit, & aliquid sciuit quod nunc nescit, & sic eius scientia inuariatur. ¶ 8. Præter. Sicut ad scientiam requiritur scibile, ita requiritur modus sciendi: sed si modus sciendi inuariatur, scientia esset inuariabilis, ergo eadem ratione cum scibilia ab ipso inuariantur, eius scientia inuariabilis erit. ¶ 9. Præter. In Deo dicitur esse quædam scientia approbationis secundum quæ solos bonos cognoscit: sed potest approbare quos non approbavit, ergo potest scire quod prius nesciuit, & sic videtur scientia eius esse inuariabilis. ¶ 10. Præter. Sicut scientia Dei est ipse Deus, ita potentia Dei est ipse Deus: sed a potentia Dei dicuntur res mutabiliter in esse productæ, ergo eadem ratione a scientia Dei res mutabiliter cognoscuntur sine aliquo augmento perfectionis diuinae.

¶ 11. Præter. Omnis scientia quæ transit ab vno in alterum est inuariabilis: sed scientia Dei est huiusmodi: quia per essentiam suam cognoscit res, ergo est inuariabilis. SED CONTRA est, quod dicitur Iacob. 1. Apud quem non est transmutatio.

¶ 2. Præter. Motus est actus imperfecti, ut dicitur in 3. de Anima: sed in diuina scientia nulla est imperfectio, ergo non est inuariabilis.

¶ 3. Præter. Omnia mota inducuntur ad vnum primum immobile: sed causa prima omnium inuariabilium est diuina scientia, sicut causa artificiorum est ars, ergo scientia Dei est inuariabilis.

RESPON. Dicendum, qd cum scientia sit mediū inter cognoscentem & cognitum, duplex potest accidere variatio in ipsa. vno modo, ex parte cognoscentis, alio modo, ex parte rei cognite: ex parte autem cognoscentis tria in scientia considerare possumus. s. ipsam scientiam, actum eius, & modum ipsius, & secundum hæc tria potest variatio accidere in scientia ex parte scientis. Accidit. n. variatio in ea ex parte ipsius scientiæ, quæ de nouo acquiritur scientia alicuius, quæ prius nesciebatur, & secundum hoc attenditur generatio, vel corruptio, aut augmentum & diminutio ipsius scientiæ: talis autem variatio in diuina scientia accidere non potest, quia scientia diuina ut supra ostensum est, non solum est entium: sed etiam non entium: non autem potest esse aliquid præter ens vel non ens: quia inter affirmationem & negationem nihil est mediū. Quamuis autem secundum quendam modum scientia Dei sit tantum existentium in presenti, præterito, vel futuro, s. secundum quod scientia ordinatur ad opus quod facit voluntas: si tamen per hunc modum scientia sciret aliquid quod prius nesciret, nulla variatio ex hoc accideret in scientia eius, cum ipsa sit aequaliter entium & non entium quantum ex parte eius est: sed si esset ex hoc aliqua variatio in Deo, hoc esset ex parte voluntatis, quæ determinat scientiam ad aliquid, ad quod prius non determinabat: sed nec in voluntate ipsius aliqua variatio ex hoc accidere potest, cum. n. hoc sit de ratione voluntatis, ut libere actum suum producat, quantum est ex ipsa ratione voluntatis aequaliter potest in utroque oppositorum exire, ut. s. velit ut vel non velit facere vel non facere: sed tamen non potest facere, ut simul dū velit non velit: sic in voluntate diuina, quæ immutabilis est, non potest accidere, ut prius voluerit aliquid & postea nolit idem secundum idem tempus: quia sic voluntas eius esset temporalis, & non tota simul, unde, si loquamur de necessitate absoluta non est necesse eum velle hoc quod vult: quia absolute loquendo possibile est eum non velle: sed si loquamur de necessitate, quæ est ex suppositione, sic necessarium est eum velle si voluit, & sic ex suppositione prædicta loquendo, non est possibile eum non velle si vult vel si voluit: mutatio autem cum requirat duos terminos, semper respicit vltimum in ordine ad primum: unde hoc solummodo sequeretur, qd. s. eius voluntas esset mutabilis, si esset possibile eum non velle quod vult, vel quod prius voluisset, & sic patet, qd per hoc qd possunt plura esse scita a Deo per hunc modum scientiæ, vel pauciora, nulla variatio ponitur in scientia eius, vel in voluntate: hoc. n. est eum posse plura scire quæ posse per voluntatem suam determinare scientiam suam ad plura facienda. sed ex parte actus accidit variatio in scientia tripliciter, vno modo, ex eo qd actu considerat, quod prius non considerabat, sicut dicimus illum inuariari, quando exit ab habitu in actum, iste autem variationis modus in scientia Dei esse non potest, quia ipse non est sciens, secundum habi-

rum, sed solum secundum actum; quia non est in eo aliqua potentialitas, sicut in habitu. Alio modo, accidit variatio in actu sciendi, ex hoc quod modo considerat unum, modo aliud; sed istud etiam non potest esse in diuina cognitione, quia ipse per unam speciem suae essentiae omnia videt, & ideo omnia simul intuetur. Tertio modo ex hoc quod aliquis in considerando discurret de vno in aliud, quod etiam in Deo accidere non potest, quia cum discursus requirat duo, inter quae sit, non potest dici discursus in scientia ex hoc quod duo videat, si illa videt vno intuitu, quod accidit in diuina cognitione, vel scientia per hoc quod omnia uno intuitu videt; sed ex parte modi cognoscendi accidit variatio in scientia ex hoc, quod aliquid limpidius vel perfectius cognoscit nunc, quam prius, quod quidem potest contingere ex duobus. Vno modo, ex diversitate medij, per quod sit cognitio, sicut accidit in eo qui prius sciuit aliquid per medium probabile, & postea sciit idem per medium necessarium, quod etiam in Deo accidere non potest, quia essentia sua, quae est in eo medium cognoscendi, est inuariabilis. Alio modo, ex virtute intellectiua secundum quod vnus homo melioris ingenij acutius aliquid cognoscit etiam per idem medium, quod etiam in Deo accidere non valet, quia virtus qua cognoscit sua essentia est, quae inuariabilis est. ergo relinquitur scientiam Dei omnino inuariabilem esse. Ex parte autem rei cognitae scientia variatur secundum veritatem & falsitatem, quia eadem existimatione remanente si res mutetur erit existimatio falsa, quae fuit prius vera, quod etiam in Deo non potest esse, quia intuitus diuinae cognitionis fertur ad rem secundum quod est in sua praesentialitate, prout est iam determinata ad vnum, & ulterius quantum ad hoc non potest variari, si autem res ipsa aliam dispositionem accipiat, illa iterum erit eodem modo diuinae visioni subiecta, & sic scientia Dei nullo modo variabilis est.

Ad primum ergo dicendum, quod assimilatio scientis ad scitum non est secundum conformitatem naturae: sed secundum representationem, vnde non oportet quod rerum variabilium sit scientia variabilis.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis scitum a Deo secundum se consideratum sit possibile aliter esse: tamen hoc modo diuinae cognitioni substat, secundum quod non potest aliter se habere, vt ex dictis patet.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod omnis scientia, siue sit per receptionem a rebus, siue per impressionem in res est per modum scientis: quia vtraque est secundum hoc quod similitudo rei cognitae est in cognoscente, quod autem est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod illud ad quod refertur diuina scientia secundum quod substat diuinae scientiae est inuariabile, vnde & scientia inuariabilis est quantum ad veritatem, quae variari potest per mutationem relationis praedictae.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod cum dicitur Deus potest scire quod nescit, loquendo etiam de scientia visionis, potest dupliciter intelligi: vno modo, in sensu composito, scilicet suppositione quod Deus non sciuit quod dicitur posse scire, & sic falsum est, non enim potest vtramque horum esse simul, vt si Deus nesciuerit aliquid, & postea sciit illud: alio modo, in sensu diuiso, & sic non includitur aliqua suppositio vel conditio sub potestate, vnde in hoc sensu est verum, vt ex dictis patet.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod dicitur quod potest scire plura quam sciit, quia cum per hoc quod dicitur plura imponitur comparatio ad plura scita, semper intelligitur in sensu composito, & eadem ratione nullo modo est concedendum quod scientia Dei possit augeri vel minui. Sextum concedimus.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod Deus sciit enuntiabilia non componendo & diuidendo, vt prius dictum est, & ideo sciit cognoscit diuersas res eodem modo, quando sunt & quando non sunt, ita cognoscit diuersa enuntiabilia quando sunt vera, & quando sunt falsa: quia vnus quodque cognoscit esse verum illo tempore, quo verum est. Sciit enim hoc enuntiabile esse verum, si Petrus currere illo tempore quo verum est, & similiter hoc enuntiabile Petrum esse cursum & sic de alijs, & ideo quamuis non sit modo verum Petrum currere: sed cum currisset, nihilominus tamen Deus vtrumque sciit, quia simul inuenitur vtrumque tempus quo vtrumque enuntiabile est verum: si autem sciit enuntiabile formando enuntiabile in seipso, tunc nesciret aliquod enuntiabile, nisi quando est verum, sicut & in nobis accidit, & sic eius scientia variaretur.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod modus sciendi est in ipso sciente, non autem ipsa res scita secundum suam naturam, est in ipso sciente: & ideo modi sciendi varietas facit scientiam variabilem, non autem variatio rerum scitarum. Ad nonum patet responsio.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod actus potentiae terminatur extra agentem ad rem in propria natura, in qua res habet esse variabile: & ideo conceditur ex parte rei productae, quod res producitur in esse mutabiliter: sed scientia est de rebus secundum quod esse res aliquo modo sunt in cognoscente, vnde cum cognoscens sit inuariabilis inuariabiliter res ab eo cognoscuntur.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis Deus per essentiam suam alia cognoscat: non tamen est ibi aliquis transitus, quia eodem intuitu essentiam suam & alia videt, & sic patet responsio ad omnia.

ARTICVLVS XIII.

Vtrum scientia Dei sit causa rerum.

Quartodecimo quaeritur, vtrum scientia Dei sit causa rerum, & videtur quod non. Origenem suum per epistolam ad Romanos ait. Non propterea aliquid erit, quia id sciit Deus futurum: sed quia futurum est ideo scitur a Deo antequam fiat, ergo magis videtur quod res sint causa scientiae Dei quam econuerso.

Præter. Posita causa ponitur effectus: sed scientia Dei fuit ab aeterno, si ergo ipsa est causa rerum, videtur quod res ab aeterno fuerunt, quod est hereticum.

Præter. Ad causam necessariam sequitur effectus necessarius, vnde etiam demonstrationes quae sunt per causam necessariam habent conclusiones necessarias: sed scientia Dei est necessaria cum sit aeterna, ergo & res cum sint scitae a Deo oēs essent necessariae, quod est absurdum.

Præter. Si scientia Dei est causa rerum, tunc hoc modo se habet scientia Dei ad res, sicut res se habet ad scientiam nostram: sed res ponit modum in scientia nostra, quia de rebus necessarijs habemus scientiam necessariam: ergo scientia esset causa rerum: modum necessitatis imponeret omnibus rebus scitis, quod falsum est.

Præter. Causa prima vehementius influit in causam quam secunda: sed scientia Dei non est causa rerum erit causa prima, cum ergo ex eius scitis sequuntur necessariae sequuntur necessitas in effectibus: multo magis actio scientiae Dei sequuntur necessitas in rebus, & sic id quod prius dicitur essentialiter comparationem habet scientiam ad res ad quas comparatur, tunc causam, quae ad res ad

In corp.

Cap. 11. in

Cap. 10. 3.

11. Physic.

Cap. 10. 3.

1. p. q. 14.

art. 8.

Ad Ro. 8.

Quos vocat

uit horum

sciant 10.

3.

1. p. q. 14.

art. 10.

Cap. 4. to. 3.

Cap. 4. de

dini. nom.

parte. 4.

est

quas comparatur vt effectus: quia causa imprimi in effectum, licet non econuerso, sed scientia nostra quae comparatur ad res, vt effectus earum, requirit necessitatem in rebus scitis ad hoc quod sit necessaria. ergo si scientia Dei esset causa rerum, multo amplius necessitatem requireret in scitis, & ita contingentia non cognosceret, quod est contra praedicta.

Contra, August. 15. de Trinit. dicit, vniuersas creaturas, & spirituales & corporales, non quia sunt, ideo nouit Deus, sed ideo sunt, quia nouit. ergo scientia Dei est rerum causa.

Præter. Scientia Dei est quaedam ars rerum creandarum, vt dicit August. in 6. de Trin. quod verbum est ars plena, omnium rationum viuentium: sed ars est causa artificiorum. ergo scientia Dei est causa rerum creaturarum.

Præter. Ad hoc videtur facere opinio Anaxagorae quae commendat Philosophi, qui ponit primum principium rerum esse intellectum, qui omnia mouet & distinguit. ergo &c.

Respondeo dicendum, quod effectus non potest esse simplicior, quam causa, vnde oportet, quod in quibus inuenitur vna natura quod sit reducere in vnum primum illius naturae: sicut omnia calida reducuntur ad vnum primum illius naturae, scilicet ad ignem, qui est causa caloris in alijs, vt dicitur in 2. Metaph. & ideo, cum omnis similitudo attendatur secundum aliquam contentientiam alicuius formae, oportet, quod quaecumque sunt similia ita se habeant, quod vel vnum sit causa alterius, vel ambo ex vna causa causentur. in omni autem scientia est assimilatio scientis ad scitum: vnde oportet quod vel scientia sit causa sciti, vel scitum sit causa scientiae, vel vtrumque ab vna causa causetur.

non potest autem dici, quod res scitae a Deo sint causa scientiae in eo, cum res sint temporales, & scientia Dei sit aeterna, temporale autem non potest esse causa aeterni: similiter non potest dici quod vtrumque ab vna causa causetur, quia in Deo, nihil potest esse causarum, cum ipse sit quicquid habet: vnde relinquitur, quod scientia eius sit causa rerum. Sed econuerso scientia nostra causata est a rebus, in quantum scilicet eam a rebus accipimus: sed scientia angelorum non est causata a rebus, neque causa rerum, sed vtrumque est ab vna causa. sicut enim Deus formas vniuersales influit rebus, vt subsistant: ita similitudines earum influit mentibus angelorum ad cognoscendum res. Sciendum tamen, quod scientia in quantum scientia, non dicit causam actiuam, sicut nec forma in quantum est forma, actio enim est, vt i exitu aliquid ab agente, sed forma in quantum huiusmodi habet esse in perficiendo illud in quo est, & quiescendo in ipso: & ideo forma non est principium agendi, nisi mediante virtute, & in quibusdam quidem ipsa forma est virtus, sed non secundum rationem formae, in quibusdam autem virtus est aliud a forma substantiali rei: sicut videmus in omnibus corporalibus, a quibus non progrediuntur actiones nisi mediante alijs quibus suis qualitatibus, similiter etiam scientia significatur per hoc, quod est aliquid in sciente, non ex hoc quod aliquid sit a sciente, & ideo a scientia nunquam procedit effectus nisi mediante voluntate, quae de sui ratione importat influxum quendam in uolita, sicut a substantia nunquam exit actio nisi mediante virtute, quamuis in quibusdam sit idem voluntas, & scientia, vt in Deo, in quibusdam autem non, vt in alijs: similiter etiam a Deo, cum sit causa omnium prima, procedunt effectus mediante causis secundis, vnde dicitur scientiam Dei, quae est causa rei, & ipsam rem causam inuenitur duplex medium, vnum ex parte

A Dei, scilicet diuina voluntas, aliud ex parte ipsarum rerum, quantum ad quosdam effectus, scilicet causa secundae, quibus mediantibus proueniunt res a scientia Dei, omnis autem effectus non solum sequitur conditionem causae primae, sed etiam mediae, & ideo res scitae a Deo procedunt ab eius scientia per modum voluntatis, & per modum causarum secundarum, nec oportet quod in omnibus modum scientiae sequantur.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio Origenis est dicere, quod scientia Dei, non est causa quae inducit necessitatem in scito, vt ex hoc cogatur aliquid euenire, quia Deus illud sciit: quod autem dicitur futurum est, ideo scitur a Deo, non importatur causa essendi, sed causa inferendi tantum.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod quia res procedunt a scientia mediante voluntate, non oportet quod in esse predeant quando cumque est scientia: sed quando cumque voluntas determinat.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod effectus sequitur necessitatem causae proximae, quae etiam potest esse medium ad demonstrandum effectum: non autem oportet quod sequatur necessitatem causae primae, quia potest impediri effectus ex causa secunda, si sit contingens: sicut patet in effectibus, qui producuntur in generabilibus & corruptibilibus per motum corporum caelestium, mediantibus virtutibus inferioribus. sunt enim effectus contingentes propter defectibilitatem virtutum naturalium, quamuis motus caeli sit semper eodem modo se habens.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod res proxima causa est scientiae nostrae, & ideo modum suum ponit in ea, sed Deus est causa prima, vnde non est simile. Vel aliter dicitur, quod non propterea scientia nostra est necessaria de rebus necessarijs, quia res scitae causant scientiam: sed magis propter adaequationem virtutis intellectiuae ad res scitas, quae requiritur in scientia.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis causa prima vehementius influat, quam secunda: tamen effectus non completur nisi adueniente operatione secundae, & ideo si sit possibilitas ad deficiendum in causa secunda, est etiam eadem possibilitas deficiendi in effectu, quamuis causa prima deficere non possit: sed multo amplius si causa prima posset deficere, & effectus deficere posset, quia ergo ad esse effectus requiritur vtraque causa vtriusque defectus inducit defectum in effectu, & ideo quaecumque causarum ponatur contingens, sequitur effectum esse contingentem: non autem si altera tantum ponatur necessaria effectus erit necessarius, propter hoc quod ad esse effectus vtraque causa requiritur: sed quia causa secunda non potest esse necessaria, vbi prima sit contingens, inde est quod ad necessitatem causae sequitur necessitas in effectu, quantum ad necessitatem causae secundae.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, sicut dictum est ad quartum.

ARTICVLVS XV.

Vtrum Deus malorum scientiam habeat.

Quintodecimo & ultimo quaeritur vtrum Deus sciit mala. Et videtur quod non, omnis enim scientia vel est causa sciti, vel causata ab eo, vel saltem ab vna causa procedens: si scientia Dei non est causa malorum nec mala sunt causa eius, nec aliquid aliud est causa vtriusque: ergo scientia Dei non est de malis.

Præter. Sicut dicitur in 2. Metaphysic. vnum quodque sicut se habet ad effectum ita ad verum: sed malum non est

est

est

est

est

est

1. p. præced. ad 7. argu.

In corp. ar.



est verum, sed nihil scitur nisi verum, ergo malum non potest sciri a Deo.

Com. 23. § 3 Præt. Cōmen. dicit in tertio de Anima, quod intellectus qui est semper in actu non cognoscit priuationem omnino: sed intellectus Dei maxime semper est in actu. nō ergo priuationē cognoscit, sed malū est priuatio boni, vt Augustinus dicit. ergo Deus non cognoscit malum.

Enchirid. c. 31. com. 3. § 4 Præt. quicquid cognoscitur, cognoscitur vel per simile vel per contrarium, sed essentia Dei, per quam Deus omnia cognoscit malum, non est simile, neque est ei contrarium, quia ei nocere non potest, malum autē dicitur, quia nocet. ergo Deus non cognoscit mala.

§ 5 Præt. illud quod non est addiscibile, non est scibile: sed sicut dicit Aug. in libro de Libero arbitrio, malum nō est addiscibile, per disciplinam enim non nisi bona ad discuntur. ergo malum non est scibile. ergo non est cognitum à Deo.

§ 6 Præt. qui scit grammaticam grammaticus est. ergo qui scit malum malus est. sed Deus non est malus. ergo nec scit mala.

Sed contra, nullus potest vici sciri quae ignorat: Deus est vltor malorum, ergo cognoscit mala.

§ 2 Præt. nullum bonum deest Deo: sed scientia maiorum bona est, quia per ea mala vitantur. ergo Deus habet scientiam de malis.

Com. 10. in fine tom. 3. RESPONDEO. Dicendum, quod secundū Philosophum in tertio Metaphysicorum, quicūque non intelligit aliquid vnum, nihil intelligit: per hoc autem est aliquid vnum, quod est in se indiuisum & ab alijs distinctum: vnde quicumque cognoscit aliquid, oportet quod sciat distinctionem eius ab alijs. Prima autē distinctionis ratio est in affirmatione & negatione: & ideo oportet, quod quicumque scit affirmationem, quod cognoscit negationem: & quia priuatio nihil aliud est, quam negatio subiectum habens: vt dicitur in quarto Metaphysicorum, & alterum contrariorum

§ 1 Præt. semper est priuatio, vt in eodem dicitur, & in primo Physicorum; inde est, quod ex hoc ipso quod cognoscitur aliquid cognoscitur eius priuatio & eius cōtrarium. vnde, cum Deus habeat propriam cognitionē de omnibus suis effectibus, vnumquodque sicut est in sua natura distinctum, cognoscens, oportet quod oēs negationes & priuationes oppositas cognoscat, & omnes contrarietates in eis repertas: vnde cum malum sit priuatio boni, oportet quod ex hoc ipso, quod scit quodlibet bonum, & mēsuram cuiuslibet, quod cognoscat quodlibet malum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod propositio illa veritatem habet de scientia quae habetur de re per suam similitudinem: malum autem non cognoscitur a Deo per suam similitudinem: sed per similitudinem sui oppositi. vnde nō sequitur quod Deus sit causa malorum, quia cognoscit mala: sed sequitur quod sit causa boni, cui opponitur malum.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod non ens ex hoc ipso quod opponitur est dicitur quodammodo ens, vt patet in quarto Metaphysicorum, vnde & malum ex hoc ipso quod bono opponit, habet rationē cognoscibilis & boni.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod opinio Commentatoris fuit, quod Deus cognoscens essentiam suam non determinate cognosceret singulos effectus, prout sunt in propria natura distincti: sed solummodo cognosceret naturam essendi quae in omnibus inuenitur, malum autem non opponitur enti vniuersali, sed enti particulari. vnde ex hoc sequeretur quod malum non cognos-

sceret. Sed hæc positio falsa est, vt ex prædictis patet, vnde & quod ex ea sequitur falsum est scilicet quod priuationem, & mala non cognoscat. secundum enim intentionē Commentatoris priuatio nō cognoscitur ab intellectu, nisi per absentiam formae ab intellectu quae nō potest esse in intellectu, qui semper est in actu: sed hoc non est necessarium, quia ex hoc ipso quod cognoscitur res, cognoscitur priuatio rei. vnde vtrumque cognoscitur per presentiam formae in intellectu.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod oppositio vnius ad aliud potest accipi dupliciter. vno modo in generali, sicut dicimus malum opponi bono, & hoc modo malum opponitur Deo. alio modo in speciali, prout dicimus hoc album opponi huic nigro, & sic non est oppositio mali, nisi ad aliud bonum quod potest per malum priuari, & cui potest esse nocuum, & sic malum non opponitur Deo. vnde Augustinus dicit in libro. 12. de Ciuit. Dei, quod vitium opponitur Deo tamquam malum bono: sed naturae, quam vitiat non solum opponitur, vt malum bono, sed vt nocuum.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod malum in quantum est scitū est bonum, quia scire malum, bonum est, & sic verum est quod omne addiscibile est bonum: nō autem quod sit secundum se bonum, sed secundum quod est scitum.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod grammatica scitur in habēdo grammatice, non autem malum, & ideo non est simile.

QVÆSTIO VNICA.

De Ideis.

In octo articulos diuisa.

- § Primo enim queritur, Vtrum sint ideae;
§ Secundo, Vtrum sint plures ideae.
§ Tertio, Vtrum ad speculatiuam, vel practicam cognitionem spectent.
§ Quarto, Vtrum ideae in Deo sint.
§ Quinto, Vtrum materia prima habeat ideam in Deo.
§ Sexto, Vtrum omnium nō entium in Deo idea sit.
§ Septimo, Vtrum accidentium sint ideae in Deo.
§ Octauo, Vtrum singularium ideae sint in Deo.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum sint ideae.

VÆSTIO est de Ideis. Et primo queritur, vtrum sit ponere ideam. Et videtur quod nō, quia scientia Dei est perfectissima: sed perfectior est cognitio quae habetur de re per essentiam eius, quam quae habetur per eius similitudinem. ergo Deus non cognoscit res per suas similitudines, sed magis per essentias earum: & ita similitudines rerum, quae dicuntur ideae, non sunt in Deo. Sed dicebatur quod Deo scit res perfectius cognoscens eas per essentiam suam, quae est similitudo rerum, quam si cognosceret eas per earum essentias.

§ 2 Sed contra, scientia est assimilatio ad scitum. ergo quanto medium cognoscendi est magis simile & vniuersum rei cognite, tanto perfectius res per id cognoscitur: sed essentia rerum creaturarum magis est vniuersa, quam essentia diuina. ergo perfectius cognosceret res si sciret res per essentias earum, quam ex hoc quod scit per essentiam suam. Sed dicendum, quod perfectio scientiae non consistit in vnione mediij cognoscendi ad

di ad rem cognitam, sed magis ad cognoscentem. § 3 Sed contra, Species rei quae est in intellectu sicut quod habet esse in eo est particulata, secundum autē quod comparatur ad scitum, habet rationem vniuersalis: quia est similitudo secundum naturam communem, & non secundum conditiones particulares, & tamen cognitio quae est per illam speciem non est singularis sed vniuersalis. ergo cognitio magis sequitur relationem speciei ad rem scitam, quam ad scientem.

§ 4 Præt. Propter hoc improbat a Philosopho opinio Platonis, quam habuit de ideis, quia posuit formas rerum naturales existere sine materia: sed multo magis sunt sine materia, si sunt in intellectu diuino, quam si essent extra ipsum: quia intellectus diuinus est in summo immaterialitatis. ergo multo magis inconueniens est ponere ideam in intellectu diuino.

§ 5 Præt. Philosophus improbat opinionem Platonis de ideis per hoc, quod ideae positae à Platone non possunt nec generare nec generari, & ita sunt inutiles: sed ideae si ponantur in mente diuina non generantur, quia omne generatum est compositum, similiter nec generantur, quia cum generata sint composita, & generantia sint similia generatis, etiam oportet generantia esse composita. ergo inconueniens est ponere ideam in mente diuina.

§ 6 Item Dionysius dicit in 7. cap. de Diuinis nominibus, quod Deus noscitur existentia ex non existentibus, & non cognoscit res secundum ideam: sed ideae non ponuntur ad aliud in Deo, nisi ut per eas cognoscatur res. ergo ideae non sunt in mente diuina.

§ 7 Præt. Omne exemplatum est proportionatum suo exemplari: sed nulla est proportio creaturae ad Deum, sicut nec finiti ad infinitum. ergo in Deo nō potest esse exemplar creaturarum. ergo cum ideae sint formae exemplares, videtur quod ideae rerum non sint in Deo.

§ 8 Præt. Idea est respectu cognoscendi & operandi: sed illud quod non potest deficere in cognoscendo, vel operando: ad neutrum regula indiget. Deus est huiusmodi. ergo &c.

§ 9 Præt. Sicut unum in quantitate facit aequalitatem, ita unum in qualitate facit similitudinem, ut dicitur in quinto Metaphysicorum: sed propter diuersitatem, quae est inter Deū & creaturā, creatura nullo modo Deo potest esse aequalis, vel econuerso, nec in Deo est aliqua similitudo ad creaturā. cū ergo idea nominet similitudinem rei, videtur quod rerum ideae non sint in Deo.

§ 10 Præt. Si ideae sunt in Deo hoc nō erit nisi ad producendum creaturas: sed Anselmus dicit in Monol. Satis manifestum est in uerbo per quod facta sunt omnia similitudines rerum non esse, sed simplicem essentiam. ergo &c.

§ 11 Præt. Deus eodē modo cognoscit se & alia: alia sua scientia multiplex & diuisibilis esset: sed Deus se ipsum non cognoscit per ideam. ergo nec alia.

Sed contra. Augustinus dicit in libro de Ciuitate Dei, Qui negat ideam esse, infidelis est, quia negat filium esse. ergo &c.

§ 2 Præt. Omne agens per intellectum habet rationem sui operis apud se, nisi ignoret quid agit: sed Deus est agens per intellectum, & non ignorans quid agit. ergo apud ipsum sunt rationes rerum quae ideae dicuntur.

§ 3 Præt. Sicut dicitur in 1. Physicorum, res causa incedunt in rem, scilicet efficiens finalis & formalis: sed Deus est causa efficiens & finalis rerum, ergo & formalis. ergo formalis exemplaris, non enim potest esse forma quae sit pars rei, ergo &c. § 4 Præt. Effectus particularis non producit a causa

A vniuersali nisi causa vniuersalis sit propria uel appropriata: sed omnes particulares effectus sunt à Deo, qui est causa vniuersalis omnium. ergo oportet quod sint ab eo secundū quod est causa propria vniuersalisque uel appropriata: sed hoc non potest esse, nisi per rationes rerum proprias in ipso existentes. ergo oportet in eo rationes rerum, id est ideam existere.

§ 5 Præt. Aug. dicit in libro de Ordine. Piger me dixisse duos esse mundos, sensibilem & intelligibilem, nō quin hoc uerū sit, sed quia hoc dixi tanquam ex me, cū tamen à Philosophis dictum sit, & quia modus iste loquendi non est consuetus in sacra scriptura: sed mundus intelligibilis nihil aliud est quam idea mundi. ergo uerum est ponere ideam.

§ 6 Præt. Boetius dicit in 3. de Consolatione loquens ad Deum. Tu cuncta superno ducis ab exemplo, Mundum mente gerēs pulchrum pulcherrimus ipse. ergo & mundi & omnium quae in mundo sunt exemplū est in Deo, & sic idem quod prius.

§ 7 Præt. Ioannis 1. dicitur. Quod factum est in ipso uita erat: hoc est, quia ut Augustinus dicit, omnes creaturae sunt in mente diuina, sicut arca in mente artificis: sed arca in mente artificis est per suam similitudinem & ideam. ergo omnium rerum ideae sunt in Deo.

§ 8 Præt. Speculum non ducit in cognitionem aliquorum, nisi eorum similitudines in eo resplendant: sed uerbum increatum est speculum ducens in cognitionem omnium creaturarum: quia eo patet se & omnia alia dicit. ergo in eo sunt similitudines rerum omnium.

§ 9 Præt. Augustinus dicit in 6. de Trinitate, quod filius est ars patris plena omnium rationum uiuentium: sed rationes illae nihil aliud sunt quam ideae. ergo &c.

§ 10 Præt. Secundum Augustinum duplex est modus cognoscendi res, scilicet per essentiam, & per similitudinem: sed Deus non cognoscit res per earum essentiam: quia sic cognoscuntur solum illa quae sunt in cognoscente per sui essentiam. ergo cum scientiam de rebus habeat, ut ex prædictis patet, relinquitur quod sciat res per earum similitudines, & sic idē quod prius.

RESPON. Dicendum, quod sicut dicit Augustinus in lib. 8. Questionum, ideae latine possumus dicere species uel formas, ut uerbum ex uerbo transferre uideamur. Forma autem alicuius rei potest dici tripliciter: vno modo a qua formatur res, sicut a forma agentis procedit effectus formatio: sed quia non est de necessitate actionis, ut effectus pertingant ad completam rationem formae agentis cum frequenter deficiant, maxime in causis aequiuocis, ideo forma, a qua formatur aliquid, non dicitur esse idea uel forma. Alio modo dicitur forma alicuius, secundum quam aliquid formatur, sicut anima est forma hominis, & figura statuae est forma cupri, & quamuis forma, quae est pars compositi, uere dicatur esse illius forma, non tamen conuenit dici eius idea, quia uidetur hoc nō esse idea significare formam separatam ab eo, cuius est forma. Tertio modo dicitur forma alicuius illud, ad quod aliquid formatur, & hæc est forma exemplaris, ad cuius similitudinem aliquid constituitur, & in hac significatione consuetum est nomen ideae accipi, ut idem sit idea quod forma, quam aliquid imitatur. Sed notandum, quod aliquid potest imitari formam aliquam dupliciter: uno modo ex intentione agentis, sicut pictura ad hoc fit à pictore, ut imitetur aliquem, cuius figura depingitur; aliquando autem est praedicta imitatio per accidens praeter intentionem & à casu, sicut frequenter pictores faciunt imaginem alicuius, de quo nō intendunt,

Lib. 1. metaph. com. 6. & 25. 10. 10. 1.

Circa medium illius

com. 10. 10. 1.

Cap. 19. in 6. p. 1. 1.

Metro.

cap. 1. in 10. an. a medio illius 10. 9.

Cap. 2. 10. 3.

q. precedens 11.

com. 10. 10. 1.

tendunt, quod autem imitatur aliquam formam à casu non dicitur ad illam formari, quia ly. ad, uidetur importare ordinem ad finem: unde, cum forma exemplaris uel idea sit, ad quam formatur aliquid, oportet quod formam exemplarem uel ideam aliquid imitetur per se, non per accidens. Videmus etiam, quod aliquid propter finem dupliciter operatur. Vno modo ita, quod ipsum agens determinat sibi finem, sicut est in omnibus agentibus per intellectum: aliquando autem agenti determinatur finis ab alio principali agente, sicut patet in motu sagittae, quae mouetur ad finem determinatum: sed hic finis determinatur ei à proiiciente, & similiter operatio naturae, quae est ad determinatum finem praesupponit intellectum, & praestituentem finem naturae & ordinatam ad finem illum naturam, ratione cuius omne opus naturae dicitur esse opus intelligentiae. Si ergo aliquid fiat ad imitationem alterius per agens, quod non determinat sibi finem, non ex hoc forma imitata habebit rationem exemplaris uel ideae, non enim dicimus quod forma hominis generatis sit idea uel exemplar hominis generati: sed solum hoc dicimus quado agens propter finem determinat sibi finem: siue illa forma sit in agente siue extra agentem, dicimus enim formam artis in artifice esse exemplar artificiatum, & similiter etiam formam, quae est extra artificem, ad cuius imitationem artifex aliquid facit. Haec ergo uidetur esse ratio ideae, quod idea sit forma, quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem. Secundum hoc ergo patet, quod illi qui ponebant omnia casu accidere, non poterat ideam ponere. Sed haec opinio a Philosophis reprobatur: quia quae sunt a casu non se habent eodem modo nisi ut in paucioribus: naturae autem cursus uidemus se per eodem modo progredi: aut ut in pluribus. Similiter etiam secundum eos, qui posuerunt quod a Deo procedunt omnia per necessitatem naturae non per arbitrium uoluntatis, non possunt poni ideae, quia ea, quae ex necessitate naturae agunt non praedeterminant sibi finem. Sed hoc esse non potest, quia omne quod agit propter finem, si non determinat sibi finem, determinatur ei finis ab aliquo superiori: & si aliqua ea erit eo superior, quod non potest esse, quia omnes loquentes de Deo, intelligunt eum esse causam primam entium. Et ideo Plato refugiens Epicureorum opinionem, qui ponebant omnia a casu accidere, & Empedo, & aliorum qui ponebant omnia accidere ex necessitate naturae, posuit ideam esse. Et hanc etiam rationem ponendi ideam, scilicet praediffinitionem operum agendorum, innuit Dionysius in 5. cap. de Diuinis nominibus dicens. Exemplaria dicimus in Deo existentium rationes substantiasticas & singulariter praexistentes: quas theologia praediffinitiones uocat, & diuinas & bonas uoluntates existentium praedeterminatiuas & effectiuas: secundum quas super substantialis essentia omnia praediffiniuit & produxit. Sed quia forma exemplaris uel idea habet quodammodo rationem finis: & ab ea accipit artifex formam qua agit, si sit extra ipsum, non est autem conueniens ponere Deum agere propter finem alium a se, & accipere aliunde, unde sit sufficiens ad agendum, ideo non possumus ponere ideam esse extra Deum, sed in mente diuina tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio cognitionis potest attendi uel ex parte cognoscentis, uel ex parte cogniti. quod ergo dicitur, quod perfectior est cognitio, quae est per essentiam, quam quae per similitudinem, intelligendum est ex parte cogniti. Illud enim

quod per seipsum est cognoscibile est per se magis notum, quam illud quod non est cognoscibile ex seipso, sed solum secundum quod est in cognoscente per sui similitudinem, & hoc modo non est inconueniens ponere, quod res creatae sint minus cognoscibiles, quam essentia diuina, quae per seipsum est cognoscibilis.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod ad speciem quae est medium cognoscendi requiruntur duo, scilicet representatio rei cognitae, quae competit ei secundum propinquitatem ad cognoscibile: & esse spirituale uel immateriale, quod ei competit, secundum quod habet esse in cognoscente, unde per speciem, quae est in intellectu, melius cognoscitur aliquid quam per speciem quae est in subiecto: quia est immaterialior, & similiter melius cognoscitur aliquid per speciem rei quae est in mente diuina, quam per ipsam eius essentiam cognosci potest: etiam dato quod essentia rei posset esse medium cognoscendi, non obstante materialitate ipsius.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod in cognitione est duo considerare, scilicet ipsam naturam cognitionis: & haec sequitur speciem secundum comparisonem quam habet ad intellectum in quo est, & determinationem cognitionis ad cognitum: & haec sequitur relationem speciei ad rem ipsam, unde quanto est similior species rei cognitae per modum representationis, tanto est cognitio determinatior, & quanto magis accedit ad immaterialitatem quae est natura cognoscentis in quantum huiusmodi, tanto efficacius cognoscere facit.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod hoc est contra rationem formarum naturalium, quod ex seipsis immateriales sint: non autem est inconueniens, quod ex alio immaterialitatem acquirant, in quo sunt. unde in intellectu nostro formae rerum naturalium immateriales sunt, unde inconueniens est ponere ideam rerum naturalium esse per se subsistentes: non est autem inconueniens ponere eas in mente diuina.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod ideae existentes in mente diuina non sunt generatae nec sunt generantes, si fiat uis in uerbo: sed sunt creaturae & producturae rerum, unde dicit Augustinus in lib. 3. Quaestionum. Cum ipse neque oriatur neque intereat, secundum eas tamen informari dicitur omne quod oritur & interire potest, nec oportet agens primum in compositione esse simile generato, oportet autem hoc de agente proximo, & sic ponebat Plato ideam esse generationis principium proximum: & ideo contra ipsum procedit ratio praedicta.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod intentio Dionysii est dicere, quod ipse non cognoscit per ideam acceptam a rebus, uel hoc modo, quod diuersimode res per ideam cognoscat, unde alia translatio loco huius dicit, neque per uisionem singulis se immittit, unde per hoc non concluditur omnino ideam non esse.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis non possit esse aliqua proportio creaturae ad Deum, tamen potest esse proportionalitas, quod in praecedenti quaestione expositum est.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod sicut Deus, quia non potest non esse, non indiget essentia, quae sit aliud quam suum esse, ita quia non potest deficere in cognoscendo uel operando, non indiget alia regula a seipso, sed propter hoc non potest deficere, quia ipse est suus regula: sicut propter hoc non potest non esse, quia sua essentia est suum esse.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod in Deo non est quantitas dimensua, ut secundum eam aequalitas attendi possit, sed est ibi quantitas per modum intentionis quantitas,

q. 46. a medio.

q. precedenti art. 2.

Itatis, sicut albedo dicitur magna, quia perfecte attingit ad naturam suam, intensio autem alicuius formae respicit modum habendi formam illam, quamuis autem aliquid Dei deriuetur ad creaturam, nullo tamen modo potest concedi, quod creatura habeat aliquid per modum illum quo habet illud Deus: & ideo quis aliquo modo concedamus esse similitudinem inter creaturam & Deum, nullo tamen modo concedimus ibi esse aequalitatem.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod intentio Anselmi est dicere, ut patet in sapientia uerba eius, quod in in uerbo non sit similitudo sumpta a rebus ipsis, sed omnes rerum formae sunt sumptae a uerbo: & ideo dicit, quod uerbum non est similitudo rerum, sed res sunt imitationes uerbi, unde per hoc non remouetur idea, cum idea sit forma, quam aliquid imitatur.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod Deus eodem modo cognoscit se & alia, si accipitur. modus cognitionis ex parte cognoscentis: non autem si accipitur ex parte rei cognitae, quia creatura quae a Deo cognoscitur, non est idem secundum rem cum eo, unde nulla multiplicitas in eius essentia sequitur.

ARTICVLVS II.

Utrum necessarium sit ponere plures ideam.

Secundo queritur, utrum sit ponere plures ideam. Et uidetur quod non, quia ea, quae essentialiter dicuntur in Deo, non minus sunt uere in eo, quam illa quae dicuntur in ipso personaliter: sed pluralitas personalium proprietatum inducit pluralitatem personarum, secundum quas Deus dicitur trinus. cum ergo ideae sint essentialia, quia sunt communes tribus personis, si sint plures in Deo secundum pluralitatem rerum, sequitur quod non solum sint tres personae in ipso, sed infinitae. Sed dicendum, quod ideae non sunt essentialia, sed sunt ipsa essentia. Sed contra, Bonitas & sapientia, & potentia Dei sunt eius essentia, & dicuntur tamen essentialia attributa, ergo & ideae, quamuis sint ipsa essentia, possunt dici essentialia.

3<sup>a</sup> Praet. Quicquid Deo attribuitur, debet ei nobilissimo modo attribui: sed Deus est principium rerum, ergo debet poni in eo omne illud quod ad nobilitatem principii pertinet in summo: sed unitas non sunt essentialia, quia omnis uirtus unita plus est infinita quam multiplicata, ut dicitur in libro de Causis, ergo in Deo est summa unitas, ergo non solum est unum re sed ratione, quia magis est unum quod est unum utroque modo, quam quod altero istorum tantum, & sic non sunt in eo plures rationes siue ideae.

4<sup>a</sup> Praet. Philosophus dicit in 5. Metaphys. quod omnino est unum, non potest separari, neque intellectu, neque tempore, neque loco, neque ratione, & maxime in substantia. Si ergo Deus est maxime unum, quia est maxime ens, non potest separari, ratione, & ita idem quod prius.

5<sup>a</sup> Praet. Si plures sint ideae, sequitur eas esse inaequales, quia una idea continebit esse tantum: alia autem esse & uiuere, alia uero insuper intelligere, secundum quod res cuius est idea in pluribus assimilatur Deo, cum ergo inconueniens sit in Deo aliqua inaequalitas ponere, uidetur quod non possunt esse in eo plures ideae.

6<sup>a</sup> Praet. In causis materialibus est status ad unam primam materiam, & in efficientibus, & singularibus, ergo & in formalibus est status ad unam formam primam: sed est status ad ideam, quia ut dicit Aug. in lib. 3. Quaestionum

Ideae sunt principales formae uel rationes rerum, ergo in Deo non est nisi una tantum idea. Sed dicendum, quod quamuis sit una prima, tamen ideae dicuntur plures secundum diuersos respectus ipsius.

7<sup>a</sup> Sed contra, Non potest dici, quod ideae multiplicentur secundum respectum ad Deum in quo sunt, quia est unum, neque secundum respectum ad ideata secundum quae sunt in prima causa, quia in ea sunt unum, ut Dionysius dicit, nec per respectum ad ideata secundum quae in propria natura existunt, quia sic res ideatae sunt temporales, ideae uero sunt aeternae, ergo nullo modo per respectum formae primae possunt ideae dici plures.

8<sup>a</sup> Praet. Nulla relatio quae est inter Deum, & creaturam est in Deo, sed in creatura tantum: sed idea uel exemplar importat relationem Dei ad creaturam, ergo ita relatio non est in Deo, sed in creatura, cum ergo idea sit in Deo, per huiusmodi respectum ideae multiplicari non possunt.

9<sup>a</sup> Praet. Intellectus, qui pluribus intelligit est compositus & transiens de uno in aliud: sed haec a diuino intellectu sunt procul, cum ergo ideae sint rationes rerum, quibus Deus intelligit, uidetur quod non sunt plures ideae in Deo.

Sed contra, Idem secundum idem non est natum facere nisi idem: sed Deus facit multa diuersa, ergo non secundum eandem rationem, sed secundum plures causas res: sed rationes quibus res producuntur a Deo sunt ideae, ergo &c. Item August. dicit in libro 83. Quaestionum, Relat ut oia ratione sint condita, nec eadem ratione homo, quae equus, hoc. n. e. absurdum existimari, singula igitur propriis sunt creaturae rationibus, ergo sunt plures ideae.

2<sup>a</sup> Praet. August. dicit in epistola ad Nebridium, quod sicut inconueniens est dicere, quod eadem sit ratio anguli & quadrati, ita inconueniens est dicere quod eadem sit ratio in Deo hominis & huius hominis, ergo plures rationes idaeales sunt in Deo.

3<sup>a</sup> Praet. Hebr. 11. Fide credimus aptata esse saecula uerbo Dei, ut ex inuisibilibus uisibilia fieret. Inuisibilia autem pluraliter appellat species idaeales, ergo sunt plures.

4<sup>a</sup> Praet. Ideae a sanctis significantur nomine artis, & mundi, ut patet ex auctoritatibus inductis: sed ars pluralitatem quandam importat, est enim collectio praceptorum ad unum finem tendentium, & similiter est mundus, cum importet collectionem omnium creaturarum, ergo oportet ponere plures ideam.

Respondeo. Dicendum, quod quidam ponentes Deum per intellectum agere, & non ex necessitate naturae, posuerunt eum habere intentionem unam tantum, scilicet creaturam in uniuersali: sed creaturarum distinctio facta est per alias causas: dicunt enim, quod primo Deus condidit unam intelligentiam, quae produxit tria, scilicet animam, orbem, & aliam intelligentiam, & sic progrediendo processit pluralitas rerum ab uno primo principio: & secundum hanc opinionem esset quidem in Deo idea, sed una tantum totius creaturae toti enti communis, sed propriae ideae singulorum essent in causis secundis, sicut & Dionysius narrat in 5. capite de Diuinis nominibus, quod quidam Clemens Philosophus posuit principaliora entia exemplaria inferiorum esse. Sed hoc stare non potest, quia si intentio alicuius agentis feratur ad aliquid unum tantum, praeter intentionem eius erit, & quasi casuale quicquid sequatur, quia accidit ei quod est principaliter intentum ab eo, sicut si aliquis intenderet facere aliquod triangulum praeter intentionem eius esset, quod esset magnus uel paruum, quilibet autem eorum accidit speciale contentum sub eo: unde, si intentio agentis est ad aliquod contentum tantum, praeter intentionem eius esset, quod qualitercunque determinaretur

Cap. 5. de diu. nomi. parum an. te medium.

q. 46. a medio. tom. 4.

Epist. 115. ante finem

No procul a fine illi.

Inter medium & finem.

q. 46. a medio. tom. 4.



per aliquod speciale, sicut si natura intenderet generare solum animal, præter intentionem naturæ esset quoddam generatum esset homo vel equus, unde, si intentio Dei operantis respiciat tantum ad creaturam in cõis, tota distinctio creaturæ casualiter accidet. In convenienti est autem dicere, quod sit per accidens per comparationem ad causam primam, & sit per se per comparationem ad causas secundas, quia quod est per se, prius est prius eo quod est per accidens, prius autem est comparatio alicuius ad causam primam, quam ad causam secundam, ut patet in libro de Causis: unde impossibile est quoddam sit per accidens respectu causæ primæ & per se respectu secundæ, potest autem accidere econverso, sicut videmus quod ea, quæ sunt casualiter quo ad nos sunt Deo præcognita, & ordinata ab ipso. Unde necesse est dicere quod tota distinctio rerum sit prædeterminata ab eo. Et ideo necesse est ponere in Deo singulorum proprias rationes, & ita plures ideas. Modus autem pluralitatis sic accipi potest: forma enim in intellectu potest esse dupliciter. Vno modo ita quod sit principium actus intelligendi, sicut forma, quæ est intelligentis in quantum est intelligens, & hæc est similitudo intellectui in ipso. Alio modo, ita quod sit terminus actus intelligendi: sicut artifex intelligendo excogitat formam domus, & cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi, & quasi per actum effectum, non potest esse principium actus intelligendi, ut sit primum quo intelligatur: sed magis se habet, ut intellectum, quo intelligens aliquid operatur; nihilominus tamen forma prædicta est secundum quod intelligitur: quia per formam excogitatur, artifex intelligit, quid operandum sit, sicut in intellectu speculativo videtur quod species, quia intellectus informatur, ut intelligat actu, est primum, quo intelligitur: ex hoc autem quod est effectus in actu, per talem formam operari iam potest formando quidditates rerum, & componendo & diuidendo, unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio, & diuisio, est quoddam operatum ipsius: per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris, & sic est quasi secundum, quo intelligitur, si autem intellectus artificis aliquod artificiatum produceret ad similitudinem sui ipsius, tunc quidem ipse intellectus artificis esset idea, non quidem ut est intellectus, sed in quantum intellectum. In his autem, quæ ad imitationem alterius producuntur, quandoque id, quod alterum imitatur, perfecte imitatur ipsum, & tunc intellectus operantis præconcipiens formam operati habet ut ideam ipsam formam rei imitatur, prout est illius rei imitatur, quandoque vero quod est ad imitationem alterius non perfecte imitatur illud, & tunc intellectus operati non accipit formam rei imitatur absolute, ut ideam, vel exemplar rei operande: sed cum proportionem determinatam secundum quam exemplatur a principali exemplari deficeret vel imitaretur. Dico ergo, quod Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentia suæ producit: unde essentia sua est idea rerum, non quidem ut essentia, sed ut est intellectus, res autem creatæ non perfecte imitantur diuinam essentiam: unde essentia non accipitur absolute ab intellectu diuino, ut idea rerum, sed cum proportionem creaturæ hinc ad ipsam diuinam essentiam secundum quod deficit ab ea, vel imitatur eam: diuersæ autem res diuersimode ipsam imitantur, & vnaquæque secundum proprium modum suum, cum vnicuique sit proprium, esse distinctum ab altera, & ideo ipsa diuina essentia in intellectu diuersis proportionibus rerum ad eam, est

idea vnicuique rei, unde cum sint diuersæ rerum proportionem, necesse est esse plures ideas, & est quidem vna omnium ex parte essentia: sed pluralitas inuenitur ex parte diuersarum proportionum creaturæ ad ipsam. AD PRIMVM ergo dicendum, quod proprietates personales, ideo inducunt distinctionem personarum in diuinis, quia adinuicem opponuntur oppositione relationis, unde proprietates non oppositæ non distinguunt personas, ut cõis spiratio & paternitas. Ideæ autem nec alia essentialia attributa non habent adinuicem aliquam oppositionem: & ideo non est simile. AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod non est simile de ideis, & essentialibus attributis: attributa enim essentialia non habent aliquid de principali intellectu suo præter essentiam creatoris, unde etiam non plurificatur, quamuis secundum ea Deus ad creaturas comparetur, prout secundum bonitatem dicimus bonos, secundum sapientiam sapientes, sed idea de suo principali intellectu habet aliquid aliud præter essentiam: in quo etiam completur formaliter ratio ideæ, ratione cuius dicuntur plures ideæ, nihilominus tamen secundum quod ad essentiam pertinet, nihil prohibet essentialia dici. AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod pluralitas rationis quandoque reducitur ad aliquam diuersitatem rei, sicut Socrates, & Socrates sedens differunt ratione, & hoc reducitur ad diuersitatem substantiæ & accidentis, & similiter homo & aliquis homo ratione differunt, & hæc differentia reducitur ad diuersitatem formæ, & materiæ, quia genus sumitur a materia, differentia vero specifica a forma: unde talis differentia secundum rationem repugnat maxime vnitati vel simplicitati, quandoque vero differentia secundum rationem non reducitur ad aliquam rei diuersitatem, sed ad vnitatem rei quæ est diuersimode intelligibilis, & sic ponimus pluralitatem rationum in Deo, unde hoc non repugnat maxime vnitati vel simplicitati. AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod Philosophus appellat ibi rationem definitionem: in Deo autem non est accipere plures rationes quasi definitiones, quia nulla rationum illarum essentiam diuinam comprehendit, & ideo non est ad propositum. AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod forma quæ est in intellectu habet respectum duplicem, vnum ad rem cuius est, aliud ad id in quo est: ex primo autem respectu non dicitur aliqualis, sed alicuius tantum, non enim materialium est forma materialis, nec sensibilem sensibilis, sed secundum alium respectum aliqualis dicitur, quia sequitur modum eius in quo est: unde ex hoc quod rerum naturalium, quædam aliis perfectius diuinam essentiam imitantur non sequitur, quod ideæ sint inæquales sed inæqualium. AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod vna prima forma ad quam omnia reducuntur, est ipsa essentia diuina, secundum se considerata, ex cuius consideratione diuinus intellectus adinuenit, ut ita dicam, diuersos modos imitationis ipsius in quibus pluralitas idearum consistit. AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod ideæ plurificantur secundum diuersos respectus ad res in propria natura existentes, nec tamen oportet quod si res sunt temporales, quod illi respectus sint temporales, quia actio intellectus etiam humani, se extendit ad aliquid etiam quando illud non est, sicut cum intelligimus præterita, actionem autem relatio consequitur, ut in 1. Metaphysicis dicitur, unde & respectus ad res temporales in intellectu diuino sunt æterni. AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod relatio quæ est inter Deum & creaturam, non est in Deo sicut res, est tamen in Deo secundum

dam intellectum suum, prout scilicet intelligit respectum rerum ad essentiam suam, & sic respectus illi sunt in Deo ut intellectui ab ipso. AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod idea non habet rationem eius quo primo aliquid intelligitur, sed habet rationem intellectui in intellectu existentis, vniuersalis autem intellectus sequitur vnitatem eius, quo primo aliquid intelligitur, sicut vnitatis actionis sequitur vnitatem forme actus, quæ est principium ipsius: unde quamuis respectus intellectui a Deo sint multi, in quibus pluralitas idearum consistit, quia tamen illos oēs per suam essentiam intelligit, intellectus eius non est multiplex, sed vnus.

ARTICVLVS III.

Utrum ad practicam, vel speculatiuam cognitionem spectent ipse idea.

ARTICVLVS III. Tertio Queritur, utrum ideæ pertineat ad speculatiuam cognitionem, vel practicam tantum. Et videtur quod tantum ad practicam, quia ut dicit Aug. in lib. 8. 3. Quæst. ideæ sunt formæ rerum principales secundum quas formatur omne quod oritur aut interit: sed secundum speculatiuam cognitionem nihil formatur. ergo speculatiua cognitio non habet ideam. Sed dicendum, quod non solum habent ideæ respectum ad id, quod oritur aut interit, sed etiam ad id quod oritur aut interire potest, ut ibidem Aug. dicit, & sic idea se habet ad ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, tam esse possunt, de quibus Deus speculatiuam cognitionem habet. Sed contra, Practica scientia dicitur secundum quæ aliquis scit modum operis, etiam si nunquam operari intendit, & sic dicitur practica esse pars medicinæ: sed Deus scit modum operandi ea, quæ potest facere, quamuis facere non proponat, ergo etiam de eis Deus habet practicam cognitionem, & sic utroque modo idea ad practicam cognitionem pertinet. Sed forma exemplaris non potest dici, nisi in practica cognitione, quia exemplar est ad cuius imitationem fit aliquid. ergo ideæ solæ practicæ cognitionem respiciunt. Sed contra, Philosophus, Practicus intellectus est eorum, quorum principia sunt in nobis: sed ideæ in intellectu diuino existentes sunt idearum principia: ergo ad practicam intellectum pertinent. Præter, Omnes formæ intellectus vel sunt a rebus, vel ad res: quæ aut ad res sunt intellectus: quæ vero a rebus, speculatiui: sed nullæ formæ intellectus diuini sunt a rebus, cum nihil a rebus accipiat, ergo sunt ad res, & sic sunt practicæ intellectus. Præter, Si est alia idea in intellectu practici, & alia speculatiui in Deo, diuersitas ista non potest esse per aliquid absolutum: quia huiusmodi est vnum tantum in Deo, nec per respectum identitatis, ut cum dicimus idem esse idem, quia talis respectus nullam pluralitatem inducit, nec per respectum diuersitatis, quia causa non plurificatur, quamuis effectus sint plures, ergo nullo modo potest distinguere alia idea speculatiuam cognitionis ab ideâ practicæ cognitionis. Sed dicendum, quod in hoc utraque idea distinguitur, quod idea practica est principium essendi, sed speculatiua cognoscendi. Sed contra, Eadem sunt principia essendi, & cognoscendi: ergo ex hoc idea speculatiua a practica non distinguitur. Præter, Cognitio speculatiua nihil aliud dicitur, esse in Deo quam simplex notitia: sed simplex notitia nihil aliud præter notitiam habere potest, ergo cum idea

addat respectum ad res, videtur, quod non pertineat ad speculatiuam cognitionem, sed ad practicam tantum. Præter, Finis practicæ est bonum: sed respectus ideæ non potest determinari nisi ad bonum, quia mala præ intentionem accidunt. ergo idea solæ practicæ intellectum respicit. Sed contra, Cognitio practica non extendit se nisi ad faciendam: sed Deus per ideas non solum scit faciendam, sed præsentia & facta, ergo ideæ non solum se extendunt ad practicam cognitionem. Præter, Deus perfectius cognoscit creaturas, quam artifex artificiatas: sed artifex creatus per formas quibus operatur, habet speculatiuam cognitionem de operatis, ergo multo fortius Deus. Præter, Cognitio speculatiua est, quæ considerat principia, & causas rerum, & passiones eorum: sed Deus per ideas cognoscit omnia quæ in rebus cognosci possunt. ergo ideæ in Deo pertinent non solum ad practicam cognitionem, sed etiam ad speculatiuam. Respondendum, Dicendum, quod sicut dicitur in 3. de Anima, intellectus practicus differat speculatiuo sine: finis enim speculatiui est veritas absolute, sed practici est operatio, ut dicitur in 2. Methaphysicis. aliqua vero cognitio practica dicitur esse ordine ad opus: quod contingit dupliciter, quandoque in actu, quando scilicet ad aliquod opus actu ordinatur, sicut artifex præconcepit formam proponit illam in materiam inducere, & tunc est actu practica cognitio, & cognitionis forma: quandoque vero est quidem ordinabilis cognitio ad actum, non tamen actu ordinatur sicut cum artifex excogitat formam artificii, & scit per modum operandi, non tamen operari intendit, & certum est, quod est practica habitu vel virtute non actu: quando vero nullo modo est ad actum ordinabilis cognitio, tunc est semper speculatiua, quod etiam dupliciter contingit. Vno modo, quando cognitio est de rebus illis, quæ non sunt natae produci per scientiam cognoscentis, sicut nos cognoscimus naturalia, quandoque vero res cognita est quidem operabilis per scientiam, tamen non consideratur, ut est operabilis, res enim per operationem in esse producit. Sunt autem quædam, quæ possunt separari secundum intellectum, quæ non sunt separabilia secundum esse: quando autem consideratur res per intellectum operabilis distinguendo ab inueniente ea, quæ secundum esse distinguere non possunt, non est practica cognitio, nec actu, nec habitu, sed speculatiua tantum: sicut si artifex consideret dum inuestigando passiones eius, genus, & differentias, & huiusmodi, quæ secundum esse indistincte inueniuntur in re ipsa: sed tunc consideratur res, ut est operabilis, quando in ipsa considerantur omnia quæ ad eius esse requiruntur simul. Et secundum hos quatuor modos, cognitio diuina se habet ad res, scientia enim eius est causatiua rerum, quædam ergo cognoscit ordinando ea ad hoc, quod sunt secundum quodcumque tempus, & horum habet practicam cognitionem in actu, quædam vero cognoscit quæ nullo tempore facere intendit, scit enim ea quæ nec fuerunt, nec sunt, nec erunt, ut in præcedenti questione dictum est, & de his habet quidem scientiam in actu, non autem actu practicam: sed virtute tantum, & quia res quas facit, vel facere potest, non solum considerat, secundum quod sunt in proprio esse, sed secundum omnes intentiones, quæ in intellectu humano resoluendo in eis apprehendere potest, ideo habet cognitionem de rebus operabilibus a se, etiam eo modo quo non sunt operabiles, & scit etiam quædam, quæ sunt scientia causa esse non potest, sicut mala, unde verissime

Comm. 49. tom. 2.

Com. 3. r. 3

q. 1. eod. ar. 8.

Comm. 4. tom. 3.

Libr. 83, q. 9, 46, 10, 4

verissime in Deo, & practicam & speculatiuam cognitionem ponimus. Nunc ergo videndum est secundum quod modum predicto rati, idea in diuina cognitione possit poni. idea ergo, vt ait Aug., scdm proprietate vocabuli forma dicitur. q. si re attendamus, idea est ratio rei, vel similitudo. inuenimus autem in quibusdam formis duplicem respectum, unum ad id, qd secundum eas formatur, sicut scientia respicit scibile, hic tamen respectus non est omni formæ communis, sicut primus. hoc igitur nomen forma importat solū primum respectum, & inde est q. forma semper notat habitudinē causæ. ē. n. forma quodammodo cā eius qd secundum ipsam formatur, siue formatio fiat per modū inhærentiæ, sicut in formis intrinsecis, siue per modū imitationis, vt in formis extrinsecis, sed similitudo, & ratio respectum. Et secundū habent, ex quo non competit eis habitudo causæ. Si ergo loquamur de idea secundū propriā nominis rationem, sic non extendit se nisi ad illam scientiā, secundū quā aliquid formari potest, & hæc ē cognitio actu practica, vel virtute tantū, quæ ē quodammodo speculatiua est: sed tamē si idea cōiter appellemus similitudinem vel rōnē, sic idea etiam ad speculatiuā cognitionē pure pertinere potest, vel magis proprie dicamus; q. idea respicit cognitionē practicā actu vel virtute, similitudo autē, & rō tam speculatiuam quā practicā.

In Cor. ar.

Ad primum Ergo dicendum, q. August. formationem ideæ refert non tantum ad ea quæ sunt, sed et ad ea quæ fieri possunt, de quibus si numquam fiat est cognitio aliquo modo speculatiua, vt ex dictis patet. Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione illa, quæ est practica virtute non actu, quam nihil prohibet aliquo modo speculatiuā dici secundū q. recedit ab operatione secundum actum.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod exemplar quibus importet respectum ad id quod est extra: tamē ad illud extrinsecū importat habitudinē causæ, & id proprie loquedo ad cognitionē pertinet quæ est practica habitus vel virtute: nō autē solū ad illā quæ est actu practica: quia aliquid potest dici exemplar, ex hoc q. ad eius imitationem potest aliquid fieri etiam si numquam fiat, & similiter est de ideis.

In solut. ad 2. ar. q. et in cor. artic.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, q. practicus intellectus est de his quorum principia sunt in nobis non quoquo modo, sed in quantum sunt per nos operabilia. Vnde & de eis quorum causæ sunt in nobis possumus habere speculatiuam scientiam, vt ex dictis patet.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, q. intellectus speculatiuus, & practicus non distinguuntur per hoc qd est habere formas a rebus aut ad res, quia etiam in nobis intellectus practicus quandoque habet formas a rebus sumptas: vt cum aliquis artifex exartificio aliquo viso concipit formam secundum quam operari intendit. vnde non oportet etiam, vt omnes formæ quæ sunt intellectus speculatiui sint acceptæ a rebus.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, q. idea practica & speculatiua in Deo non distinguuntur quasi duæ ideæ, sed quia secundum rationē intelligendi practica addit super speculatiuam ordinē ad actū: sicut homo addit supra animal, rationale, nec homo tamē & animal sunt duæ res.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, q. pro tanto dicuntur eadem essendi & cognoscendi esse principia, quia quæcumq. sunt principia essendi, sunt etiam principia cognoscendi, non autem e conuerso, cum effectus intenduntur sunt principia cognoscendi causas. vnde nihil prohibet formas intellectus speculatiui esse tantum principia cognoscendi, formas autem intellectus practici esse prin-

cipia essendi, & cognoscendi simul.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, q. simplex notitia dicitur, nō ad excludendū respectū scientiæ ad scitū, qui inseparabiliter oēm scientiā comitatur, sed ad excludendū admittionē eius, qd est extra genus notitiæ, sicut est existentiā rerū quæ addit scientia visionis, vel ordo voluntatis ad res scitas producendas, quæ addit scientia approbationis: sicut et ignis dicitur corpus simplex nō ad excludendū partes essentielles eius, sed cōmistiōnem extranei.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod verū & bonū in seinuicem coincidunt, quia & verū est, quoddā bonū, & bonū est, quoddā verū. vnde & bonū potest considerari cognitione speculatiua, prout consideratur veritas eius tantū, sicut cū definimus bonū & naturā eius ostēdimus: potest etiam considerari practice, si consideretur vt bonū, hoc autē est, si consideretur in quantum est finis motus vel operationis, & sic patet q. nō sequitur ideas vel similitudines vel rōnes diuini intellectus ad practicā tantū notitiā pertinere, ex hoc quod respectus terminatur ad bonum.

Ad primum, Quod contra obijcitur dicendū, q. apud Deum non currunt tempora neque decurrunt, quia ipse sua æternitate, quæ est tota simul, totum tempus includit, & sic eodem modo cognoscit præsentia præterita & futura hoc est quod, dicitur Eccl. 22. Domino Deo nostro nota sunt omnia antequam crearentur: sic & post perfectum cognoscit omnia, & sic non oportet, quod idea proprie accepta limitem practice cognitionis excedat, ex hoc quod per eam etiam præterita cognoscuntur.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod illa cognitio, quam artifex creatus habet per formas operatiuas de suo artificio, si cognoscit ipsum, vt est producibile in esse, quamuis operari non intendat, nō est vsquequaq. speculatiua, cognitio, sed habitualiter practica: cognitio autem artificialis quæ cognoscit artificiatā, non vt sunt producibilia ab ipso, quæ est pure speculatiua, nō habet ideas respondentes sibi, sed forte rōnes vel similitudines.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, q. est commune practica, & speculatiua scientiæ, q. sit per principia & causas. vnde ex hac ratione non potest probari de aliqua scientiā, q. speculatiua, neque quod sit practica.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum malum in Deo ideam habeat.

Quarto queritur, vtrum malum habeat ideam in Deo. Et videtur quod sic. Deus enim habet scientiam simplicis notitiæ de malis, sed idea aliquo modo respondet scientiæ simplicis notitiæ, secundum q. large sumitur pro similitudine vel ratione. ergo malum habet ideam in Deo.

1<sup>a</sup> Præ. Malum nihil prohibet esse in bono, quod non est ei oppositum: sed similitudo mali non opponitur bono, sicut nec similitudo albi nigro, quia contrariorum in anima non sunt contrariæ species. ergo nihil prohibet in Deo, quamuis sit bonum, ponere ideam vel similitudinem mali.

2<sup>a</sup> Præ. Vbi cumque est aliqua communitas, ibi est aliqua similitudo: sed ex hoc ipso quod aliquid est priuatio entis suscipit entis prædicationem, vt dicitur in 3. Metaphysicorum, quod negationes, & priuationes dicuntur entia: ergo ex hoc ipso quod malum est priuatio boni habet aliquam similitudinem in Deo, qui est summum bonum.

3<sup>a</sup> Præ. Omne illud quod per se ipsum cognoscitur, habet ideam in Deo: sed falsum per se ipsum cognoscitur

In 6. Metaph. ar. 3. 10. 3. 4. Ethic. ex 10. tom. 3.

scitur sicut & verum: sicut enim prima principia sunt per se nota in sua veritate, ita eorū opposita sunt per se nota in sua falsitate. ergo falsum habet ideam in Deo, falsum autem est quoddam malum, sicut & verum est intellectus bonus, vt dicitur in 6. Ethico. ergo malum habet ideam in Deo.

1<sup>a</sup> Præ. Quicquid habet naturam aliquam habet ideam in Deo: sed vitium cum sit virtuti cōtrarium ponit aliquam naturā in genere qualitatis. ergo habet ideam in Deo: sed ex hoc ipso quod vitium est, est malum. ergo malum habet ideam in Deo.

2<sup>a</sup> Præ. Si malum non habet ideam, non est hoc nisi quia malum est nō ens: sed formæ cognitiuæ possunt esse de non entibus: nihil enim prohibet imaginari montes aureos aut chimeram. ergo nihil etiam prohibet mali ideam esse in Deo.

3<sup>a</sup> Præ. Inter res signatas non habere signum, est esse signatum, vt patet in omnibus quæ signantur: sed idea est quoddam signū ideati. ergo ex hoc ipso quod a rebus bonis habentibus ideam in Deo quod malum nō habet, debet dici ipsum esse ideatum vel formatum.

4<sup>a</sup> Præ. Quicquid est a Deo habet ideam in Deo: sed malum pene est a Deo. ergo habet ideam in ipso.

Sed contra, Omne ideatum habet esse terminatum per ideam: sed malum non habet esse terminatum cum non habeat esse: sed priuatio sit entis. ergo malum non habet ideam in Deo.

1<sup>a</sup> Præ. Secundum Diony. exemplar vel idea est prædicitio diuina voluntatis: sed voluntas Dei non habet se, nisi ad bona. ergo malum non habet ideam in Deo.

2<sup>a</sup> Præ. Malum est priuatio modi, speciei & ordinis secundum Augustinum: sed ideas Plato species appellauit. ergo malum non potest habere ideam.

Respon. Dicendum, quod idea secundum propriā sui rationem, vt patet ex dictis, importat formam, quæ est principium formationis alicuius rei. vnde, cum nihil, quod est in Deo, possit esse mali principium: non potest malum ideam habere in Deo si proprie accipiatur idea. sed nec si accipiatur communiter pro ratione vel similitudine quia secundum Aug. malum dicitur ex hoc ipso, quod non habet formam. vnde cum si similitudo attendatur secundum formam, aliquo modo participatam, non potest malum similitudinem aliquam in Deo habere: cum aliquid dicatur malum, ex hoc ipso quod a participatione diuinitatis, recedit.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia simplicis notitiæ, non solum est de malis: sed etiam de quibusdam bonis, quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, & respectu horum ponitur idea in scientia simplicis notitiæ, non autem respectu malorum.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod non negatur malum habere ideam in Deo ratione oppositionis tantum: sed quia non habet aliquam naturam per quam aliquo modo participet aliquid quod sit in Deo, vt sic similitudo eius accipi possit.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod illa communitas qua aliquid predicatur communiter de ente & non ente est rationis tantum, quia negationes & priuationes, non sunt nisi entia rationis: talis autem communitas non sufficit ad similitudinem de qua modo loquimur.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod hoc principium: nullum notum est maius sua parte, esse falsum, quoddam verū est. vnde cognoscere hoc esse falsum, est cognoscere quoddam verum: falsitas tamen principij nō cognoscitur nisi per priuationem veritatis: sicut cæcitas per priuationem visus.

Ad 5<sup>m</sup> dicendū, quod sicut actiones malæ quantum ad id, quod habet de entitate bonæ sunt & a Deo sunt: ita est etiam de habitibus qui sunt earū principia vel effectus. vnde ex hoc quod sunt mala non ponunt aliquam naturam: sed solum priuationem.

Ad 6<sup>m</sup> dicendū, quod aliquid dicitur non ens dupliciter. Vno modo, quia non esse cadit in definitione eius, sicut cæcitas dicitur non ens, & talis non entis, non potest concipi aliqua forma neque in intellectu neque in imaginatione, & huiusmodi non ens est malum. Alio modo, quia non inuenitur in rerum natura, quamuis ipsa priuatio entitatis non claudatur in eius definitione, & sic nihil prohibet imaginari non entia & eorum formas concipere.

Ad 7<sup>m</sup> dicendū, quod ex hoc ipso, quod malum nō habet ideam in Deo, a Deo cognoscitur per ideam boni oppositi, & per hunc modum se habet ad cognitionem: ac si haberet ideam, non autem ita quod priuatio ideæ responderet ei pro idea, quia in Deo priuatio esse non potest.

Ad 8<sup>m</sup> dicendū, quod malum pene exit a Deo sub rōne ordinis iustitiæ, & sic bonū est, & ideam Deo hēt.

ARTICVLVS V.

Vtrum prima materia ideam habeat in Deo.

Quinto queritur, vtrum materia prima habeat ideam in Deo. Et videtur quod non. Idea enim secundum Aug. forma est: sed materia nulla habet formam. ergo nulla idea in Deo materiæ responderet.

1<sup>a</sup> Præ. Materia non est ens nisi in potentia, si ergo idea habet ideato respondere & habet ideam, oportet quod eius idea sit in potentia tantum: sed in Deo potentia nō cadit. ergo materia prima nō habet ideam in ipso.

2<sup>a</sup> Præ. Ideæ sunt in Deo eorum quæ sunt, vel esse possunt: sed materia prima nec est per se separata existēs, neque esse potest. ergo non habet ideam in Deo.

3<sup>a</sup> Præ. Idea est vt secundum eam aliquid formetur: sed materia prima numquam potest formari, ita vt forma sit de essentia eius. ergo si haberet ideam frustra esset idea illa in Deo, quod est absurdum.

Sed contra, Omne, quod procedit in esse a Deo habet ideam in ipso: materia est huiusmodi, ergo & cetera.

1<sup>a</sup> Præ. Omnis essentia deriuatur ab essentia diuina. ergo quicquid habet aliquam essentiam habet ideam in Deo: sed materia prima est huiusmodi. ergo & c.

Respon. Dicendum, quod Plato, qui inuenitur primo locutus fuisse de ideis, non posuit materiæ primæ aliquam ideam, quia ipse ponebat ideas, vt causas ideatorum: materia autem prima non erat causatum ideæ: sed erat ei causa: posuit enim duo principia ex parte materiæ, scilicet magnum & paruum: sed vnum ex parte formæ, scilicet ideam. Nos autem ponimus materiam causatam esse a Deo. vnde necesse est ponere, quod aliquo modo sit eius idea in Deo, cum quicquid ab ipso causatur, similitudinem ipsius vtrūq. retineat: sed tamen si proprie de idea loquamur nō potest poni, quod materia prima per se habeat ideam in Deo distinctam ab idea formæ, vel cōpositi: quia idea proprie dicta respicit rem, secundum quod est producibilis in esse: materia autem non potest exire in esse si ne forma, nec e conuerso. vnde proprie idea non respondet materiæ tantum, nec formæ tantum: sed cōposito toti respondet vna idea, quæ est factiua totius & quantum ad formam & quantum ad materiam.

Q. d. S. Tho. R. R.

p. p. q. 15. a. 3. ad 3. Li. 83. quæ. 9. 46. tom. 4

In dialogo de natura, non multū remote ante medium.



riam. Si autem large accipiamus ideam pro similitudine vel ratione, tunc illa possunt per se distincte habere ideam quae possunt distincte considerari: quamuis separatim esse non possint. & sic nihil prohibet materiae primae etiam secundum se ideam esse.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod quamuis materia prima sit informis: tamen inest ei imitatio primae formae, quatumcumque enim debile esse habeat: illud tamen est imitatio primi entis, & secundum hoc potest habere similitudinem in Deo.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod ideam & ideatum non oportet esse similia secundum conformitatem naturae: sed secundum representationem tantum. unde & rerum compositionem est simplex idea, & similiter existentis in potentia est idealis similitudo etiam in actu.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis materia secundum se esse non possit: tamen potest secundum se considerari, & sic potest habere per se similitudinem.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit de idea practica actu vel uirtute, quae est rei prout est esse producibilis, & talis idea materiae primae non conuenit.

AD PRIMVM Quod in contrarium obijcit, dicendum, quod materia non procedit in esse a Deo nisi in composito, & sic ei idea proprie loquendo in Deo non respondet. & similiter dicendum ad secundum, quod materia proprie loquendo non habet essentiam: sed est pars essentiae totius.

ARTICVLVS VI.

Vtrum eorum, quae nec sunt, nec fuerunt, nec erunt sint in Deo ideae.

EX T<sup>o</sup> queritur, vtrum in Deo sit idea eorum, quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt. Et videtur quod non: quia nihil habet ideam nisi quod habet esse determinatum. sed illud, quod nec fuit, nec est, nec erit, nullo modo habet esse determinatum. ergo nec ideam. sed dicendum, quod quamuis non habeat esse determinatum in se, habet tamen esse determinatum in Deo.

¶ 2 Sed contra, ex hoc est aliquid determinatum, quod vnum ab alio distinguitur: sed omnia prout sunt in Deo sunt vnum & ab inuicem indistincta. ergo nec etiam in Deo habet esse terminatum.

¶ 3 Praet. Diony. dicit, quod exemplaria sunt diuinae & bonae voluntates, quae sunt praedeterminatae & effectiuae rerum: sed illud quod nec fuit, nec est, nec erit, numquam fuit praedeterminatum a diuina voluntate. ergo non habet ideam, vel exemplar in Deo.

¶ 4 Praet. Idea ordinatur ad rei productionem: si ergo sit idea eius quod numquam in esse producit, videtur quod sit frustra, quod est absurdum.

SEDCONTRA Deus habet cognitionem de rebus per ideas: sed ipse cognoscit ea, quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, vt dictum est supra in quaestione de scientia Dei. ergo est in eo idea etiam eorum, quae nec sunt, nec fuerunt, nec erunt.

¶ 2 Praet. Causa non dependet ab effectu: sed idea est causa efficiendi rerum. ergo non dependet ab esse rei aliquo modo. potest igitur esse etiam de his, quae nec fuerunt nec erunt, nec sunt.

RESPON. Dicendum, quod idea proprie dicta respicit practicum cognitionem non solum in actu: sed in habitu. unde, cum Deus de his, quae facere potest, quis numquam sunt facta, nec futura, habeat cognitionem uirtualiter practica, relinquatur quod idea possit esse

eius quod nec est, nec fuit, nec erit: non tamen eo modo, sicut est eorum, quae sunt vel erunt, vel fuerunt, quia ad ea, quae sunt, vel erunt, vel fuerunt, producenda determinatur ex proposito diuinae voluntatis, non autem ad ea quae nec sunt nec erunt, nec fuerunt. & sic huiusmodi habet quodammodo in determinatas ideas.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod quamuis quod nec fuit, nec est, nec erit non habeat esse determinatum in se: est tamen determinate in Dei cognitione.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod aliud est esse in Deo, & aliud in cognitione Dei. malum enim non est in Deo: sed est in scientia Dei. Secundum hoc enim aliquid esse dicitur in diuina scientia, quod a Deo cognoscitur, & quia Deus cognoscit omnia distincte, vt in praecedenti quaestione dictum est. ideo in eius scientia res distinctae sunt, quamuis in ipso sint vnum.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis Deus numquam voluerit producere huiusmodi res in esse, quare ideas habet: tamen vult se posse eas producere & se habere scientiam eas producendi. unde & Diony. non dicit quod ad rationem exemplaris exigeretur voluntas praedeterminans & efficiens: sed definitiua & effectiua.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa non fuit ordinata a diuina cognitione ad hoc, ut secundum eas aliquid fiat: sed ad hoc quod secundum eas aliquid fieri possit.

ARTICVLVS VII.

Vtrum omnium accidentium sint in Deo ideae.

SEPTIMO queritur, vtrum accidentia habeant ideam in Deo. Et videtur quod non: quia idea non est nisi ad cognoscendum & ad causandum res: sed accidens cognoscitur per subiectum, & ex eius principijs causatur. ergo non oportet, quod in Deo ideam habeat. sed dicebat, quod accidens cognoscitur per substantiam cognitione quia est, non aut cognitione, quid est.

¶ 2 Sed contra, quod quid est significat definitio rei & maxime ratione generis: sed in definitionibus accidentium ponitur substantia, vt dicitur 7. Meta. & subiectum, ita quod subiectum ponitur loco generis, vt commentator ibidem dicit, vt cum dicitur simpliciter est corpus curuus. ergo quantum ad cognitionem quid est, accidens per substantiam cognoscitur.

¶ 3 Praet. Omne quod habet ideam est participatiuum ipsius: sed accidentia nihil participant, cum participare sit tantum substantiarum, quae aliquid recipere possunt, ideo non habent ideam.

¶ 4 Praet. In illis quae dicuntur per prius & posterius, non est accipere ideam, sicut in numeris & figuris secundum opinionem Platonis, sicut patet in 3. Metaphysic. & in 1. Ethico. & hoc ideo quia primum est quasi idea secundi: sed ens dicitur de substantia & accidente secundum prius & posterius. ergo accidens non habet ideam.

SEDCONTRA. Omne quod est causatum a Deo habet ideam in ipso: sed Deus causa est non solum substantiarum: sed etiam accidentium. ergo accidentia habent ideam in Deo.

¶ 2 Praet. Omne quod est in aliquo genere oportet reduci ad primum illius generis, sicut omne calidum ad calidum ignis: sed ideo sunt principales formae, vt Augustinus dicit in lib. 83. Quest. ergo cum accidentia sint formae quaedam videtur quod habeant ideas in Deo.

RESPON. Dicendum, quod Plato, qui primus introduxit ideas non posuit ideas accidentium. sed solum

ARTICVLVS VIII.

Vtrum singularium sint in Deo Ideae.

OSTAVO queritur, vtrum singularia habeant ideam in Deo. Et videtur quod non, quia singularia sunt infinita in potentia: sed in Deo est idea non solum eius quod est: sed etiam eius quod esse potest. si ergo singularium esset idea in Deo, essent ideoe infinitae quod videtur absurdum, cum non possint esse actu infinita.

¶ 2 Praet. Si singularia habent ideam in Deo, aut est idea eadem singularis & speciei, aut alia & alia: non alia & alia, tunc enim vnus rei essent multae ideoe in Deo, quia idea speciei est etiam idea singularis: si autem est vna & eadem, cum in idea speciei omnia singularia, quae sunt eiusdem speciei conueniant, tunc omnium singularium non erit, nisi vna idea tantum, & sic singularia non habebunt ideam distinctam in Deo.

¶ 3 Praet. Multa singularium casu accidunt: sed talia non sunt praedefinita. cum ergo idea requirat praedefinitionem, vt ex dictis patet. videtur quod non omnia singularia habeant ideam in Deo.

¶ 4 Praet. Quaedam singularia sunt ex duabus speciebus commista, sicut mulus ex asino, & equo. si ergo talia habeant ideam videtur, quod vnique eorum responderet duplex idea, & hoc videtur absurdum, cum inconueniens sit ponere multitudinem in causa, & vnitatem in effectu.

SEDCONTRA. Ideae sunt in Deo ad cognoscendum & operandum: sed Deus est cognitor & operator singularium. ergo in ipso sunt ideoe eorum.

¶ 2 Praet. Ideae ordinantur ad esse rerum: sed singularia verius habent esse quam vniuersalia, cum vniuersalia non subsistant nisi in singularibus. ergo singularia magis debent habere ideam, quam vniuersalia.

RESPON. Dicendum, quod Plato non posuit ideas singularium: sed specierum tantum, cuius duplex fuit ratio. Vna, quia secundum ipsum ideoe non erat factiuae materiae: sed formae tantum in his inferioribus: singularitatis autem principium est materia: secundum formam vero vnumquodque singularium collocatur in specie & ideo idea non respondet singulari, in quantum singulare est: sed ratione speciei tantum.

Alia ratio esse potuit, quia idea non est nisi eorum quae per se sunt intenta, vt ex dictis patet. intentio autem naturae est principaliter ad speciem conseruandam: unde quamuis generatio terminetur ad hunc hominem, tamen intentio naturae est, quod generet hominem. & propter hoc etiam Philosophus dicit in 18. de Animalibus, quod in accidentibus specierum sunt assignandae causae finales, non autem in accidentibus singularium: sed efficientes & materiales tantum, & ideo idea non respondet singulari, sed speciei, & eadem ratione Plato non ponebat ideas generum, quia intentio naturae, non terminatur ad productionem formae generis: sed solum formae speciei. Nos autem ponimus Deum esse causam singularis, & quantum ad formam & quantum ad materiam. Ponimus etiam quod per diuinam providentiam definitur omnia singularia, & ideo oportet nos singularium ponere ideas.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ideoe non pluralificantur, nisi secundum diuersos respectus ad Q6. dif. S. Tho. RR 2 res

lum substantiarum, vt patet per Philo. in 1. Metaph. Cuius ratio fuit, quia Plato posuit ideas esse proximas causas rerum, vnde illud, cui inueniebat proximam causam praeter ideam, non ponebat habere ideam. & inde est, quod ponebat in his, quae dicuntur per prius & posterius, non esse communem ideam: sed primum esse ideam secundum, hanc etiam opinionem tangit Diony. in 5. ca. de diu. nomi. imponens eam cuidam Clementi Philo. qui dicebat superiora in entibus esse inferiorum exemplaria, & hac ratione, cum accidens immediate a substantia causetur accidentium ideas Plato non posuit: sed quia nos ponimus Deum immediatam causam vniuersaliusque rei secundum quod in omnibus causis secundis operatur, & quod omnes effectus secundum eius praedefinitionem proueniunt: ideo non solum primorum entium: sed etiam secundorum ideas ponimus. & sic substantiarum & accidentium: sed diuersorum accidentium diuersimode. Quaedam enim sunt accidentia propria ex principijs subiecti causata, quae secundum esse nunquam a suis subiectis separantur, & huiusmodi vna operatione in esse producantur cum suo subiecto. vnde cum idea proprie loquendo sit forma rei operabilis in quantum huiusmodi non erit talium accidentium idea distincta: sed subiecti cum omnibus accidentibus eius erit vna idea: sicut aedificator vnam formam habet de domo & omnibus quae domui accidunt in quantum huiusmodi, per quam domum cum omnibus talibus accidentibus simul in esse producit, cuius accidens est quadratura ipsius & alia huiusmodi. Quaedam vero sunt accidentia, quae non sequuntur inseparabiliter suum subiectum, nec ex eius principijs dependent, & talia producuntur in esse alia operatione praeter operationem, qua producit subiectum: sicut non ex hoc ipso, quod homo est homo sequitur, quod sit grammaticus: sed per aliquam aliam operationem, & talium accidentium est in Deo idea distincta ab idea subiecti, sicut etiam artifex concipit formam picturae domus praeter formam domus. Si autem large accipiamus ideam pro similitudine, sic vtraque accidentia habent ideam distinctam in Deo, quia per se distincte considerari possunt. vnde & Philo. dicit in 1. Meta. quod quantum ad rationem sciendi accidentia debent habere ideam sicut & substantiae: sed quantum ad alia propter quae Plato ponebat ideas, vt scilicet essent causae generationis & essendi, ideoe videtur esse substantiarum tantum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut dictum est in Deo idea est non solum primorum effectuum: sed etiam secundorum. vnde quamuis accidentia habeant esse per substantiam non excluditur quin habeant ideas.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod accidens dupliciter potest accipi. Vno modo, in abstracto, & sic consideratur secundum propriam rationem, sic enim assignamus in accidentibus genus & speciem. & hoc modo subiectum non ponitur in definitione accidentium vt genus: sed vt differentia, vt cum dicitur simitas est curuitas nasi. Alio modo, possunt accipi in concreto, & sic accipiuntur secundum quod sunt vnum per accidens cum subiecto. vnde sic non assignatur eis nec genus nec species, & ita verum est quod subiectum ponitur in definitione accidentis, vt genus.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis accidens non sit participans, est tamen ipsa participatio, & sic patet quod etiam respondet idea in Deo vel similitudo.

AD 4<sup>m</sup> patet responso ex dictis.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis accidens non sit participans, est tamen ipsa participatio, & sic patet quod etiam respondet idea in Deo vel similitudo.

AD 6<sup>m</sup> patet responso ex dictis.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis accidens non sit participans, est tamen ipsa participatio, & sic patet quod etiam respondet idea in Deo vel similitudo.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis accidens non sit participans, est tamen ipsa participatio, & sic patet quod etiam respondet idea in Deo vel similitudo.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis accidens non sit participans, est tamen ipsa participatio, & sic patet quod etiam respondet idea in Deo vel similitudo.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis accidens non sit participans, est tamen ipsa participatio, & sic patet quod etiam respondet idea in Deo vel similitudo.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis accidens non sit participans, est tamen ipsa participatio, & sic patet quod etiam respondet idea in Deo vel similitudo.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis accidens non sit participans, est tamen ipsa participatio, & sic patet quod etiam respondet idea in Deo vel similitudo.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis accidens non sit participans, est tamen ipsa participatio, & sic patet quod etiam respondet idea in Deo vel similitudo.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis accidens non sit participans, est tamen ipsa participatio, & sic patet quod etiam respondet idea in Deo vel similitudo.

AD 15<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis accidens non sit participans, est tamen ipsa participatio, & sic patet quod etiam respondet idea in Deo vel similitudo.

AD 16<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis accidens non sit participans, est tamen ipsa participatio, & sic patet quod etiam respondet idea in Deo vel similitudo.

AD 17<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis accidens non sit participans, est tamen ipsa participatio, & sic patet quod etiam respondet idea in Deo vel similitudo.

AD 18<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis accidens non sit participans, est tamen ipsa participatio, & sic patet quod etiam respondet idea in Deo vel similitudo.

AD 19<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis accidens non sit participans, est tamen ipsa participatio, & sic patet quod etiam respondet idea in Deo vel similitudo.

AD 20<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis accidens non sit participans, est tamen ipsa participatio, & sic patet quod etiam respondet idea in Deo vel similitudo.

1. p. q. 15. ar. 1. 3. ad 2.

Ca. 5. de diu. nomi. a medio.

Q. praeced. ar. 8.

1. p. q. 15. ar. 1. 3. ad 2.

Com. 1. q. 1. que ad 1. com. 1.

Com. 1. q. 1. 18. com. 1. & 1. Ethic. c. 6. com. 1.

Q. 46. 2. medium 1. mo. 4.

In corp. & in parte. so. 1.

1. p. q. 15. ar. 1. 3. ad 2.

Ex arti. 3.

In dialogo de iusto parum a prin. & in dialogo de natura, non remore ante medium.

Ar. praeced.

res non est autem inconueniens relationes rationis in infinitum multiplicari, vt Auic. dicit.

Ad 2<sup>m</sup> dicēdū, qđ si loquamur de idea proprie, sicut qđ est rei, eo mō, quo est in esse, pducibilis, sic vna idea respōdet singulari, speciei & generi, indiuiduatis ī ipso singulari, eo qđ Socrates, homo & animal nō distinguuntur secundū esse. Si autē accipiamus ideā cōiter, p similitudine vel ratione, sic cum diuersa sit consideratio Socratis, vt Socrat. est, & vt homo est, & vt est animal, respondebunt ei plures ideæ vel similitudines.

Ad 3<sup>m</sup> dicēdum, quod quāuis aliquid sit a casu respectu proximi agentis: nihil tamen est a casu respectu agentis, qui omnia præcognoscit.

Ad 4<sup>m</sup> dicēdum, quod mulus habet speciem mediā inter equum & asinum: ideo non est in duabus speciebus, sed in vna tantum, quæ est effecta per commistionem seminum, in quantum virtus actiua maris nō potuit perducere materiā feminæ ad terminos propriæ speciei perfectæ, propter materiæ extraneitatem: sed producit ad aliquid propinquum suæ speciei. & ideo eadem ratione assignatur idea mulo & asino.

QVÆSTIO III.

De Verbo.

In octo articulos diuisa.

- ¶ Primo queritur, Vtrum in diuinis verbum proprie dicatur.
- ¶ Secundo, Vtrum in diuinis essentialiter, vel personali- ter verbum dicatur.
- ¶ Tertio, Vtrum verbum Spiritu sancto conueniat.
- ¶ Quarto, Vtrum Pater dicat creaturam.
- ¶ Quinto, Vtrum verbum respectum ad creaturam importet.
- ¶ Sexto, Vtrum verbo res verius esse habeant, quam in seipsis.
- ¶ Septimo, Vtrum eorum quæ non sunt, nec erunt, nec fuerunt, sit verbum.
- ¶ Octauo, Vtrum quod factum est sit vita in verbo.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum in diuinis verbum proprie dicatur.

1. p. q. 34. ar. 4.

**Q**VÆSTIO est de verbo. Et primo queritur, vtrum verbum proprie dicatur in diuinis. Et videtur quod nō. est enim duplex verbum, scilicet interius & exterius: exterius autē de Deo proprie dicitur, cum sit corpus & transiens, similiter nec verbum interius, quod definiens Dama. 2. lib. inquit. Sermo interius dispositus est motus anime in ex cogitando factus sine aliqua enuntiatione: in Deo autem non potest poni nec motus nec cogitatio, quæ dicitur quodam perficitur. ergo videtur quod verbum nullo modo proprie dicatur in diuinis.

Ca. 18. non procul a fine.

Li. 1. c. 11. tom. 3.

¶ 2<sup>o</sup> Præ. Aug. in 3. de Trini. probat quod verbū est ipsius mentis, ex eo quod etiam eius os aliquid esse dicitur, vt patet Matth. 1. 5. Quæ procedunt de ore, hæc coinquinant hominem, quod de ore cordis intelligendum esse ostenditur, ex his quæ sequuntur. quæ autē procedunt de ore de corde exeunt: sed os non dicitur nisi metaphorice in spiritualibus rebus, ergo nec verbum. ¶ 3<sup>o</sup> Præ. Verbum ostenditur esse medium inter creaturam & creaturas, ex hoc quod Ioan. 1. dicitur. Omnia

per seipsum facta sunt, & ex hoc ipso probat August. Tract. 1. in Ioan. 1. 10. quod verbum nō est creatura. ergo eadem ratione potest probari, quod verbum non est creator. ergo verbum nihil ponit quod sit in Deo.

¶ 4<sup>o</sup> Præ. Medium equaliter distat ab extremis. si igitur verbum est medium inter patrem dicentem & creaturam, quæ dicitur, oportet quod verbum per essentiam distinguatur a patre, cum per essentiam a creaturis distinguatur: sed in diuinis nō est aliquid per essentiam distinctum. ergo verbum non proprie ponitur in Deo.

¶ 5<sup>o</sup> Præ. Quicquid non conuenit filio, nisi secundum quod est incarnatus, hoc non proprie dicitur in diuinis, sicut esse hominem vel ambulare uel aliquid humani modi: sed ratio verbi non conuenit filio, nisi secundum quod est incarnatus, quia ratio verbi est ex hoc quod manifestat dicentem: filius autem non manifestat patrem, nisi secundum quod est incarnatus, sicut nec verbum nostrum, nisi secundum quod est uoci unitum. ergo verbum non dicitur proprie in diuinis.

¶ 6<sup>o</sup> Præ. Si verbum proprie diceretur in diuinis, idem esset uerbum quod fuit ab æterno apud patrem, & quod est ex tempore incarnatū: sicut dicimus quod est idē filius: sed hoc, ut uidetur, dici non potest, quia uerbum incarnatum cōparatur uerbo uocis sicut uerbum apud patrem existens, uerbo mentis, ut patet per Aug. in li. de Trini. non est autem idem uerbum cum uoce prolatum & uerbum in corde existens. ergo non uidetur quod uerbum quod ab æterno dicitur apud patrem fuisse, proprie ad essentiam diuinam pertineat.

¶ 7<sup>o</sup> Præ. Quanto effectus est posterior, tanto magis habet rationem signi: sicut uinum est causa finalis dolij, & ulterius circuli, qui appenditur ad dolium designandum, unde circulus habet maxime rationē signi: sed uerbum, quod est in uoce est effectus postremus ab intellectu progrediens. ergo ei magis conuenit ratio signi, quam conceptui mentis, & similiter etiam ratio uerbi, quod a manifestatione imponitur. omne autem quod prius est in corporalibus, quā in spiritualibus, non proprie dicitur de Deo. ergo uerbum non proprie dicitur de ipso.

¶ 8<sup>o</sup> Præ. Vnumquodq; nomen illud præcipue significat a quo imponitur: sed hoc nomen uerbum imponitur uel a uerberatione aeris, uel a boatu, secundū quod uerbum nihil aliud est quam uerum boans. ergo hoc est quod præcipue significatur nomine uerbi: sed hoc nullo modo conuenit Deo nisi metaphorice. ergo uerbum non proprie dicitur esse in diuinis.

¶ 9<sup>o</sup> Præ. Verbum alicuius dicentis uidetur esse similitudo rei dictæ in dicente: sed pater intelligens se, non intelligit se per similitudinem: sed per essentiam. ergo uidetur, quod ex hoc quod intuetur se nō generet aliquid quod uerbum sui: sed nihil aliud est dicere summo spiritui, quam cogitando intueri, ut Ansel. dicit. ergo uerbum non proprie dicitur in diuinis.

¶ 10<sup>o</sup> Præ. Omne quod dicitur in Deo ad similitudinem creaturæ, non dicitur de eo proprie sed metaphorice: sed uerbum in diuinis dicitur ad similitudinem uerbi quod est in nobis, ut Aug. dicit. ergo uidetur quod metaphorice, & non proprie in diuinis dicatur.

¶ 11<sup>o</sup> Præ. Basi. dicit quod Deus dicitur uerbum, secundum quod eo omnia proferuntur, sapientia quo omnia cognoscuntur, lux quo omnia manifestantur: sed proferre nō proprie dicitur in Deo, quia prolatio ad uocē pertinet. ergo uerbum nō proprie dicitur in diuinis.

¶ 12<sup>o</sup> Præ. Sicut se habet uerbum uocis ad uerbum incarnatum: ita uerbum mentis ad uerbum æternum, ut per

Li. 1. c. 11. tom. 3.

In Monacho.

15. de Trini. c. 1. tom. 1.

In li. contra demop. c. quod dicitur proprie proprie rea.

ut per Aug. patet: sed uerbum uocis nō dicitur de uerbo incarnato, nisi metaphorice. ergo nec uerbum interius dicitur de uerbo æterno nisi metaphorice.

¶ 13<sup>o</sup> Præ. Sicut contra, August. dicit in 9. de Trinita. uerbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est: sed notitia, & amor proprie dicuntur in diuinis. ergo & uerbum.

¶ 14<sup>o</sup> Præ. Aug. in 1. 5. de Trini. dicit, uerbum quod foris sonat, signum est uerbi quod intus latet, cui magis uerbi competit nomen. Nam illud quod proferitur carnis ore, uox uerbi est: uerbum quæ & ipsum dicitur propter illud a quo ut foris appareret, assumptū est. Ex quo patet quod nomen uerbi magis proprie dicitur de uerbo spirituali, quam de corporali: sed omne illud, quod magis, proprie inuenitur in spiritualibus, quam in corporalibus propriissime Deo competit. ergo uerbum propriissime in Deo dicitur.

¶ 15<sup>o</sup> Præ. Ricar. de S. Victorē dicit, quod uerbum est manifestatiuum sensus alicuius sapientis: sed filius manifestat uerissime sensum patris. ergo nomen uerbi proprie in Deo dicitur.

¶ 16<sup>o</sup> Præ. Verbum secundum Aug. in 1. 5. de Trini. nihil est aliud quā cogitatio formata: sed diuina consideratio nūquā est formabilis: sed semp formata, quia semp est in suo actu. ergo propriissime dicit uerbum in diuinis.

¶ 17<sup>o</sup> Præ. Inter modos vnius, illud quod est simplicissimum, primo, & maxime proprie dicitur vnum, ergo & similiter in uerbo, quod est maxime simplex, propriissime dicitur uerbum: sed uerbum, quod est in Deo est simplicissimum. ergo proprie dicitur uerbum.

¶ 18<sup>o</sup> Præ. Secundum Grammaticos, hæc pars orationis quæ uerbum dicitur, ideo sibi nomen cōmune appropriat, quia est perfectio totius orationis, quasi præcipua pars orationis, & quia per uerbum manifestatur alia partes orationis, secundum quod in uerbo intelligitur nomen: sed uerbum diuinum est perfectissimū inter omnes res, & est etiam manifestatiuum rerum. ergo propriissime uerbum dicitur.

RESPON. Dicendum, qđ nomina imponuntur secundum quod cognitionem de rebus accipimus: & quia ea quæ sunt posteriora in natura, sunt ut plurimum prius nota nobis, inde est, quod frequenter secundum nominis impositionem, aliquando nomen prius in aliquo duorum inuenitur in quorum altero res significat per nomen prius existit, sic ut patet de nominibus quæ dicuntur de Deo & creaturis, ut ens & bonū, & huiusmodi, quæ prius fuerunt creaturis imposita, & ex his ad diuinam prædicationem translata, quāuis esse & bonum prius inueniantur in Deo: & ideo quia uerbum exterius cum sit sensibile, est magis notum nobis quam interius, secundum nominis impositionem, per prius uocale uerbum dicitur uerbum interius, quāuis uerbum interius naturaliter sit prius, utpote exterioris causa efficiens & finalis: finalis quidē quia uerbum uocale ad hoc a nobis exprimit, ut interius uerbum manifestet: unde oportet quod uerbum interius sit illud quod significat per uerbum exterius, uerbum autē, quod exterius profert significat id, quod intellectu est, nō ipsum intelligere, neq; hoc intellectu, quod est habitus uel potētia, nisi quatenus hæc intellecta sunt, unde uerbum interius est ipsum interius intellectu. Efficiens autē, quia uerbum prolatū exterius, cum sit significatiuum ad placitū, eius principij est uolūtas, sicut & exteriorū artificiorū, & ideo sicut aliorū artificiorū pexistit in mēte artificis imago quædam exterioris artificij, ita in mēte proferētis uerbum exterius pexistit quoddā exemplar exterioris

Artis uerbi: & ideo, sicut in artifice tria cōsideramus. scilicet finē artificij, & exemplar ipsius, & ipsum artificij iā productū, ita etiā in loquēte triplex uerbum inuenitur. scilicet quod per intellectu concipitur ad quod significandū uerbum exterius profertur, & hoc est uerbum cordis sine uoce prolatū: itē exemplar exterioris uerbi, & hoc dicit uerbum interius, quod habet imaginem uocis, & uerbum exterius expressum, quod dicitur uerbum uocis, & sicut in artifice præcedit intentio finis, & deinde sequitur excogitatio formæ artificij, & ultimo artificiatū in esse productū, ita uerbum cordis in loquēte est prius uerbo, quod habet imaginē uocis, & postremū est uerbum uocis. Uerbum igit uocis, quia corporaliter exples, de Deo dici nō potest nisi metaphorice, prout ipse. scilicet creaturā a Deo productū etiā uerbum eius dicuntur, aut motus ipsarum, in quantum designat intellectum diuinum, sicut effectus causam. Vnde eadem ratione, nec uerbum quod imaginē habet uocis, poterit dici de deo proprie, sed metaphorice tantū, ut sic dicantur uerbum Dei idē rerū faciendarū: sed uerbum cordis quod nihil est aliud, quā id, quod actu consideratur per intellectu, proprie de Deo dicitur, quia est omnino remotū a materialitate & omni defectu & huiusmodi proprie dicuntur de Deo, sicut scientia & scitum, intelligere & intellectum.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod cum uerbum interius sit id, quod intellectum est, nec hoc sit in nobis, nisi secundum quod actu intelligimus, uerbum interius semper requirit intellectum in actu suo, qui est intelligere: ipse autē intellectus motus dicitur nō quod dē ipse facti, ut describitur in 3. Physi. sed motus perfecti qui est operatio, ut dicitur in 3. de anima. & ideo Dama. dicit, uerbum interius esse motum mentis, ut cū accipitur motus pro eo ad quod motus terminatur. i. operatio pro operato, sicut intelligere pro intellectu, nec hoc requiritur ad rationē uerbi, quod. scilicet actus intellectus qui terminatur ad uerbum interius fiat cum aliquo discursu, quē uidetur cogitatio importare: sed sufficit qualitercūque aliquid actu intelligatur. Quia tamen apud nos ut frequētius per discursum interius aliquid dicimus, propter hoc Dama. & Ansel. definiētes uerbum, utitur cogitatione loco cōsiderationis.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod argumentum Aug nō procedit a simili, sed a minori: minus enim uidetur quod in corde os esse dici debeat quam uerbum. & ideo ratio non procedit.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod medium potest accipi dupliciter. Vno modo, iter duo extrema motus, sicut palidū est medium inter album & nigrum in motu denigrationis uel dealbationis. Alio modo, iter agēs & patiens, sicut instrumentum artificis est medium inter ipsum & artificiatum, & similiter omne illud, quo agit, & hoc modo filius est medius inter patrem creatorem & creaturam factā per uerbum, non autem inter Deū creatorem & creaturam, quia ipsum uerbum etiam est Deus creans: unde sicut non est creatura, ita nō est pater, & tamen etiam propter hoc ratio nō sequeretur, dicimus enim quod Deus creat per sapientiam suam essentialiter dictam, ut sic sapientia sua dici possit medium inter Deum, & creaturam, & tamen ipsa sapientia est Deus. Aug. autem non per hoc probat uerbum nō esse creaturā quia est mediū, sed quia est ueritas creaturæ causa. In quolibet enim motu fit reductio ad aliquod primum, quod non mouetur secundum motum illum, sicut alterabilia omnia, reducuntur in primū alterans non alteratum, & ita etiam illud, in quod reducuntur creatura omnia, oportet esse in creatū.

Q. d. S. Tho. R. R. 3. Ad

Com. 28 to mo. 2. 3. de animz com. 15. to mo. 2. I ib. 1. cap. 18 non procul a fine.

Ansel. m. nolo. ca. 46. circa mediū & Dama. li. 1. c. 18. non procul a fine.





quod in nobis non accidit, & ideo non omne intelligere in Deo proprie loquendo dicitur dicere.

Ad 6<sup>m</sup> dicendū, q̄ sicut verbum nō dicitur notitia patris nisi notitia genita ex patre, ita dicitur etiam virtus operatiua patris: quia est virtus procedens a patre, virtus autem procedens personaliter dicitur, & milititer potenti a operatiua procedens a patre.

Ad 7<sup>m</sup> dicendū, q̄ dupliciter potest aliquid procedere ab altero, uno mō sicut actio ab agente vel opatio ab operante: alio modo sicut operatum ab operante. Processus ergo operationis ab operante, non distinguit rem per se existentem ab alia re per se existente: sed distinguit perfectionem a perfecto, quia operatio est perfectio operantis, sed processus operati distinguit vnam rem ab alia. in diuinis autem non potest esse fm rem distinctio perfectionis a perfectibili: inueniuntur tñ in Deo res abinuicē distinctæ, scilicet trēs personæ, & ideo processus qui significatur in diuinis, vt operationis ab operante non est nisi rationis tm̄, sed processus qui significatur, vt rei a principio potest in Deo realiter inueniri. Hæc autem est differentia inter intellectum & voluntatem, quod operatio voluntatis terminatur ad res, in quibus est bonum & malū: sed operatio intellectus terminatur in mente, in qua est verum & falsum, vt dicitur in 6. Metaphysico. & ideo voluntas non habet aliquid progrediens a se ipsa, quod in ea sit p̄ modum operationis, sed intellectus habet in se ipso aliquid progrediens ab eo, non solum per modum operationis: sed etiā per modū rei operatæ. & ideo verbum significatur vt res procedens sed amor vt operatio procedens: vnde amor non ita se habet ad hoc, vt dicatur personaliter, sicut verbum.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, q̄ non intellecta distinctione personarum, non proprie Deus dicit se ipsum, nec proprie hoc a quibusdam intelligitur, qui distinctionem personarum in Deo non ponunt. Ad ea vero, quæ in contrarium obijciuntur, posset de facili responderi, si quis vellet contrarium sustinere.

Ad Hoc verō quod obijcitur de verbis Augustini posset dici, quod Augustinus accipit verbum secundum quod importat realem originem.

Ad 2<sup>m</sup> posset dici q̄ & si hæc prepositio apud importet distinctionem, hæc tamen distinctio, non importatur in nomine verbi. vnde ex hoc quod verbum dicitur esse apud patrem, non potest concludi quod verbum personaliter dicatur: quia etiā dicitur Deus de Deo, & Deus apud Deum.

Ad 3<sup>m</sup> posset dici, q̄ relatio illa est rationis tatum.

Ad 4<sup>m</sup> dicendū, sicut ad primum.

ARTICVLVS III.

Vtrum uerbum spiritui sancto conueniat.

TERTIQ̄ quæritur, vtrum verbum spiritui sancto conueniat. Et videtur q̄ sic, sicut enim dicit Basiliius in 3. Sermone de spiritu sancto: sicut filius se habet ad patrem, eodem modo spiritus sanctus se habet ad filium, & propter hoc dicitur quidem verbum patris filius, verbum autem filij sanctus spiritus. ergo spiritus sanctus dicitur verbum.

¶ 2. Præt. Hebr. i. dicitur de filio, cum sit splendor glorie & figura substantiæ eius, portansque oia verbo virtutis. ergo filius habet verbum a se procedēs, quo oia portantur: sed in diuinis non procedit a filio nisi spiritus sanctus. ergo spiritus sanctus dicitur verbum.

¶ 3. Præt. Verbum, vt dicit Aug. de Trinitate, est notitia

cum amore, sed sicut notitia appropriatur filio: ita amor spiritui sancto. ergo sicut verbum conuenit filio, ita & spiritui sancto.

¶ 4. Præt. Hebr. i. super illud, portans omnia verbo virtutis suæ dicit glo. q̄ verbum accipitur ibi pro imperio, sed imperium accipitur inter signa voluntatis: cum ergo spiritus sanctus per modum voluntatis procedat, videtur q̄ verbum possit dici.

¶ 5. Præt. Verbum in sui ratione manifestationem importat, sed sicut filius manifestat patrem, ita spiritus sanctus filium, vt dicitur Ioan. 16. quod spiritus sanctus docet omnem veritatem. ergo spiritus sanctus debet dici uerbum.

SED CONTRA est, q̄ August. dicit in 16. de Trinitate, q̄ filius eo dicitur uerbum, quo filius: sed filius dicitur filius, eo quod genitus, sed spiritus sanctus nō est genitus. ergo non est uerbum.

RESPON. Dicendum, q̄ usus horum nominum scilicet uerbum & imago aliter est apud nos & sanctos nostros, & aliter apud antiquos doctores Græcorum: illi enim usi sunt nomine uerbi & imaginis pro omni eo, quod in diuinis procedit. unde indifferenter spiritus sanctus & filium, uerbum & imaginem appellant: sed nos & sancti nostri in usu nominum horum æmulamur consuetudinem canonicæ scripturæ, quæ aut uix, aut numquam uerbum uel imaginem ponit, nisi pro filio. Et de imagine quidem ad præsentē questionem non pertinet: sed de uerbo satis rationabilis noster usus apparet: uerbum enim manifestationē quādam importat: manifestatio autem per se non inuenitur, nisi in intellectu: si enim aliquid, qd̄ est extra intellectum, manifestare dicatur, hoc non est nisi secundū quod ex ipso aliquid in intellectu relinquitur, qd̄ postea est principium manifestationis in eo. proximum ergo manifestans est in intellectu, sed remotum potest etiam esse extra eū. & ideo nomen uerbi proprie dicitur de eo, qd̄ procedit ab intellectu, quod uero ab intellectu non procedit, non potest uerbum dici, nisi metaphorice, in quāto scilicet est aliquo modo manifestans. Dico ergo q̄ in diuinis solus filius procedit per uiam intellectus, quia procedit ab uno: spiritus enim sanctus, qui procedit a duobus procedit per uiam uoluntatis: & ideo spiritus sanctus non potest dici uerbum, nisi metaphorice fm̄ q̄ omne manifestans dicitur uerbum: & hoc modo exponenda est auctoritas Basilij. Et sic patet responsio ad 1<sup>m</sup>.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, q̄ uerbum fm̄ Basilium accipitur ibi pro spiritu sancto, & sic dicendū sicut ad primū: uel potest dici secundum glo. quod accipit pro imperio filij, quod metaphorice dicitur uerbum, quia uerbo, consueuimus imperare.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod notitia est de ratione uerbi quasi importans essentiam uerbi, sed amor est de ratione uerbi non quasi pertinens ad essentiam eius sed quasi concomitans ipsum, ut ipsa auctoritas inducta ostendit: & ideo nō potest concludi quod spiritus sanctus sit uerbum, sed quod procedit ex uerbo.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod uerbum manifestat non solum quod est in intellectu, sed etiam quod est in uoluntate, quia ipsa uoluntas est etiam intellecta: & ideo imperium quamuis sit signum uoluntatis: tamen potest dici uerbum secundum quod ad intellectum pertinet.

AD 5<sup>m</sup> patet solutio ex dictis.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum pater dicat omnem creaturam.

QUARTO quæritur, vtrum pater dicat creaturam. Et videtur q̄ non, quia cum dicimus pater dicit se non significatur ibi nisi dicens & dictū, & ex utraque parte significatur pater tatum. cum ergo pater nō producat ex se uerbum, nisi secundum q̄ dicit se, uideatur q̄ uerbo, qd̄ ex patre procedit nō dicatur creatura.

¶ 2. Præt. Verbum quo vnū quodq; dicitur, est similitudo illius: sed uerbo nō potest dici similitudo creaturæ, vt Ansel. probat in Monol. quia uel uerbum perfecte conueniret cum creaturis, & sic esset mutabile sicut & creaturæ, & periret in eo summa immutabilitas, uel non summe conueniret, & sic nō esset in eo summa ueritas, quia similitudo tanto uerior est, quanto magis conuenit cum eo cuius est similitudo. ergo filius non est uerbum, quo creatura dicitur.

¶ 3. Præt. Verbum creaturarum in Deo dicitur hoc modo, sicut uerbum artificiorum in artifice: sed uerbum artificiorum in artifice, non est nisi dispositio de artificiatu. ergo & uerbum creaturarum in Deo, non est nisi dispositio de creaturis: sed dispositio de creaturis in Deo, essentialiter dicitur & non personaliter. ergo uerbum quo creaturæ dicuntur, nō est uerbum, quod personaliter dicitur.

¶ 4. Præt. Verbum omne ad id quod per uerbum dicitur habet habitudinem uel exemplaris uel imaginis. Exemplaris quidem, quando uerbum est causa rei, sicut accidit in intellectu practico. Imaginis autem quando causatur a re, sicut accidit in nostro intellectu speculatiuo: sed in Deo non potest esse uerbum quod sit creaturæ imago. ergo oportet quod uerbum creaturæ in Deo sit creaturæ exemplar: sed exemplar creaturæ in Deo est idea. ergo uerbum creaturæ i Deo nihil est aliud quàm idea: idea autem non dicitur in diuinis personaliter: sed essentialiter. ergo uerbum personaliter dictum in diuinis, quo pater dicit se ipsum, non est uerbum quo dicuntur creaturæ.

¶ 5. Præt. Magis distant creaturæ a Deo, quàm ab aliqua creatura: sed diuersarum creaturarum sunt plures idæ in Deo. ergo non est idem uerbum, quo pater se & creaturam dicit.

¶ 6. Præt. Secundum Aug. eo dicitur uerbum, quo imago: sed filius non est imago creaturæ. ergo filius non est uerbum creaturæ.

¶ 7. Præt. Omne uerbum procedit ab eo cuius est uerbum: sed filius non procedit a creatura. ergo non est uerbum, quo creatura dicitur.

SED CONTRA, Ansel. dicit q̄ pater dicendo se dicit omnem creaturam: sed uerbum quo se dicit, est filius. ergo uerbo, quod est filius, dicit omnem creaturam.

¶ 2. Præt. Aug. sic exponit dictum, dixit & factum est. i. uerbum genuit in quo erat vt fieret. ergo uerbo quod est filius dicit omnem creaturam.

¶ 3. Præt. Eadem est conuersio artificis ad artē, & ad artificiatum: sed ipse Deus est ars æterna, a qua creature producuntur sicut artificiatu quædam. ergo pater eadem conuersione conuertitur ad se, & ad omnes creaturas, & ita dicendo se, dicit omnes creaturas.

¶ 4. Præt. Omne posterius reductur ad id, quod est primum in aliquo genere, sicut ad causam: sed creaturæ dicuntur a Deo. ergo reductur ad primum, quod a Deo dicitur: sed ipse primo se ipsum dicit. ergo p hoc quod dicit se, dicit omnes creaturas.

RESPON. Dicendum, q̄ filius procedit a patre, & per modum nature, in quantum procedit vt filius, & per modum intellectus, in quantum procedit vt uerbum: uterq; autem processionis modus, apud nos inuenitur, quàmuis non quantum ad idem. Nihil enim est apud nos, quod per modum intellectus & nature procedat ex aliquo, quia intelligere & esse nō sunt idem apud nos sicut apud Deum: uterque autem modus processionis habet similem differentiam, secundum quod in nobis, & in Deo inuenitur. Filius enim hominis, qui a patre homine per uiam nature procedit, non habet in se totam substantiam patris: sed partem substantiæ eius recipit, filius autem Dei, in quantum per uiam nature procedit a patre, totam in se patris naturam recipit, vt sint nature vnus omnino pater & filius. & similis differentia inuenitur in processu, qui est per uiam intellectus, uerbum enim, quod in nobis exprimitur per actualem considerationem quasi exortum ex aliqua principiorum consideratione, uel saltem cognitione habituali, non totum in se recipit, quod est in eo a quo oritur: non enim quicquid habituali tenemus cognitione, hoc exprimit intellectus in vnus uerbi conceptione: sed aliquid eius, similiter in consideratione vnus conclusionis non exprimitur totum id, quod erat in uirtute principij: sed in Deo ad hoc q̄ uerbum eius perfectum sit, oportet quod uerbum eius exprimat quicquid continetur in eo ex quo oritur, & præcipue cum Deus omnia vno intuitu uideat non diuisim. Sic igitur oportet quod quicquid in scientia patris continetur, totum hoc per vnus ipsius uerbum exprimat, & hoc modo, quo in scientia continetur, ut sit uerum uerbum suo principio correspondens per scientiam, & uerbum ipsius exprimat ipsum patrem principaliter, & consequenter omnia alia, quæ cognoscit pater cognoscendo se ipsum. & sic filius ex hoc ipso quod est uerbum perfecte exprimit patrem, exprimit omnem creaturam. & hic ordo ostenditur in uerbis Anselmi, qui dicit, quod dicendo se, dicit omnem creaturam.

AD PRIMUM ergo dicendum, q̄ cū dicitur pater dicit se, in hac dictione includitur etiam omnis creatura, in quantum, s. pater scientia sua continet omnem creaturam uel exemplar creaturæ totius.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod Ansel. accipit stricte nomē similitudinis, sicut & Dionys. 9. ca. de diu. nom. ubi dicit, q̄ in æque ordinatis adinuicem, recipimus similitudinis reciprocationem, vt. s. vnus dicatur alteri simile, & e conuerso: sed in his quæ se habent per modū causæ & causati, non inuenitur proprie loquendo reciprocatio similitudinis. dicimus enim quod imago Herculis similatur Herculi: sed non e conuerso. vnde quia uerbum diuinum non est factum ad imitationem creaturæ, ut uerbum nostrum: sed potius e conuerso: ideo Ansel. uult quod uerbum non sit similitudo creaturæ: sed e conuerso: si autem largo modo similitudinē accipiamus, sic possumus dicere, quod uerbum est similitudo creaturæ, nō quasi imago eius: sed quasi exōplar: sicut etiam Aug. dicit ideas esse rerum similitudines. Nec tamen sequitur q̄ in uerbo non sit summa ueritas, quia est immutabile creaturis existētibz mutabilibus, quia non exigitur ad ueritatem uerbi: similitudo ad rem quæ per uerbum dicitur, secundum conformationem nature, sed secundum representationē, ut in questione de scientia Dei dictum est.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, q̄ dispositio creaturarum, non dicitur uerbum proprie loquendo, nisi secundum quod est ab

Ca. 8. to. 3.

D. 1201

D. 1161

1. p. q. 34. ar. 3. In li. 3. contra Eunom. e. quod incipit propterea.

Ca. 10. circa med. to. 3.

Glo. interu. de acti.

In 7. de Trinitate.

6. de Trinitate ante med. diu. tom. 3.

Glo. interu. de acti. ad Hebr.

In mono. c. 31.

In li. super Gen. ad li. ter. ar. 7. tom. 1.

In mono. c. 32.

A medio li. 11.

Loco citato in argu. in mono. c. 32.

Aug. li. 83. quærit. q. 4. tom. 4.

Q. præced. ar. 13.



est ab altero progrediens, quæ est dispositio genita, & dicitur personaliter, sicut & sapietia genita, quamuis dispositio simpliciter sumpta essentialiter dicatur.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod verbum differt ab idea: idea enim nominat formam exemplarem absolute, sed verbum creaturæ in Deo nominat formam exemplarem ab alio ductam, & ideo idea in Deo ad essentiam pertinet: sed verbum, ad personam.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis Deus maxime distet a creatura, considerata proprietate naturæ: tamen Deus est creaturæ exemplar, non autem vna creatura est exemplar alterius. & ideo verbo quo exprimitur Deus, exprimitur omnis creatura, non autem idea qua exprimitur creatura vna, exprimitur alia. Ex quo apparet alia differentia inter ideam & verbum, quia idea directe respicit creaturam, & ideo plurimum creaturarum sunt plures ideæ: sed verbum respicit directe Deum, qui primo per verbum exprimitur, & ex consequenti creaturam, & quia creaturæ sicut quod in Deo sunt, vnum sunt, creaturæ omnium est vnum verbum.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod cum dicitur Aug. quod filius eo dicitur verbum quo imago, intelligit quædam ad proprietatem personalem filij, quæ est eadem secundum rem, siue secundum eam dicitur filius, siue verbum, siue imago: sed quantum ad modum significandi, non est eadem ratio nominum trium prædictorum: verbum enim non solum importat rationem originis & imitationis: sed etiam manifestationis, & hoc modo, est aliquo modo creaturæ, in quantum scilicet per verbum creatura manifestatur.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod verbum est alicuius multipliciter, vno modo ut dicitur, & sic procedit ab eo cuius est verbum: alio modo, ut manifestati per verbum, & sic non oportet, quod procedat ab eo cuius est, nisi quando scientia ex qua procedit est causata a rebus, quod in Deo non accidit, & ideo ratio non sequitur.

ARTICVLVS. V.

Utrum uerbum relationem ad creaturam importet.

1. p. q. 34. art. 3.

QVINTO queritur, utrum hoc nomen verbum importet respectum ad creaturam. & videtur quod non: omne enim nomen, quod importat relationem ad creaturam, dicitur de Deo ex tempore, ut creator & dominus: sed verbum de Deo ab æterno dicitur, ergo non importat relationem ad creaturam.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Omne relatiuum, vel est relatiuum secundum esse, vel secundum dici: sed verbum non refertur ad creaturam secundum esse, quia sic dependet a creatura, nec iterum secundum dici, quia oportet quod in aliquo casu ad creaturam referatur, quod non inuenitur, maxime enim inueniretur referri per genitiuum casum, ut diceret verbum est creatura: quod Ansel. in Monolo. negat, ergo verbum non importat relationem ad creaturam.

¶ 3<sup>a</sup> Præ. Omne nomen importans respectum ad creaturam non potest intelligi non intellecto quod creatura sit actu vel potentia, quia qui intelligit vnum relatiuorum oportet quod intelligat reliquum: sed non intellecto aliquam creaturam esse vel futuram, adhuc verbum intelligitur in Deo, secundum quod pater dicit seipsum, ergo verbum non importat aliquem respectum ad creaturam.

¶ 4<sup>a</sup> Præ. Respectus Dei ad creaturam, non potest esse, nisi sicut causa ad effectum: sed sicut habetur ex dictis Diony. c. 2. de diu. nomi. omne nomen connotans effectum in creatura, commune est toti Trinitati, verbum autem non est huiusmodi, ergo non importat respectum aliquem ad creaturam.

Ca. 7. de diu. nomi. a med. illi.

ctum aliquem ad creaturam.

¶ 5<sup>a</sup> Præ. Deus non intelligitur referri ad creaturam, nisi per sapietiam, bonitatem, & potentiam: sed omnia illa non dicuntur de verbo, nisi per appropriationem. cum ergo verbum non sit appropriatum: sed proprium, videtur quod verbum non importet respectum ad creaturam.

¶ 6<sup>a</sup> Præ. Homo quamuis sit dispositio rerum, non tamen in hominis nomine importatur respectus ad res dispositas, ergo quamuis per verbum omnia disponantur, non tamen nomen verbi respectum ad creaturas dispositas importabit.

¶ 7<sup>a</sup> Præ. Verbum relatiue dicitur, sicut & filius: sed tota relatio filij terminatur ad patrem, non est enim filius nisi patris, ergo similiter tota relatio verbi, ergo verbum non importat relationem ad creaturam.

¶ 8<sup>a</sup> Præ. Secundum Philo. 5. Meta. Omne relatiuum dicitur ad vnum tantum, alias relatiuum haberet duo esse, cum esse relatiui sit ad aliud se habere: sed verbum relatiue dicitur ad patrem, non ergo ad creaturam.

¶ 9<sup>a</sup> Præ. Si vnum nomen imponatur diuersis secundum speciem, æquiuoce eis conueniet, sicut canis latrabilis & marino: sed superpositio, & suppositio, sunt diuersæ species relationis, si ergo vnum nomen importat veramque relationem, oportebit nomen illud esse æquiuocum: sed relatio uerbi ad creaturam, non est nisi superpositionis, relatio autem uerbi ad patrem, est quasi suppositionis, non propter inæqualitatem dignitatis, sed propter principii auctoritatem, ergo uerbum quod importat relationem ad patrem, non importat relationem ad creaturam nisi æquiuoce sumatur.

RESPONDEATUR, quod Aug. dicit in li. 8. 3. Questio. sic dicens, In principio erat uerbum, quod Græce logos dicitur, latine rationem & uerbum significat: sed hoc loco melius uerbum interpretatur, ut significetur non solum ad patrem respectus, sed ad illa etiam, quæ per uerbum facta sunt operatiua potentia, ex quo pater propositus.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Super illud Psalmistæ, Semel locutus est Deus, dicitur glo. semel, i. uerbum æternaliter genuit, ex quo omnia disposuit: sed dispositio dicit respectum ad disposita, ergo uerbum relatiue dicitur ad creaturas.

¶ 3<sup>a</sup> Præ. Omne uerbum importat respectum ad id, quod per uerbum dicitur: sed sicut dicit Ansel. Deus dicendo se dicit omnem creaturam, ergo uerbum importat respectum, non solum ad patrem, sed ad creaturam.

¶ 4<sup>a</sup> Præ. Filius ex hoc quod est filius, perfecte representat patrem, secundum illud quod est ei intrinsecum: sed uerbum ex suo nomine addit manifestationem, non potest autem esse alia manifestatio, nisi sicut manifestatur per creaturas, quæ est quasi manifestatio ad exteriorius, ergo uerbum importat respectum ad creaturam.

¶ 5<sup>a</sup> Præ. Sicut dicit Diony. 7. c. de diu. nomi. Deus laudatur ut ratio, uel uerbum, quia est sapientiæ & rationis largitor, & sic patet quod uerbum de Deo dictum importat rationem causæ: sed causa dicitur ad effectum, ergo uerbum importat respectum ad creaturas.

¶ 6<sup>a</sup> Præ. Intellectus practicus refertur ad ea, quæ operata sunt per ipsum: sed uerbum diuinum, est uerbum intellectus practici, quia est operatiuum uerbum: ut Damasc. dicit, ergo uerbum dicit respectum ad creaturas.

RESPONDEATUR, quod quodcumque aliquam duo sic se habent adinuicem, quod unum dependet ad alterum, sed non econuerso, in eo quod dependet ab altero est realis relatio, sed in eo a quo dependet, non est relatio nisi rationis tantum, prout si non potest intelligi aliquid referri ad alterum, quin intelligatur etiam respectus oppositus ex parte alterius, ut patet in scientiis, quæ

In hominibus.

Dei de Trinitate.

Gl. in Trinitate.

Post illud.

Li. 1. ordo fidei c. 18. non procedit a fine.

ria, quæ dependet a seibili, & non econuerso, unde cum creatura omnes a Deo dependant, sed non econuerso, in creaturis sunt relationes reales, quibus referuntur ad Deum: sed in Deo sunt relationes oppositæ, secundum rationem tantum, & quia nomina sunt signa intellectuum, inde est, quod aliqua nomina de Deo dicuntur, quæ important respectum ad creaturam, cum tamen ille respectus sit rationis tantum, ut dictum est.

¶ 1<sup>a</sup> Præ. Relationes enim reales in Deo sunt illa tantummodo quibus personæ adinuicem distinguuntur. In relatiuis autem nominibus inuenimus, quod quædam nomina imponuntur ad significandum respectus ipsos, sicut hoc nomen similitudo, quædam vero ad significandum aliquid, ad quod sequitur respectus, sicut hoc nomen scientia imponitur ad significandum qualitatem quandam, quam sequitur quidam respectus, & hanc diuersitatem inuenimus in nominibus relatiuis de Deo dictis, & quæ ab æterno, & quæ ex tempore de Deo dicuntur, hoc enim nomen pater, quod ab æterno de Deo dicitur, & similiter hoc nomen Dominus, quod dicitur de Deo ex tempore, imponuntur ad significandum ipsos respectus: sed hoc nomen creator, quod de Deo dicitur ex tempore, imponitur ad significandum actionem diuinam, quam consequitur respectus quidam: similiter etiam hoc nomen uerbum imponitur ad significandum aliquod absolutum cum aliquo respectu adiuncto: est enim idem uerbum, quod sapietia genita, ut dicit Aug. nec ob hoc impeditur, quin uerbum personaliter dicatur, quia sicut pater personaliter dicitur: ita & Deus generans, uel Deus genitus. Contingit autem, quod aliqua res absoluta ad plura possit habere respectum, & inde est, quod nomen illud, quod imponitur ad significandum aliquid absolutum, ad quod sequitur aliquis respectus, potest ad plura relatiue dici, secundum quod scientia dicitur in quantum est scientia relatiue ad seibile: sed in quantum est accidens quoddam uel forma refertur ad scientem, ita etiam hoc nomen uerbum, habet respectum, & ad dicentem & ad id quod per uerbum dicitur. Ad quod potest dici dupliciter, vno modo, secundum conuertentiam nominis, & sic uerbum dicitur ad dictum. Alio modo ad rem, cui conuenit ratio dicti, & quia pater principaliter dicit se generando uerbum suum, & ex consequenti dicit creaturas, ideo principaliter, & quasi per se, uerbum refertur ad patrem: sed ex consequenti, & quasi per accidens, refertur ad creaturam: accidit enim uerbo, ut per ipsum creatura dicatur.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Verbum relatiue dicitur, sicut & filius: sed tota relatio filij terminatur ad patrem, non est enim filius nisi patris, ergo similiter tota relatio verbi, ergo verbum non importat relationem ad creaturam.

¶ 3<sup>a</sup> Præ. Secundum Philo. 5. Meta. Omne relatiuum dicitur ad vnum tantum, alias relatiuum haberet duo esse, cum esse relatiui sit ad aliud se habere: sed uerbum relatiue dicitur ad patrem, non ergo ad creaturam.

¶ 4<sup>a</sup> Præ. Si vnum nomen imponatur diuersis secundum speciem, æquiuoce eis conueniet, sicut canis latrabilis & marino: sed superpositio, & suppositio, sunt diuersæ species relationis, si ergo vnum nomen importat veramque relationem, oportebit nomen illud esse æquiuocum: sed relatio uerbi ad creaturam, non est nisi superpositionis, relatio autem uerbi ad patrem, est quasi suppositionis, non propter inæqualitatem dignitatis, sed propter principii auctoritatem, ergo uerbum quod importat relationem ad patrem, non importat relationem ad creaturam nisi æquiuoce sumatur.

RESPONDEATUR, quod Aug. dicit in li. 8. 3. Questio. sic dicens, In principio erat uerbum, quod Græce logos dicitur, latine rationem & uerbum significat: sed hoc loco melius uerbum interpretatur, ut significetur non solum ad patrem respectus, sed ad illa etiam, quæ per uerbum facta sunt operatiua potentia, ex quo pater propositus.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Super illud Psalmistæ, Semel locutus est Deus, dicitur glo. semel, i. uerbum æternaliter genuit, ex quo omnia disposuit: sed dispositio dicit respectum ad disposita, ergo uerbum relatiue dicitur ad creaturas.

¶ 3<sup>a</sup> Præ. Omne uerbum importat respectum ad id, quod per uerbum dicitur: sed sicut dicit Ansel. Deus dicendo se dicit omnem creaturam, ergo uerbum importat respectum, non solum ad patrem, sed ad creaturam.

¶ 4<sup>a</sup> Præ. Filius ex hoc quod est filius, perfecte representat patrem, secundum illud quod est ei intrinsecum: sed uerbum ex suo nomine addit manifestationem, non potest autem esse alia manifestatio, nisi sicut manifestatur per creaturas, quæ est quasi manifestatio ad exteriorius, ergo uerbum importat respectum ad creaturam.

¶ 5<sup>a</sup> Præ. Sicut dicit Diony. 7. c. de diu. nomi. Deus laudatur ut ratio, uel uerbum, quia est sapientiæ & rationis largitor, & sic patet quod uerbum de Deo dictum importat rationem causæ: sed causa dicitur ad effectum, ergo uerbum importat respectum ad creaturas.

¶ 6<sup>a</sup> Præ. Intellectus practicus refertur ad ea, quæ operata sunt per ipsum: sed uerbum diuinum, est uerbum intellectus practici, quia est operatiuum uerbum: ut Damasc. dicit, ergo uerbum dicit respectum ad creaturas.

RESPONDEATUR, quod quodcumque aliquam duo sic se habent adinuicem, quod unum dependet ad alterum, sed non econuerso, in eo quod dependet ab altero est realis relatio, sed in eo a quo dependet, non est relatio nisi rationis tantum, prout si non potest intelligi aliquid referri ad alterum, quin intelligatur etiam respectus oppositus ex parte alterius, ut patet in scientiis, quæ

nibus, quæ per se importat respectum ad creaturam: hoc autem nomen non est huiusmodi, ut ex dictis patet. & ideo ratio illa non sequitur.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod ex illa parte, qua hoc nomen uerbum dicit aliquid absolutum, habet habitudinem causalitatis ad creaturam: sed ex respectu realis originis quem importat efficitur personale, ex quo ad creaturam habitudinem non habet, & per hoc patet responsio ad quintum.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod uerbum non solum est id per quod fit dispositio: sed est ipsa patris dispositio de rebus creatis, & ideo aliquo modo ad creaturam refertur.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod filius importat relationem tantum alicuius ad principium a quo oritur: sed uerbum importat relationem & ad principium a quo dicitur, & ad id, quod est quasi terminus. Sicut, quod sicut uerbum manifestatur, quod quidem principaliter est pater: sed ex consequenti est creatura, quæ nullo modo potest esse diuina personæ principium. & ideo filius nullo modo importat respectum ad creaturam, sicut uerbum.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit de illis nominibus, quæ imponuntur ad significandum ipsos respectus. Non enim potest esse quod vnus respectus terminetur ad multa, nisi secundum quod illa multa aliquo modo vniuntur, & similiter est dicendum ad 5<sup>m</sup>. Rationes autem quæ sunt ad oppositum, concludunt quod aliquo modo ad creaturam refertur uerbum, non autem quod hanc relationem per se importet, & quasi principaliter, & in hoc sensu concedendæ sunt.

ARTICVLVS VI.

Utrum res uerius in uerbo quam in seipsis sint.

EX TERTIO queritur, utrum res uerius sint in uerbo, quam in seipsis. Et videtur quod non sint uerius in uerbo: uerius enim est aliquid ubi est per essentiam suam, quam ubi est per suam similitudinem: in se autem res sunt per suam essentiam, ergo uerius sunt in seipsis quam in uerbo, sed diceretur pro tanto sunt uerius in uerbo, quia ibi habent nobilius esse.

¶ 2<sup>a</sup> Contra, res materialis nobilius habet esse in anima nostra quam in seipsa, ut etiam dicit Aug. in lib. de Trinitate. & tamé uerius est in seipsa quam in anima nostra, ergo eadem ratione uerius est in se quam sit in uerbo.

¶ 3<sup>a</sup> Præ. Uerius est id, quod est in actu, quam id, quod est in potentia: sed res in seipsa est in actu, in uerbo autem tantum in potentia, sicut artificiatum in artifice, ergo uerius est res in se, quam in uerbo.

¶ 4<sup>a</sup> Præ. Ultima rei perfectio est sua operatio: sed res in seipsis existentes habet proprias operationes quas non habent ut sunt in uerbo, ergo uerius sunt in seipsis quam in uerbo.

¶ 5<sup>a</sup> Præ. Illa sunt solum comparabilia quæ sunt vnus rationis: sed esse rei in seipsa, non est vnus rationis, cum esse quod habet in uerbo, ergo ad minus non potest dici, quod uerius sit in uerbo, quam in seipsa.

RESPONDEATUR, Creatura in creatore est creatrix essentia, ut Ansel. dicit: sed esse increatum est uerius quam creatum, ergo res uerius habet esse in uerbo quam in seipsa.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Sicut posuit Plato ideas rerum esse extra mentem diuinam, ita nos in mente diuina ponimus eas: sed secundum Plato, uerius erat homo separatus homo, quam homo materialis, unde hominem separatum per se hominem nominabat, ergo & sicut positionem fidei uerius sunt res in uerbo, quam in seipsis.

In corp. art. ter. & ideo ratio illa non sequitur.

1. p. q. 18. ar. 4.

Li. 6. de Trinitate. c. 8. to. 2.

Ansel. i. mo nolo. ca. 35

In dialogo. 10. de reprob. bl. in li. 31.

¶ 3<sup>a</sup> Præ.

¶ Præter illud quod est verissimū in vnoquoq; genere est mensura totius generis: sed similitudines rerum in verbo existentes sunt mensuræ veritatis in rebus omnibus, quia secundum hoc res aliqua dicitur vera, secundum quod imitatur exemplar suū quod est in verbo. ergo res verius sunt in verbo quam in seipsis.

RESPON. Dicendum, quod sicut dicit Dionys. 2. ca. de diuini nomi. causata deficiunt ab imitatione suarū causarū, quæ eis supercollocant, & per istam distantia causata a causato aliqd vere predicat de causato quod non predicatur de causa, sicut patet quod delectationes non dicuntur delectari, quāuis sint nobis causæ delectandi, quod quidem non contingit, nisi quia modus causarum est sublimior quam ea quæ de effectibus prædicantur, & hoc inuenimus in omnibus causis æquiuoce agentibus, sicut Sol non potest dici calidus, quāuis ab eo alia calefiant, quod est propter ipsius solis eminentiā ad ea quæ calida dicuntur. Cum ergo queritur utrum res verius sint in seipsis, quam in verbo, distinguendum est, quia ly verius, potest designare vel veritatem rei, vel veritatem prædicationis: si designet veritatem rei, sic proculdubio maior est veritas rerum in verbo, quam in seipsis. Si autem designet veritas prædicationis, sic est eadē uerbo, uerius, n. prædicatur homo de re prout est in propria natura, quam de ea secundum quod est in verbo: nec hoc est propter defectum uerbi: sed propter supereminentiam ipsius, ut dictum est.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod si intelligatur de veritate prædicationis, simpliciter uerum est, quod uerius est aliquid ubi est per essentiam, quam ubi est per similitudinem: sed si intelligatur de ueritate rei, tunc uerius est ubi est per similitudinem quæ est causa rei, minus autē uere, ubi est per similitudinem causatā a re.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod similitudo rei quæ est in anima nostra, non est causa rei, sicut similitudo rerum in uerbo, & ideo non est simile.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod potentia actiua perfectior est quam actus qui est eius effectus, & hoc modo creaturæ dicuntur esse in potentia in uerbo.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod quāuis creaturæ in uerbo non habeant proprias operationes, habent tamen operationes nobiliores, in quantum sunt effectiue rerum & operationum ipsarum.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod quāuis non sint unius rationis, esse creaturarum in uerbo & in seipsis secundum uniuocationem, sunt tamen aliquo modo unius rationis scilicet secundum analogiam.

¶ Ad id uero quod primo in contrariū obijcit dicendum, quod illa procedit de ueritate rei, non autē prædicationis.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod Plato in hoc reprehenditur, quod posuit formas naturales secundum propriam rationem, esse præter materiam, ac si materia accidentaliter se haberet ad species naturales: & secundū hoc species naturales, uere prædicari possent de his, quæ sunt sine materia, nos autē hoc non ponimus. & ideo non est simile.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, sicut ad primum.

ARTICVLVS VII.

Utrum eorum que non sunt, nec erunt, nec fuerunt uerbum sit.

PRIMO queritur, utrum uerbum sit eorum que non sunt, nec erunt, nec fuerunt. Et uidetur quod sic: uerbum enim importat aliquid progrediens ab intellectu: sed intellectus diuinus est etiam de eis que nec

sunt, nec erunt, nec fuerunt, ut in questione de Scientia Dei dictum est. ergo uerbum de his esse potest.

¶ 2<sup>o</sup> Præter. Secundum Aug. lib. 6. de Trini. filius est ars patris plena rationū uicentium: sed sicut dicit Aug. in li. 83. Quest. Ratio, et si per illam nihil fiat, recte rō dicit, ergo uerbum est etiam eorum que nec erūt, nec facta sunt.

¶ 3<sup>o</sup> Præter. Verbum non esset perfectum, nisi contineret in se omnia, que sunt in scientia dicentis: sed in scientia patris dicentis, sunt ea que nunquam erunt, nec facta sunt. ergo & ista erunt in uerbo.

SED CONTRA, est quod Anselm. dicit in Monol. eius quod nec est, nec erit, nec fuit, nullū uerbum esse potest. ¶ 2<sup>o</sup> Præter. Hoc ad uirtutē dicentis pertinet, ut quicquid dicit fiat: sed Deus est potētissimus. ergo uerbum eius non est de aliquo, quod non aliquando fiat.

RESPON. Dicendum, quod aliquid potest esse dupliciter in uerbo. Vno modo, sicut id, quod uerbum cognoscit, uel quod in uerbo cognoscit potest, & sic in uerbo est etiam illud, quod nec est, nec fuit nec futurum est, quia hoc cognoscit uerbum, sicut & pater, & in uerbo etiam cognoscit potest, sicut & in patre. Alio modo dicitur esse aliquid in uerbo, sicut id, quod per uerbum dicitur: omne autem, quod aliquo uerbo dicitur, ordinatur quodammodo ad executionem, quia uerbo instigamus alios ad agendum, & ordinamus aliquos ad exequendum id, quod in mēte concipimus, unde etiā dicere Dei dispositio ipsius est, ut patet per gl. super illud Pla. 61. Semel locutus est Deus &c. Vñ sicut Deus non disponit nisi que sunt, uel erunt, uel fuerunt, ita nec dicit: unde uerbum est horum tantum, sicut ipsorum dictionum, scientia autem & ars, & idea uel ratio, non important ordinem ad aliquam executionē, & ideo non est simile de eis & de uerbo. & per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS VIII.

Utrum omne quod factum est, si uita in uerbo.

OCIAVO queritur, utrum omne, quod factum est, sit uita in uerbo. Et uidetur quod non, quia secundum hoc uerbum est causa rerum, quod res sunt in ipso. si ergo res in uerbo sunt uita, uerbum causat res per modū uitæ: sed ex hoc quod causat res per modū bonitatis, sequitur quod omnia sint bona. ergo ex hoc quod causat res per modum uitæ, sequitur quod omnia sint uita, quod falsum est. ergo & primum.

¶ 2<sup>o</sup> Præter. Res sunt in uerbo, sicut artificata apud artificem: sed artificata in artifice non sunt uita, non enim ipsius artificis uita sunt, qui uiuebat etiam antequam artificata in ipso essent, neque artificatorū que uita carent. ergo nec creaturæ in uerbo sunt uita.

¶ 3<sup>o</sup> Præter. Efficientia uitæ, magis appropriatur in scriptura Spiritui sancto, quam uerbo, ut patet Ioan. 6. Spiritus est qui uiuificat, & in pluribus alijs locis: sed uerbum non dicitur de Spiritu sancto, sed de filio tantum, ut ex dictis patet. ergo nec conuenienter dicitur, quod res in uerbo sunt uita.

¶ 4<sup>o</sup> Præter. Lux intellectualis est principium uitæ: sed res in uerbo non sunt lux. ergo uidetur, quod in eo non sunt uita.

SED CONTRA, est quod dicitur Ioan. 1. Quod factum est in ipso &c.

¶ 2<sup>o</sup> Præter. Secundum Philo. in 8. Physico. motus celi dicitur, uita quedam omnibus natura existentibus: sed magis influit uerbum in creaturis, quam motus celi in naturam. ergo res secundum quod sunt in uerbo debent dici uita.

RESPON.

QVÆSTIO V.

De providentia

In octo articulos diuisa.

PRIMO queritur, ad quodnam attributorum diuina providentia reducat.

SECUNDO, Utrum mundus providentia regatur.

TERCIO, Utrum diuina providentia ad corruptibilia se extendat.

QUARTO, Utrum motus & actiones horum inferiorū diuinae providentiæ subdantur.

QUINTO, Utrum actus humani diuina providentia regantur.

SEXTO, Utrum bruta animalia, & eorum actus diuinae subdantur providentiæ.

SEPTIMO, Utrum peccatores, Diuina providentia regantur.

OCTAHO, Utrum tota corporalis creatura gubernetur diuina providentia, media Angelica creatura.

ARTICVLVS PRIMVS.

Ad quodnam attributorum diuina providentia reducat.

QVÆSTIO est de providentia. Et primo queritur ad quod attributorum providentia reducat. Et uidetur, quod tantum ad scientiam, quia sicut dicit Boet. in 4. de consol. illud certemansifestum est immobilem simplicemque formam gerendarum rerum esse providentiam: sed forma rerum agendarum in Deo est idea, quæ ad scientiam pertinet. ergo providentia ad cognitionem pertinet. sed dicere tur, quod providentia ad uoluntatem pertinet in quā tum est causa rerum.

¶ 2<sup>o</sup> Sed contra, in nobis scientia practica est causa rerum scitarum: sed scientia practica in sola cognitione est. ergo & providentia.

¶ 3<sup>o</sup> Præter. Boet. dicit in lib. prædicto, motus rerum gerendarum, cum in ipsa diuinae intelligentiæ puritate conspicitur providentia nominatur: sed puritas intelligentiæ ad speculatiuam cognitionē pertinet. uidetur. ergo providentiā ad cognoscitiuā speculationē pertinet.

¶ 4<sup>o</sup> Præter. Boet. dicit in 5. de Consol. quod providentiā dicitur cognitio quod porro a rebus infimis constituta, quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat: sed prospicere cognitionis est, & præcipue speculatiuæ. ergo providentia maxime uidetur ad cognitionē speculatiuam pertinere.

¶ 5<sup>o</sup> Præter. Sicut dicit Boet. in 4. de Consol. ut est ad intellectum ratiocinatio, ita est factum ad providentiā: sed tā intellectus, quā ratiocinatio ad cognitionē pertinet cōiter speculatiuā & practica. ergo & providentia.

¶ 6<sup>o</sup> Præter. Aug. dicit in li. 83. Quest. quod lex incommutabilis omnia mutabilia pulcherrima moderatur gubernatione: sed gubernare, & moderari ad providentiā pertinet. ergo lex incommutabilis est ipsa providentiā: sed lex ad cognitionem pertinet. ergo & ipsa providentiā.

¶ 7<sup>o</sup> Præter. Lex naturalis in nobis ex diuina providentiā causat: sed causa agit ad effectū producendū per uia similitudinis, unde dicimus, quod bonitas Dei est causa bonitatis in rebus, & essentia essendi, & uita uiuendi. ergo diuina providentia est lex, & sic idem quod prout.

¶ 8<sup>o</sup> Præter. Boet. dicit in 4. de Consol. quod providentia ipsa est illa diuina ratio, in summo omnium principe constituta

p. 1. declinādo ad finē illius.

In corp. ar.

Art. 6. Ca. 10. 101

Ca. 1. 102 medium.

Com. 37. 100

Ibi et Aug.

1. p. 4. 104

Aug. tract. 1. in Ioan. 1. ante me & sim. tam. nom. 9

Ar. 3. huius quall.

In prin. 10. 101

1. p. 9. 22. ar. 1. 1.

Li. 9. de Cōso. Prosa. 6. ante mediū illius.

Li. 6. de Cōso. Prosa. 6. non longe a princ.

Prosa ul. parū ante mediu.

Prosa 6. parū ante mediu.

Q. 27. in fi. tom. 4.

Prosa 6. parū a princ. & Aug.



Li. 83. quæst. 9. 46. 10. 4.

constituta, sed ratio rei est idea, ut dicit Aug. in li. 83. Quæst. ergo providentia est idea: sed idea pertinet ad cognitionem, ergo & providentia.

¶ 6 Præter. Scientia practica ordinatur, uel ad producendum res in eis, uel ad ordinandum iā productas res: sed producere res non est providentiæ, quia providentiæ præsupponit res productas, similiter etiā nec ordinare res productas, quia hoc ad dispositionem pertinet. ergo providentia non pertinet ad cognitionem practica, sed speculatiuam tantum.

Ca. 29. circa prin.

SED CONTRA Videtur; quod pertineat ad uoluntatem, quia dicit Damasc. 2. lib. providentia est uoluntas Dei, propter quam omnia quæ sunt conuenientem de ductionem suscipiunt.

¶ 2 Præter. Illos qui sciunt facere, & tamen nolunt nō dicimus prouidos. ergo prouidentia magis respicit uoluntatem, quam cognitionem.

Prosa. 69.

¶ 3 Præter. Sicut Boe. dicit in 4. de Consola. Deus sua bonitate gubernat mundum: sed bonitas ad uoluntatem pertinet. ergo & prouidentia cuius est gubernare.

Prosa. 6. parum a prin. illius.

¶ 4 Præter. Disponere non est scientiæ sed uoluntatis: sed secundum Boe. in 4. de Consola. prouidentia est ratio per quam cuncta Deus disponit. ergo ad uoluntatem pertinet non ad notitiam.

In 3. de Cōfol. p. 10. declinando ad finem illius.

¶ 5 Præter. Prouisum in quantum prouisum, non est sapiens uel scitum: sed est bonum. ergo nec prouidens in quantum prouidens est sapiens, sed bonus: & ita prouidentia non pertinet ad sapientiam: sed ad bonitatem uel uoluntatem. sed iterum uidetur quod pertineat ad potentiam, quia Boe. dicit in 5. lib. de Consol. prouidentia dedit rebus a se creatis hanc uel maximam manendi causam, uti quo possint naturaliter manere desiderant. ergo prouidentia est creationis principium: sed creatio appropriatur potentie. ergo prouidentia ad potentiam pertinet.

Li. 1. de Sacramētis p. 2. c. ul. circa finem.

¶ 6 Præter. Gubernatio est prouidentie effectus, ut dicitur sapiens. 14. Tu autem pater gubernas omnia prouidentia: sed sicut dicit Hugo in li. de Sacramētis, uoluntas est ut imperans, sapientia ut dirigens, potentia ut exequens, & sic potentia propinquior est gubernationi, quā scientia & uoluntas. ergo prouidentia magis pertinet ad potentiam quā ad scientiam uel uoluntatem.

Li. 2. de Inventionē in fol. 4. ante finem lib.

RESPON. Dicendum, quod ea, quæ de Deo intelliguntur, propter nostri intellectus imbecillitatem uel infirmitatem cognoscere non possumus nisi ex his, quæ apud nos sunt. & ideo, ut sciamus nisi ex his, quæ prouidentia dicatur in Deo, uidendum est quomodo prouidentia sit in nobis. Sciendum est igitur, quod Tullius prouidentiam ponit prudentie partem in secundo ueteris Rhetoricæ, & est pars prouidentie, quasi completiua. alia enim duæ partes. scilicet memoria & intelligentia, nō sunt nisi quædam præparationes ad prudentie actum, prudentia autem secundum Philo. in 6. Ethic. est recta ratio agibilium. & differunt agibilia a factibilibus, quia factibilia dicuntur illa quæ procedunt ab agente in extraneam materiam, sicut scannum & domus, & horum recta ratio est ars: sed agibilia dicuntur actiones, quæ non progrediuntur extra agentem: sed sunt actus perfectientes ipsum: sicut caste uiuere, patienter se habere & huiusmodi, & horum recta ratio est prudentia. sed in istis agibilibus duo quædam consideranda occurrunt. scilicet finis, & id, quod est ad finem: prudentia præcise dirigit in his, quæ sunt ad finem: ex hoc enim dicitur aliquis prudens, quia bene est cōsiliatus, ut dicitur in 6. Ethic. cōsilius autem nō est de fine: sed de his, quæ sunt ad finem ut dicitur in 3. Ethic. sed finis agibilium

D. 137.

præexistit in nobis dupliciter. scilicet per cognitionem naturalem de fine hominis, quæ quidem naturalis cognitio ad intellectum pertinet sicut in Philo. in 6. Ethic. qui est principiorum operabilium, sicut & speculabilium: principia autem operabilium sunt fines, ut in eodem lib. dicitur: alio modo, quantum ad affectionem, & sic fines agibilium sunt in nobis per uirtutes morales, per quas homo afficitur ad iuste uiuendum uel fortiter uel temperate, quod est quasi finis proximus agibilium. si militer etiam ad ea, quæ sunt ad finem periclitamur, & quantum ad cognitionem per cōsiliu, & quantum ad appetitum per electionem, & in his per prudentiam dirigimur. Patet ergo, quod prudentia est aliqua ordinata ad finem disponere. & quia ista dispositio eorum quæ sunt ad finem, in finem per prudentiam est per modum cuiusdam rationationis, cuius principia sunt fines (ex eis. n. trahitur tota ratio ordinis prædicti in omnibus operabilibus, sicut manifeste apparet in artificiatibus) ideo ad hoc quod quis sit prudens, requiritur quod bene se habeat circa ipsos fines: non. n. potest esse recta ratio nisi principia rationis aluentur. & ideo ad prudentiam requiruntur & intellectus finium, & uirtutes morales, quibus affectus recte collocatur in finem, & propter hoc oportet omnem prudentem esse uirtuosum, ut in 6. Ethic. dicitur. in omnibus autem uirtutibus & actibus animæ ordinatis hoc est commune, quod uirtus primi saluatur in omnibus sequentibus, & ideo in prudentia quodammodo includitur & uoluntas, quæ est de fine, & cognitio finis. Ex dictis igitur patet quomodo prouidentia se habeat ad alia, quæ de Deo dicuntur: scientia. n. communiter se habeat ad cognitionem finis, & eorum quæ sunt ad finem: per scientiam enim Deus scit se & creaturas: sed prouidentia pertinet tantum ad cognitionem eorum, quæ sunt ad finem sicut in quod ordinantur in finem. & ideo prouidentia includit & scientiam & uoluntatem: sed tamen essentialiter in cognitione manet, nō quidem speculatiua: sed practica. potentia autem executiua est prouidentia, unde actus potentie præsupponit actum prouidentie sicut dirigens, unde in prouidentia nō includit potentia sicut uoluntas.

Ca. 9. to. 5. Ca. 7. to. 5.

¶ 7 Præter. Prouisum in quantum prouisum, non est sapiens uel scitum: sed est bonum. ergo nec prouidens in quantum prouidens est sapiens, sed bonus: & ita prouidentia non pertinet ad sapientiam: sed ad bonitatem uel uoluntatem. sed iterum uidetur quod pertineat ad potentiam, quia Boe. dicit in 5. lib. de Consol. prouidentia dedit rebus a se creatis hanc uel maximam manendi causam, uti quo possint naturaliter manere desiderant. ergo prouidentia est creationis principium: sed creatio appropriatur potentie. ergo prouidentia ad potentiam pertinet.

præexistit in nobis dupliciter. scilicet per cognitionem naturalem de fine hominis, quæ quidem naturalis cognitio ad intellectum pertinet sicut in Philo. in 6. Ethic. qui est principiorum operabilium, sicut & speculabilium: principia autem operabilium sunt fines, ut in eodem lib. dicitur: alio modo, quantum ad affectionem, & sic fines agibilium sunt in nobis per uirtutes morales, per quas homo afficitur ad iuste uiuendum uel fortiter uel temperate, quod est quasi finis proximus agibilium. si militer etiam ad ea, quæ sunt ad finem periclitamur, & quantum ad cognitionem per cōsiliu, & quantum ad appetitum per electionem, & in his per prudentiam dirigimur. Patet ergo, quod prudentia est aliqua ordinata ad finem disponere. & quia ista dispositio eorum quæ sunt ad finem, in finem per prudentiam est per modum cuiusdam rationationis, cuius principia sunt fines (ex eis. n. trahitur tota ratio ordinis prædicti in omnibus operabilibus, sicut manifeste apparet in artificiatibus) ideo ad hoc quod quis sit prudens, requiritur quod bene se habeat circa ipsos fines: non. n. potest esse recta ratio nisi principia rationis aluentur. & ideo ad prudentiam requiruntur & intellectus finium, & uirtutes morales, quibus affectus recte collocatur in finem, & propter hoc oportet omnem prudentem esse uirtuosum, ut in 6. Ethic. dicitur. in omnibus autem uirtutibus & actibus animæ ordinatis hoc est commune, quod uirtus primi saluatur in omnibus sequentibus, & ideo in prudentia quodammodo includitur & uoluntas, quæ est de fine, & cognitio finis. Ex dictis igitur patet quomodo prouidentia se habeat ad alia, quæ de Deo dicuntur: scientia. n. communiter se habeat ad cognitionem finis, & eorum quæ sunt ad finem: per scientiam enim Deus scit se & creaturas: sed prouidentia pertinet tantum ad cognitionem eorum, quæ sunt ad finem sicut in quod ordinantur in finem. & ideo prouidentia includit & scientiam & uoluntatem: sed tamen essentialiter in cognitione manet, nō quidem speculatiua: sed practica. potentia autem executiua est prouidentia, unde actus potentie præsupponit actum prouidentie sicut dirigens, unde in prouidentia nō includit potentia sicut uoluntas.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod in re creata duo, possunt considerari. scilicet ipsa species eius absolute, & ordo eius ad finem, & utriusque forma præcessit in Deo. forma ergo exemplaris rei sicut in sua specie absolute est idea: sed forma rei secundum quod est ordinata in finem, est prouidentia: ipse autem ordo a diuina prouidentia rebus inditus, fatum uocatur secundum Boe. unde sicut se habeat idea ad speciem rei, ita se habeat prouidentia ad fatum: & tamen quāuis idea possit pertinere ad speculatiuam cognitionem aliquo modo, tamen prouidentia tantum ad practica pertinet, eo quod importat ordinem ad finem, & ita ad opus quo mediante peruenitur ad finem.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod prouidentia plus habet de ratione uoluntatis quam scientia practica absolute: scientia enim practica absolute communiter se habeat ad cognitionem finis & eorum quæ sunt ad finem: unde nō præsupponit uoluntatem finis, ut sic aliquo modo, uoluntas in scientia includatur: sicut de prouidentia dictum est.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod puritas intelligentie non dicitur ad exclusionem uoluntatis: sed ad excludendum mutabilitatem & uarietatem a prouidentia.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod Boet. in uerbis illis non ponit completam prouidentie rationem: sed rationem nominis assignat: unde quis uidere ad cognitionem speculatiuam pertinere possit, non tamen sequitur quod prouidentia.

prouidentia. Et præterea secundum hoc Boetius exponit prouidentiam quasi procul uidentiam: quia Deus ab excelso rerum cacumine cuncta prospicit, secundum hoc autem est in excelso rerum cacumine quod omnia ordinat & causat, & sic etiam in uerbis Boetii potest aliquid ad practica cognitionem pertinens notari.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod comparatio illa Boetii accipitur per similitudinem proportionis simplicis ad compositum & quietis ad mobile: sicut enim intellectus simplex est & sine discursu, ratio autem discurrendo circa diuersa uagatur: ita etiam prouidentia simplex & immobilis est: fatum autem multiplex & uariabile, unde non sequitur ratio.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod prouidentia in Deo proprie non nominat legem æternam sed aliquid ad legem æternam consequens: lex enim æterna est consideranda in Deo, sicut accipiuntur in nobis principia operabilium naturaliter nota, ex quibus procedimus in consilio & eligendo, quod est prudentie siue prouidentie: unde hoc modo se habet lex intellectus nostri ad prudentiam, sicut principium in demonstratione. Et similiter etiam in Deo lex æterna non est prouidentia, sed prouidentia quasi principium: unde & conuenienter legi æternæ attribuitur actus prouidentie: sicut & omnis effectus demonstrationis principis in demonstrabilibus attribuitur.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod in diuinis attributis inuenimus duplicem rationem causalitatis, unam per uiam exemplaritatis, sicut dicimus quod a primo uero procedunt omnia uia, & a primo ente omnia entia, & a primo bono omnia bona, & hæc ratio causalitatis est communis attributis. Alia ratio est secundum ordinem ad obiectum attributi, prout dicimus, quod potentia est causa possibilium & scientia scitorum, & uoluntas uolitorum: & secundum hunc modum non oportet quod causalitatem habeat similitudinem causæ, non enim quæ per scientiam facta sunt, oportet esse scientiæ, sed scientiæ: & per hunc modum prouidentia Dei causa omnium ponitur: unde quāuis a prouidentia sit lex naturalis intellectus nostri, non sequitur quod diuina prouidentia sit lex æterna.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa in summo principe constituta nō dicitur prouidentia, nisi adiuncto ordine ad finem, ad quem præsupponitur uoluntas finis, unde licet essentialiter ad cognitionem pertineat, tamen uoluntatem aliquo modo includit.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod in rebus potest considerari duplex ordo: unus secundum quod egrediuntur a principio, alius secundum quod ordinantur ad finem. dispositio ergo pertinet ad illum ordinem, quo res progrediuntur a principio, dicuntur enim aliqua disponi secundum quod in diuersis gradibus collocatur a Deo, sicut artifex diuersimode collocat partes sui artificii: unde dispositio ad artem pertinere uidetur: sed prouidentia importat illum ordinem, qui est ad finem, & sic prouidentia differt ab arte diuina, & dispositione: quia ars diuina dicitur respectu productionis rerum, sed dispositio respectu ordinis productorum, prouidentia autem dicitur ordinem in finem artificiatum: sed quia ex fine artificii colligitur quicquid est in artificiatum: ordo autem ad finem est fini propinquior quā ordo partium adinueniæ, & quodammodo causa eius, ideo prouidentia, quodammodo est dispositio ad finem, & per hoc dispositio ad finem quæ per prouidentiam attribuitur. quāuis ergo prouidentia nec sit ars quæ respicit productionem rerum, nec dispositio quæ respicit rerum ordinem adinueniæ, non tamen

sequitur quod non pertineat ad practica cognitionem. AD PRIMVM uero quod de uoluntate obicitur dicendum, quod pro tanto Damascenus dicit prouidentiam esse uoluntatem, quia uoluntatem includit & præsupponit, ut dictum est.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod secundum Philo. in 6. Ethic. nullus potest esse prudens nisi uirtutes morales habeat, per quas recte sit dispositus circa fines: sicut nullus potest bene demonstrare, nisi recte se habeat circa demonstrationis principia: & propter hoc etiam nullus dicitur prouidens, nisi habeat rectam uoluntatem, nō quia prouidentia sit in uoluntate.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod Deus dicitur gubernare per bonitatem, non quasi bonitas sit ipsa prouidentia: sed quia est prouidentie principium, cum habeat rationem finis, & etiam quia ita se habet diuina bonitas ad ipsum, sicut moralis uirtus ad nos.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod disponere quāuis uoluntatem præsupponat, nō tamen est actus uoluntatis: quia ordinare quod est in dispositione intellectus, sapiens est, ut Philo. dicit, & ideo dispositio & prouidentia realiter ad cognitionem pertinent.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod prouidentia comparatur ad prouisum, sicut scientia ad scitum, & nō sicut scientia ad scitum. unde nō oportet quod prouisum in quantum prouisum sit sapiens, sed quod sit scitum. Alia duo cōcedimur.

ARTICVLVS II. Vtrum Mundus prouidentia regatur.

SECUNDO queritur, utrum Mundus prouidentia regatur. Et uidetur quod non, nullum enim agens ex necessitate nature agit per prouidentiam: sed Deus agit in res creatas ex necessitate nature: quia ut dicit Dionys. 4. capite de Diuin. nomi. diuina bonitas se creaturis communicat: sicut noster sol nō prælegens neque præcognoscens radios suos in corpora diffundit. ergo mundus a Deo non regitur prouidentia.

¶ 2 Præter. Principium multiforme sequitur ad principium unum: sed uoluntas est principium multiforme, quia se habet ad opposita, & per consequens etiā prouidentia, quæ uoluntatem præsupponit: natura autem est principium unum, quia determinatur ad unum genus. ergo præcedit prouidentiam. nō igitur res naturales prouidentia reguntur. sed dicendum, quod principium unum forme præcedit multiforme in eodem, non in diuersis.

¶ 3 Sed contra, Quanto aliquod principium maiorem habet uirtutem causandi, tanto est prius: sed quanto est magis unum tanto maiorem habet uirtutem in causando, quia ut dicitur in lib. de Causis, omnis uirtus unita plus est infinita quam multiplicata. igitur si uel in eodē siue in diuersis accipiatur unum forme principium, præcedit multiforme.

¶ 4 Præter. Secundum Boetium in sua Arithmetica omnis inæqualitas ad æqualitatem reducitur, & multitudine ad unitatem: ergo & omnis actio uoluntatis quæ multiplicatam habet ad actionem naturæ, quæ simplex est & æqualis, reduci debet: & ita oportet quod primum agens per essentiam suā & naturam agat, & non per prouidentiam, & sic idem quod prius.

¶ 5 Præter. Illud quod est de se determinatum ad unum non indiget aliquo regente, quia ad hoc regimen alicui adhibetur, ne in contrarium dilabatur: res autem naturales per propriam naturam sunt determinatæ ad unum. ergo non indigent prouidentia gubernante. Sed dicendum, quod ad hoc prouidentie gubernatione indigent, ut conferentur in esse.

In solut. ad 1. & 2. arg. Cap. 12. & 13. tom. 5.

2. Metaph. ca. 2. to. 3.

1. p. q. 22. art. 2.

In princip. illius.

Propos. 17. to. 3. inter opa Arist.

Li. 1. Arith. ca. 3. 1. & li. 2. cap. 1.

¶ 6 Sed

¶ 6 Sed contra, illud in quo non est potentia ad corruptionem non indiget exteriore conservante: sed quaedam sunt in quibus non est potentia ad corruptionem, neque ad generationem: sicut patet in corporibus celestibus & substantiis spiritualibus, quae sunt principales partes mundi. ergo huiusmodi non indigent providentia conservante in esse.

¶ 7 Præter. Principia quaedam sunt in rerum natura, quae neque est Deus potest mutare: sicut hoc principium quod non est de eodem affirmare & negare. ergo minus huiusmodi providentia gubernante & providente non indigent.

¶ 8 Præter. Ut Damasc. dicit in 2. lib. non conveniens est esse alium rerum factorem & provisorum alium: sed corporalia non sunt facta a Deo, cum Deus sit spiritus, non enim videtur quod possit spiritus producere aliquod corpus: sicut nec corpus potest aliquem spiritum producere. ergo huiusmodi corporalia divina providentia non reguntur.

¶ 9 Præter. Gubernatio rerum ipsam rerum distinctionem concernit: sed rerum distinctio non est a Deo, quia ipse se habet uniformiter ad omnia, ut dicitur in lib. de Causis. ergo res non gubernantur per divinam providentiam.

¶ 10 Præter. Quae sunt in seipsis ordinata non oportet ab alio ordinari: sed res naturales sunt huiusmodi, quia ut dicitur 2. de Anima, Omnium natura existentium terminus est & ratio magnitudinis & augmenti. ergo res naturales non ordinantur per divinam providentiam.

¶ 11 Præter. Si res gubernantur per divinam providentiam, ex ordine rerum poterimus divinam providentiam persequari: sed sicut dicit Damasc. in 2. lib. oportet omnia admirari, omnia laudare, omnia imperfectate acceptare quae providentiae sunt. ergo mundus providentia non regitur.

SED CONTRA est, quod Boetius dicit. O qui perpetua mundum ratione gubernans.

¶ 1 Præter. Quaecumque habet certum ordinem, oportet quod aliqua providentia regatur: sed res naturales tenent certum ordinem in suis motibus. ergo providentia reguntur.

¶ 2 Præter. Ea, quae sunt diversa non conservantur in aliqua coniunctione, nisi per aliquam providentiam gubernantem: vnde & quidam Philosophi coacti sunt ponere animam esse armoniam per conservationem contrariorum in corpore animalis, sed in mundo videmus contraria & diversa ad invicem colligata permanere. ergo mundus providentia regitur.

¶ 3 Præter. Sicut dicit Boetius in 4. de Consol. fatum linguam in motu dirigit certis locis, formis, aut temporibus distributa, & ipsa temporalis ordinis explicatio in divina mente adunata prospectu providentia est. cum ergo videmus res esse distinctas secundum formas & tempora vel loca, necesse est ponere fatum, & sic etiam providentiam.

¶ 4 Præter. Omne illud quod per se non potest conservari in esse, indiget aliquo gubernante quo conservetur, sed res creatae per se in esse conservari non possunt, quia ex nihilo facta sunt per se in nihilum redunt, ut Damasc. dicit. ergo oportet esse providentiam gubernantem res.

RESPON. Dicendum, quod providentia respicit ordinem ad finem, & ideo quicumque causam finalem negat, oportet quod negent per consequens providentiam, ut Commen. dicit in 2. Physic. Negantium autem causam finalem antiquitus duplex fuit positio. Quidam enim antiquissimi Philosophi tantum posuerunt causam materialem: vnde cum non ponerent causam agentem, nec poterunt ponere finem, qui non est causa nisi in quantum movet agentem. Alii autem posteriores ponebant causam agentem nihil dicentes de causa finali: & secundum utroque omnia procedebant de necessitate causarum precedentium vel materiae, vel agentis: sed haec positio hoc modo a Philosophis improbat. Causa enim materia

lis & agens in quantum huiusmodi sunt effectui causa essendi: non autem sufficiunt ad causandum bonitatem in effectu, secundum quam sit conveniens, & in seipso ut permanere possit, & in aliis opuletur. verbi gratia, calor de sui ratione quantum de se est habet dissolvere: dissolutio autem non est conveniens & bona, nisi secundum aliquem certum terminum & modum: vnde si non poneremus aliam causam praeter calorem & huiusmodi agentia in natura, non possumus assignare causam quare res convenienter fiat & bene, omne autem quod non habet causam determinatam casu accidit: vnde oportet secundum positionem praedictam, ut omnes convenientiae & utilitates, quae inveniuntur in rebus essent causales, quod est Emped. posuit, dicens casu venisse ut per amicitiam hoc modo congregarentur partes animalium, ut animal saluari posset, & quod multoties accidit. Hoc autem non potest esse, ea enim quae casu accidunt proveniunt ut in minori parte, videmus autem huiusmodi convenientias & utilitates accidere in operibus naturae aut semper, aut in maiori parte: vnde non potest esse ut casu accidant, & ita oportet quod procedat ex intentione finis: sed id quod intellectu caret vel cognitione non potest directe in finem tendere, nisi per aliquam cognitionem ei praestitatur finis, & dirigatur in ipsum. vnde oportet quod cum res naturales cognitione careant, quod praexistat aliquis intellectus, qui res naturales in finem ordinat ad modum, quo sagittator dat sagittae certum modum, ut tendat ad determinatum finem. vnde sicut percussio, quae fit per sagittam, non tantum dicitur opus sagittae, sed proicientis, ita etiam omne opus naturae dicitur a Philosophis opus intelligentiae. Et sic oportet quod per providentiam illius intellectus, qui praedictum ordinem naturae indidit mundus gubernetur. Et assimilatur providentia ista qua Deus mundum gubernat providentiae iconomicae, qua quis gubernat familiam, vel politicam, qua quis gubernat civitatem aut regnum, per quam quidam aliquis actus aliorum ordinat in finem. non enim potest esse in Deo providentia respectu sui ipsius, cum quicumque est in eo sit finis, non ad finem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod similitudo Dionysii quantum ad hoc attenditur, quod sicut Sol nullum corpus excludit quantum in se est a sui luminis communicatione: ita etiam nec divina bonitas aliquam creaturam a sui participatione, non autem quantum ad hoc quod sine cognitione, & electione operetur.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod principium aliquod potest dici multiforme dupliciter, uno modo quantum ad ipsam essentiam principii in quantum scilicet est compositum, & sic multiforme principium oportet esse posterius uniformi. Alio modo secundum respectum ad effectus, ut dicitur illud principium multiforme quod ad multa se extendit, & sic multiforme est prius, quam uniformi: quia quanto aliquid principium est simplicius, tanto se extendit ad plura, & secundum hunc modum voluntas dicitur multiforme principium, natura autem uniformi.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit de uniformitate principii secundum suam essentiam.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod Deus per essentiam suam est carerum, & ita ad aliquod simplex principium reducitur ois rerum pluralitas, sed essentia eius non est causa rerum, nisi secundum quod est scita, & per consequens secundum quod est volita communicari creaturæ per viam assimilationis, vnde res ab essentia divina per ordinem scientiae & voluntatis procedunt, & ita per providentiam.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod ista determinatio quare naturalis determinatur ad unum, non est ei ex se ipsa: sed ex alio, & ideo ipsa determinatio ad effectum convenientem

venientem providentiam demonstrat, ut dictum est. AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod generatio & corruptio possunt accipi dupliciter. Uno modo secundum quod generatio, & corruptio sunt ex ente contrario, & in ens contrarium: & hoc modo potentia ad generationem & corruptionem inest alicui secundum quod eius natura in potentia est ad contrarias formas, & hoc modo corpora caelestia & substantiae spirituales neque ad generationem neque ad corruptionem potentiam habent. Alio modo haec communiter dicuntur pro quolibet exitu rerum in esse, & pro quolibet transitu in non esse, & sic etiam creatio per quam aliquid ex nihilo ad esse deducitur generatio dicitur, & ipsa rei annihilatio dicitur corruptio. Dicitur autem aliquid habere potentiam ad generationem per hunc modum, per hoc quod est potentia in agente ad ipsam productionem, & similiter aliquid dicitur habere potentiam ad corruptionem: quia in agente est potentia, ut deducat illud in non esse, & secundum hoc omnis creatura habet potentiam ad corruptionem, cuncta enim quae Deus in esse produxit potest etiam reducere in non esse: tamen ad hoc quod creaturæ subsistant, oportet quod Deus semper in eis operetur, ut August. dicit super Gen. ad literam: non per modum quo domus sit ab artifice, cum actione cessante adhuc domus maneat: sed per modum quo illuminationis aeris est a sole. vnde ex hoc ipso quod non praebet creaturæ esse, quod in eius voluntate est constitutum, in nihilum creatura redigeretur.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod necessitas principiorum deorum consequitur providentiam divinam, & dispositionem. ex hoc enim quod res productae sunt in tali natura, in qua habent esse terminatum, sunt distinctae a suis negationibus: ex qua distinctione sequitur quod affirmatio & negatio non sunt simul vera, & ex hoc principio est necessitas in omnibus alijs principijs, ut dicitur in 4. Metaphysic.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod effectus non potest esse praestantior causa, potest autem inveniri deficientior quam causa: & quia corpus naturaliter est inferius spiritu, ideo corpus non potest producere spiritum, sed e converso.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod Deus secundum hoc similiter se habet ad res: quia in Deo nulla est diversitas, sed in ipse est causa diversitatis rerum secundum quod per scientiam, rationes diversarum rerum penes se continet.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod ordo ille qui est in natura non est ei a se, sed ab alio, & ideo natura providentia indiget, a qua talis ordo instituitur in ea.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod creaturæ deficient a representatione creatoris, & ideo per creaturas nullo modo perfecte possumus devenire in cognitionem creatoris, & etiam propter imbecillitatem intellectus nostri, qui neque totum hoc de Deo potest ex creaturis accipere, quod creaturæ manifestat de Deo, & ideo prohibemur persequari ea quae in Deo sunt, ne scilicet velimus ad finem inquisitionis pervenire, quod nomen persequutio nis ostendit: sic enim non crederemus de Deo, nisi quod nonster intellectus capere posset, non autem prohibemur scrutari ista cum modestia, ut recognoscamus nos insufficientes ad perfectam comprehensionem, & ideo etiam Hilarius dicit, quod qui pie infinita persequitur, & si nunquam perveniat, semper tamen proficit procedendo.

ARTICULUS III. *Utrum Divina providentia ad corruptibilia se extendat.* TRITIO quaeritur, utrum divina providentia ad corruptibilia se extendat. Et videtur quod non, causa enim

& effectus sunt eiusdem coordinationis: sed creaturæ corruptibiles sunt causa culpa, ut patet: quia species mulieris est fomentum & causa luxuriae. Et sapien. 14. dicit quod creaturæ Dei factae sunt in misericordiam pedibus insipientium. Cum ergo culpa sit extra ordinem providentiae divinae, videtur quod ordini providentiae corruptibilia non subduntur.

¶ 2 Præter. Nihil prouidetur a sapiente est corruptium effectus eius, quia sic contrariaretur sapiens sibi ipsi eadem destruens & edificans: sed in rebus corruptibilibus inuenitur una contraria alteri & corruptiva ipsius. ergo non sunt prouisa a Deo.

¶ 3 Præter. Sicut dicit Damasc. in 2. lib. necesse est omnia, quae providentia sunt secundum rectam rationem & optimam, & Deo decentissimam fieri, & sicut potest melius fieri: sed corruptibilia possunt esse meliora, quam incorruptibilia. ergo providentia Dei ad corruptibilia se non extendit.

¶ 4 Præter. Omnia corruptibilia de sui natura corruptionem habent, alias non esset necesse omnia corruptibilia corrumpi: sed corruptio cum sit defectus, non est prouisa a Deo, qui non potest esse causa alicuius defectus. ergo creaturæ corruptibiles non sunt prouisa a Deo.

¶ 5 Præter. Sicut dicit Dionys. in 4. de Diuinis nominibus, prouidentia non est naturam perdere, sed saluare. ergo prouidentia omnipotentis Dei est res perpetuo saluare: sed corruptibilia non perpetuo seruantur. ergo non subiacent divinae providentiae.

SED CONTRA est, quod dicitur Sapien. 14. Tu autem pater gubernas omnia providentia.

¶ 2 Præter. Sapien. 13. dicitur, quod ipse est Deus cui est cura de omnibus. ergo tam corruptibilia quam incorruptibilia eius providentiae subsunt.

¶ 3 Præter. Sicut dicit Damasc. in 2. lib. non est conveniens alium esse factorem rerum, alium provisorum: sed Deus est causa efficiens omnium corruptibilium ergo & eorum provisor.

RESPON. Dicendum, quod providentia Dei, qua res gubernat, est similis ut dictum est providentiae qua pater familias gubernat domum, & rex civitatem, aut regnum, in quibus gubernationibus hoc est commune, quod bonum commune est eminentius, quam bonum singulare: sicut bonum gentis est eminentius quam civitatis vel familiae, vel personae, ut habetur in principio Ethic. vnde quilibet provisor plus attendit quid communitati conveniat, si sapienter gubernat, quam quid conveniat uni tantum. Hoc autem quidam non attendentes, considerantes in rebus corruptibilibus aliqua, quae possent meliora esse secundum seipsa considerata, non attendentes ordinem universi, secundum quem optime collocatur unumquodque in ordine suo, dixerunt ista corruptibilia non gubernari a Deo, sed sola incorruptibilia, ex quorum persona dicitur Iob 22. nubes latibulum eius, scilicet Dei neque nostra considerat: sed circa cardines caeli perambulat. haec autem corruptibilia posuerunt, vel omnino absque gubernatore esse, & agi, vel a contrario principio gubernari. Quam opinionem Philosopho in 12. Metaphysic. reprobatur per similitudinem exercitus, in quo inuenimus duplicem ordinem, unum, quo exercitus partes ordinantur ad invicem, alium quo ordinantur ad bonum exterius, scilicet ad bonum ducis: & ordo ille quo ordinantur partes exercitus ad invicem, est propter illum ordinem, quo totus exercitus ordinatur ad ducem. vnde si non esset ordo ad ducem, non esset ordo partium exercitus ad invicem.

Qd. dif. S Tho. SS cem,

Capit. 29. non procul a princ.

Capit. 29. non procul a princ.

Art. præc.

Ca. 2. in fine non com. 5.

Ca. 32. & sequent. mo. 2.

Ca. 29. non procul a principio.

Ca. 41. t. 2.

Li. 4. ca. 29. non remote a prin.

In 3. de consolat. m. 9.

Profa 6. non procul a principio.

Li. 2. ca. 17. circa principium illius.

Li. 2. meta. com. 75.

Li. 4. ca. 12. & lib. 8. ca. 11. nom. 3.

D. 896.

de Trinitate per principium & medium.

p. q. 21. ca. 2.





reducitur, similiter, & nullus bonus ordinati- quid in malum, sed potius ordinat in bonum.

In corp. art.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod facere malum, ut ex dictis patet, nullo modo bonis cōpetit, vnde facere malū propter bonū in homine reprehensibile est, nec Deo potest attribui, sed ordinare malū in bonū, hoc nō contrariatur bonitati, & ideo permittere malū propter ali quod bonum inde elicendum Deo attribuitur.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod quāuis videatur nobis, quod omnia equaliter bonis & malis accidāt ex hoc, quod ne scimus qua de causa diuina providentia singula dispensat: non est tamen dubium quin in omnibus bonis & malis, quę eueniūt siue bonis siue malis, sit recta ratio secundū quā diuina providentia omnia ordinat. Et quia etiā ignoram<sup>9</sup> videtur nobis, quod inordinate & irrationabiliter eueniūt,

ARTICVLVS V.

Vtrum actus humani providentia regantur.

1. p. q. 42. art. 2.

QVINTO quæritur, vtrum humani actus providentia regantur. Et videtur quod non, quia ut dicit Damasc. in 2. li. quę in nobis sunt nō providentię sunt, sed sunt nostri lib. arb. sed act<sup>9</sup> humani dicuntur, q. sunt in nobis, ergo ipsi nō cadūt sub diuina providentia.

Ca. 26, 28. & 29.

¶ 2 Præt. Eorum quę sub providentia cadunt quanto aliqua sunt nobiliora, tanto digniori modo providentur: sed homo est nobilior insensibilib<sup>9</sup> creaturis, quę semper cursum suū tenent, nec exeūt a recto ordine, nisi raro: hominū autē actus frequēter a recto ordine deviant, ergo humani actus providentia non reguntur. ¶ 3 Præt. Malū culpę est maxime odibile Deo: sed nullus providens illud quod maxime ei displicet permittit propter aliquid aliud, quia sic absentia illius alterius ei magis displiceret, ergo cum Deus permittat in humanis actibus mala culpę accidere, videtur quod humani actus providentia eius non regantur.

¶ 4 Præt. Illud quod dimittitur sibi nō gubernatur: sed Deus dimittit hominē in manu consilii sui, ut dicit Eccl. 1. 2. ergo humani actus providentia non reguntur. ¶ 5 Præt. Eccl. 9. dicitur, vidi neque velocius cursum, neque fortius bellū: sed tēpus casumque in omnibus, & loquitur de actibus humanis, ergo v<sup>9</sup> quod humani actus casu agitentur, & non gubernentur providentiā.

¶ 6 Præt. In his quę providentia aguntur diuersa diuersis attribuuntur: sed in rebus humanis eadem bonis & malis eueniunt. Ecclesiast. 9. vniuersa æque eueniunt iusto & impio, bono & malo, ergo res humanę providentia non reguntur.

SECO<sup>ND</sup>O CONTRA, Matth. 10. dicitur, Vestri autem capilli omnes numerati sunt, ergo & minima in humanis actibus diuina providentia ordinantur.

¶ 2 Præt. Punire & præmiare & præcepta dare, sunt providentię actus, quia per huiusmodi quilibet prouisor subditos suos gubernat: sed Deus hæc omnia circa humanos actus agit, ergo humani actus diuine providentię subduntur.

RESPON<sup>D</sup>. Dicendum, quod sicut prius dictum est, quanto aliquid est propinquius primo principio, tanto nobilius sub ordine providentię collocatur: inter omnia vero alia spiritalia substantię magis primo principio appropinquat, vnde & eius imagine insignite dignatur, & ideo a diuina providentia nō solum consequuntur, quod sint prouisa, sed etiā quod prouideat: & hæc est causa, quare prædicta substantia, habet suorum actuum electionem, non autem ceterę creaturę, quę sunt prouisa tantum & nō sunt providentes,

providentia autem, cum respiciat ordinem in finem, oportet quod fiat secundum regulam finis: & quia primus providens ipsemet est sicut providentię finis, habet regulam providentię sibi coniunctam: vnde impossibile est ut ex parte ipsius aliquis defectus incidere possit in prouisum ab ipso, & sic nō est defectus in ipsis, nisi ex parte prouisorum: sed creaturę quibus providentia est communicata, non sunt fines suę providentię: sed in alium finem ordinantur, scilicet Deum, vnde ordinantur secundum quod rectitudinem suę providentię ex regula diuina sortiuntur. & inde est, quod in eorum providentia accidere potest defectus, nō tamen ex parte prouisorum, sed etiam ex parte prouidentiu: secundū tamen quod aliqua creatura magis inhaeret regulę primi providentis, secundum hoc firmiorē rectitudinem habet ordo providentię ipsius. Quod ergo huiusmodi creaturę deficere possunt in suis actibus & ipse sunt causę suorum actuum, inde est quod eorum defectus rationem culpę habent, quod nō erant de defectibus aliarum creaturarum: quia vero huiusmodi spiritalia creaturę incorruptibiles sunt & secundum indiuidua, etiam eorum indiuidua sunt propter se prouisa. & ideo defectus, qui in eis contingit ordinantur in penam vel præmium, secundum quod eis competit, non autem solum secundū quod ad alia ordinantur. & inter has creaturas est homo, quia eius forma, scilicet anima est spiritalis creatura, a qua est radix humanorum actuum, & a qua corpus hominis ordinem ad immortalitatem habet, & ideo humani actus sub diuina providentia cadunt hoc modo, quod ipsi prouisores sunt suorum actuum, & eorum defectus ordinantur secundum quod cōpetit eis, non solum secundū quod cōpetit aliis, sicut peccatū hominis ordinatur a Deo in bonum eius, ut cū post peccatū resurgēs humilior redditur, vel saltem in bono quod in ipso sit per diuinā iustitiam, dum pro peccato punitur: sed defectus in alijs creaturis contingentes ordinantur solum in id, quod competit aliis, sicut corruptio huius ignis in generationem illius aeris, & ideo ad designandum hunc specialem providentię modum, quo Deus actus humanos gubernat dicitur sapientię secundo, cum reuerentia disponis nos.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod verbū Damasc. non est intelligendum hoc modo quod omnia quę sunt in nobis, id est in electione nostra a diuina providentia excludantur: sed quia non sunt per diuinam providentiam ita determinata ad vnum, sicut ea quę libertatem arbitrii non habent.

AD 2<sup>m</sup> dicendū, quod res naturales insensibiles prouidentur solū a Deo, & ideo ibi nō potest accidere defectus ex parte providentis, sed solummodo ex parte prouisorū: humani autē actus possunt habere defectū ex parte providentię humanę, & ideo plures defectus & inordinationes inveniuntur in humanis actibus, quam in naturalibus actibus. Et tamē hoc quod hō habet providentiā suorum actuum ad nobilitatem eius pertinet, vnde de multiplicitas defectuum non impedit, quin homo nobiliorem gradum sub diuina providentia teneat.

AD 3<sup>m</sup> dicendū, quod Deus plus amat quod est magis bonum, & ideo magis vult presentiam magis boni, quā absentiam minus mali: quia & absentia mali quod odā bonum est, ideo ad hoc quod aliqua bona maiora eliciatur, permittit aliquos in mala culpę cadere, quę maxime secundum genus sunt odibilia: quāuis vñ eorum sit ei magis odibile alio. vnde ad medicinam vnius permittit, quandoque cadere in aliud.

AD

AD 4<sup>m</sup> dicendū, quod Deus dimisit hominē in manu consilii sui, in quantum cōstituit eum propriorum actuum prouisorem: sed tamen providentia hominis de suis actibus, non excludit diuinam providentiā de eisdem, sicut neque virtutes actiuę creaturarum excludunt virtutem actiuam diuinam.

AD 5<sup>m</sup> dicendū, quod quāuis multa in humanis actibus casu eueniant, si cōsideretur inferiores causę: nihil tamen casu euenit si cōsideretur diuina providentia quę omnib<sup>9</sup> præminet, hoc etiā quod tā multa in humanis actibus accidunt, quorū cōtraria deberēt accidere, ut v<sup>9</sup> cōsideratis inferioribus causis, ostēdit quod humani act<sup>9</sup> diuina providentiā gubernantur, ex qua cōtingit quod frequēter potentiores succubunt: ostēditur enim per hoc quod victor magis est ex diuina providentiā, quā ex humanavirtute, & similiter est de alijs.

AD 6<sup>m</sup> dicendū, quod quāuis videat<sup>9</sup> nobis quod omnia equaliter bonis & malis accidunt ex hoc, quod nescimus qua de causa diuina providentia singula dispensat: nō est tamen dubium quin in omnibus bonis & malis, quę eueniunt siue bonis siue malis, sit recta ratio secundū quā diuina providentia omnia ordinat. Et quia eam ignoramus, videtur nobis quod inordinata & irrationabiliter eueniant, sicut si aliquis intraret officinā fabri, videretur ei quod instrumenta fabrilia essent inutiliter multiplicata, si nesciret rationem vti vnoquoque, quorum tamē multiplicatio ex causa rationabili apparet ei, qui virtutem artis intuetur.

ARTICVLVS VI.

Vtrum animalia bruta, & eorum actus diuine providentię subdantur.

1. p. q. 22. art. 2.

SEXTO quæritur, vtrum animalia bruta & eorum actus diuine providentię subdantur. Et videtur quod non: quia 1. Corinth. 9. dicitur, Non est Deo cura de bobus, ergo neque de alijs brutis, eadem ratione.

¶ 2 Præt. Abachuc. 1. dicitur, Numquid facies homines quasi pisces maris? & sunt verba prophete cōquentis de perturbatione ordinis, quę videtur in humanis actibus accidere, ergo v<sup>9</sup> quod actus irrationaliū creaturarum diuina providentia non gubernantur.

¶ 3 Præt. Si homo sine culpa puniretur, & pœna in ei<sup>9</sup> bonū non cederet, non videtur quod res humanę providentiā gubernaretur: sed in brutis animalibus nō est culpa, neque hoc quod quādoque occiduntur in eorum bonū ordinatur, quia nullū est præmium eis post mortem, ergo eorum vita providentia non regitur.

¶ 4 Præt. Nihil regitur Dei providentiā, nisi quod ordinatur ad finē, quē ipse intendit, qui nō est aliud quā ipse Deus, sed bruta nō possunt peruenire ad participationem Dei, cū nō sint capacia beatitudinis, ergo videtur quod diuina providentia non gubernentur.

SECO<sup>ND</sup>O CONTRA est, quod dicitur Matth. 10. quod vñ<sup>9</sup> ex passerib<sup>9</sup> nō cadit super terrā sine patre celesti.

¶ 2 Præt. Bruta animalia sunt digniora alijs insensibilibus creaturis: sed alię creaturę cadūt sub diuina providentiā, & etiā oēs actus ipsarū, ergo & multo magis bruta.

RESPON<sup>D</sup>. Dicendū, quod circa hoc duplex fuit error. Quidam enim dixerunt, quod animalia bruta non gubernantur providentiā, nisi in quantum participant naturam speciei, quę est a Deo prouisa & ordinata: & ad hunc providentię modū referuntur omnia, quę in sacra scriptura inveniuntur, quę videtur importare providentiā Dei circa bruta, sicut illud, Qui dat iumentis, escam ipsorum &c. & iterum Catuli leonū

Phil. 145. Mal. 109.

rugientes &c. & multa huiusmodi: sed hic error maximam imperfectionem Deo tribuit, non enim potest esse, ut sciat singulares actus brutorum animalium, & eos non ordinet, cum sit summe bonus & bonitatem suam per hoc in omnia diffundens, vnde prædictus error derogat diuinę scientię subtrahens ei ordinationē particularium, in quantum sunt particularia. Vnde alii dixerunt, quod brutorum actus sub providentiā cadunt & eodem modo sicut actus rationaliū, ut scilicet nullum malum in eis accidere patiatur, quod nō ordinet in bonū ipsorum. Sed hoc etiam longe est a ratione: non enim debetur pœna vel præmium, nisi ei, qui habet liberū arbitriū. Et ideo dicendū, quod bruta & omnes eorum actus cadunt etiam in singulari sub diuina providentiā: non tamen eo modo, quo homines & eorū actus, quia de hominibus etiā in singulari est providentia propter se, sed singularia brutorū nō prouidentur nisi propter aliud, sicut & de alijs creaturis corruptibilibus dictum est. Et ideo malū, quod in bruto accidit, non ordinatur in bonū eius, sed in bonū alterius, sicut mors asini ordinatur in bonū leonis vel lupi: sed occisio hominis, qui a leone occiditur, nō solum ad hoc ordinatur, sed principaliter ad pœnā eius vel augmentum meriti, quod per patientiam crescit.

Art. 5. hui<sup>9</sup> quæst.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Apostolus nō intendit vniuersaliter a cura diuina bruta amouere: sed quod Deus non hoc modo curat de brutis, quod propter bruta der homini legem, scilicet ut eis bene faciat vel ab occisione eorū abstineat: quia bruta in vsum hominum facta sunt, vnde nō sunt propter se prouisa sed propter hominem.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod in piscibus & brutis animalibus Deus hoc ordinavit, ut potentiora infirmiora subiiciant absque alicuius demeriti vel meriti consideratione: sed solummodo ad conseruationem boni nature. Et ideo admiratur propheta si hoc modo etiā res humanę gubernentur, quod est inconueniens.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod in rebus humanis alius ordo providentię requiritur, quā in brutis: vnde si ille ordo solus quo bruta ordinantur in rebus humanis esset, res humanę improuisa viderentur: sed tamen ille ordo sufficit ad providentiā brutorum.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod omnium creaturarum ipse Deus est finis: sed diuersimode, quarundam enim creaturarum dicitur esse finis in quantum participant aliquid de Dei similitudine, & hoc est commune omnibus creaturis: quarundam vero est finis hoc modo, quod ipsę creaturę pertingunt ad ipsū Deum per suam operationem, & hoc est solum creaturarum rationalium, quę possunt ipsū Deum cognoscere & amare, in quo eorū beatitudo consistit.

ARTICVLVS VII.

Vtrum peccatores diuina providentia regantur.

SEPTIMO quæritur, vtrum peccatores diuina providentia regantur. Et videtur quod non, quia illud quod sibi relinquit nō gubernatur ab alio: sed mali sibi relinquitur. Ps. 80. Dimisit eos scilicet desideria cordis eorū &c. ergo mali per providentiā non gubernantur.

¶ 2 Præt. Ad providentiā qua Deus homines gubernat pertinet, quod eis angelorum custodiā adhibeat: sed angeli custodientes quādoque homines relinquit ex quorū voce dicitur Hierē 5. curauim<sup>9</sup> Babilonem & non est curata, derelinquamus ergo eam, ergo mali diuina providentia non gubernantur.

1. q. 22. art. 2.

Qd. dif. S Tho. SS 3 ¶ 3 Præt.



¶ 3 Præt. Illud quod datur bonis in præmiū nō cōuenit malis, sed hoc bonis in præmiū repromittit, q̄ a Deo gubernat. Psa. 34. Oculi Dñi sup iustos &c. ergo &c.

SED CONTRA. Nullus punit iuste eos qui nō sunt de suo regimine: sed Deus iuste punit malos p̄ his in quibus peccant. ergo ipsi eius regimini subduntur.

R. U. S. P. Q. N. dicendum, quod diuina providentia se extendit ad homines dupliciter, vno modo inquantum ipsi prouidentur, alio modo inquantum ipsi prouidentur. Ex hoc autē q̄ prouidēdo deficiūt vel rectitudinē seruāt, boni vel mali dicuntur: ex hoc autē quod prouidentur a Deo, eis bona vel mala præstatur, & fm̄ quod ipsi diuersimode se habēt in prouidēdo diuersimode prouidentur eis a Deo. Si autē rectū ordinē in prouidēdo seruāt, & in eis diuina prouidētia ordinē seruāt cōgruū humanæ dignitati, vt scilicet nihil eis eueniat quod in eorū bonū nō cedat, & quod oīa quæ eis proueniunt eos in bonū promoueat, secundū illud quod dicitur Rom. 8. Diligentibus Deū omnia cooperantur in bonū, si autē prouidēdo ordinē nō seruāt quod cōgruit creaturæ rationali, sed prouideat fm̄ modū brutorum animalium, & diuina prouidētia de eis ordinabit fm̄ ordinē, qui brutis cōpetit, vt scilicet ea, quæ in eis vel bona vel mala sunt nō ordinentur in eorū bonū propriū, sed in bonū aliorū, secundū quod in Psa. 48. dicitur homo cū in honore esset nō intellexit &c. Ex hoc patet quod altiori mō diuina prouidētia gubernat bonos, quā malos, mali. n. dū ab vno ordine prouidētiæ exciūt, ut. f. Dei volūtate non faciant, in aliū ordinē dilabuntur, vt scilicet de eis diuina voluntas fiat: sed boni quantū ad vtrūque sunt in recto ordine prouidētiæ.

AD PRIMVM ergo dicēdū, quod secundū hoc dī Deo derelinquere malos, nō quod omnino sint ab eius prouidētia alieni: sed quia eorū actus non ordinat in eorū promotionem, & præcipue quantum ad reprobos.

AD 2<sup>m</sup> dicēdū, quod angeli qui sunt deputati hominibus ad custodiam, numquam totaliter hominem dimittūt: sed dicuntur dimittere inquantū ex iusto Dei iudicio permittunt eū cadere in culpam vel pœnam.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod specialis modus prouidentia reprobis in præmiū, & hoc non cōuenit malis, vt dictum est.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum vniuersa corporalis creatura diuina prouidentia gubernetur, media angelica creatura.

Q. T. A. V. O. queritur, vtrum tota corporalis creatura gubernetur prouidētia diuina mediāte angelica creatura. Et videtur quod non, quia Iob. 34. dicitur, Quem constituit aliū super terrā, aut quē posuit super orbem, quem fabricatus est: super quo dicit Gregorius, mundū quippe per semetipsum regit, quē per seipsum fabricatus est vel condidit. ergo Deus non gubernat corporalem creaturam mediāte spiritali.

¶ 1 Præt. Damasc. dicit 2. lib. quod nō est cōueniēs aliū esse factorē & aliū gubernatorē: sed solus Deus est factor corporaliū creaturarū immediate. ergo & ipse corporales creaturas sine mediō gubernat.

¶ 2 Præt. Hug. de sancto Victore dicit in lib. de Sacra. quod diuina prouidētia ē eius prædestinatio, quæ ē summa sapiētia & summa bonitas: sed summū bonū siue summa sapiētia nulli communicatur. ergo nec prouidētia. nō ergo mediātibz creaturis spiritalibus prouidet corporalibus.

¶ 3 Præt. Secundū hoc corporales creaturæ reguntur

providentia quod ordinantur in finē per suas naturales operationes quæ consequuntur naturas determinatas ipsorum, cum igitur a spiritalibus creaturis non sint nature determinate naturalium corporum, sed a Deo immediate, videtur quod non regantur mediātibz substantiis spiritalibus.

¶ 4 Præt. August. 8. super Gen. ad literā distinguit duplicem operationē prouidentia: quarum vna est naturalis, alia volūtaria: & dicitur, quod naturalis est, quæ lignis & herbis dat incrementum: voluntaria vero est, quæ est per angelorū & hominum opera, & sic patet quod omnia corporalia naturalis prouidentia operatione reguntur. nō ergo gubernantur mediātibz angelis, quia sic esset prouidentia voluntaria.

¶ 5 Præt. Illud quod attribuitur aliis ratione suę dignitatis, non conuenit ei quod similitē dignitatem non habet: sed sicut dicit Hieronym. magna est dignitas animarum, vt vnaquæque habeat angelum ad sui custodiam deputatum, hæc autē dignitas in corporalibus creaturis non inuenitur. ergo nō sunt commissæ prouidentia & ordinationi & angelorum.

¶ 6 Præt. Horum corporalium effectus & debiti cursus frequēter impediuntur, sed hoc non esset si mediātibz angelis gubernarentur: quia aut defectus isti acciderent eis volentibus, quod esse non potest, cum essent ad contrarium constituti, scilicet ad gubernandū naturas in suo debito ordine: aut acciderent eis nolentibus, quod iterum esse non potest: quia sic beati non essent, si aliquid eis nolentibus accideret.

¶ 7 Præt. Quanto aliqua creatura est nobilior & potior, tanto habet perfectiorem effectū, causæ autē inferiores tales effectus producant quod possunt cōseruari in esse, etiam remota operatione causæ productis: sicut cultellus remota operatione fabri. ergo multo fortius effectus diuini per seipsum subsistere possunt absque alterius causæ productis: gubernatione, & ideo non indigent per angelos gubernari.

¶ 8 Præt. Diuina bonitas ad suam manifestationem totum condidit vniuersum, secundum illud Prover. 16. Vniuersa propter semetipsum operatus est Dominus, magis autē manifestatur diuina bonitas, vt dicit Dion. in diuersitate naturarum, quam in numerositate earum quæ eandem naturā habēt, & propter hoc etiā nō fecit omnes creaturas rationales vel per se existentes: sed quasdam rōnales & quasdam per se existentes: & alias existētes in alio, sicut accidētia. ergo videtur quod ad maiore sui manifestationē non solum considerit creaturas quæ indigent alieno regimine: sed etiā aliquas quæ nullo regimine indigent: & sic idem quod prius.

¶ 9 Præt. Duplex est creaturæ actus, scilicet primus & secundus, primus autē est forma & esse quod forma dat, quo forma dicitur primo primus, & esse secundo primus: secundus autem actus est operatio: sed res corporales secundum actum primum sunt immediate a Deo. ergo & actus secundus immediate causantur a Deo: sed nullus gubernat aliquem nisi inquantum est causa operationis eius aliquo modo. ergo huiusmodi corporalia non gubernantur mediātibz spiritalibus.

¶ 10 Præt. Duplex est modus gubernationis, vnius per influentiam luminis, siue cognitionis, sicut magister regit scholas & rector ciuitatem: alius per influentiam motus, sicut gubernator nauim: sed spiritalis creaturæ non gubernantur creaturas corporales per influentiam luminis receptam siue cognitionis: similiter nec per influentiam motus, quia mouens oportet esse coniunctum mobili, vt probatur. 7. Physic.

Physic. substantia autem spirituales his corporalibus nō sunt coniunctæ. ergo nō eis mediātibz gubernantur.

¶ 11 Præt. Secundū August. Deus mundū simul creauit secundū omnes partes suas perfectū, vt in hoc ostendatur magis eius potentia: sed similiter magis commendabilis esse ostenderetur eius prouidentia, si omnia immediate gubernaret. ergo non gubernat corporalia mediātibz spiritalibus.

¶ 12 Præt. Boetius in lib. 3. de Consola. dicit. Deus per se solum cuncta disponit. non ergo corporalia disponuntur per spiritalia.

SED CONTRA. est, quod Greg. dicit in 4. Dialo. In hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam inuisibilem disponi potest.

¶ 13 Præt. Aug. dicit in 3. de Trin. omnia corporalia quodam ordine per spiritum vitæ reguntur.

¶ 14 Præt. Aug. in lib. 83. Quæstionū dicit, quod Deus quædam facit per seipsum, sicut illuminare animas & beatificare eas, alia per seruientē sibi creaturā integerimis legibus pro meritis ordinatam vsque ad passerū administrationē, & vsq; ad sēni odorē & vsque ad numerū capillorū nostrorū diuina prouidētia præcedit: sed creatura admīstrat integerimis legibus, ordinata est creatura angelica. ergo Deo p̄ eā gubernat corporalia.

¶ 15 Præt. Num. 22. super illud Balaam surrexit mane & strata &c. dicit Orige. in glo. opus est mūdo angelis. qui super bestias sunt & præsumt animalium natiuitati, virgultorū plantarum & ceterorum incrementis.

¶ 16 Præt. Hugo de sancto Victore dicit, quod ministerio angelorum non solum vita humana regitur: sed etiam ea quæ ad vitam hominum ordinantur: sed omnia corporalia sunt ad hominē ordinata. ergo omnia gubernantur mediātibz angelis.

¶ 17 Præt. In omnibus coordinatis adinuicē prima agūt in posteriora, & non econuerso: sed substantiæ spirituales sunt priores corporalibus, vt pote primo principio propinquo. ergo per actiones spiritalium gubernantur corporales, & non econuerso.

¶ 18 Præt. Homo dicitur minor mundus: quia anima hoc modo regit corpus quo Deus vniuersum, in quo etiam anima præ angelis est ad imaginem Dei: sed anima nostra corpus gubernat mediātibz quibusdam spiritalibus, qui sunt quidē spirituales respectu corporis, sed corporales respectu animæ. ergo & Deo regit creaturas corporales mediātibz spiritalibus.

¶ 19 Præt. Anima nostra quasdam operationes immediate exercet, sicut intelligere & velle, quasdam vero mediātibz corporeis instrumentis, sicut operationes animæ sensibilis & vegetabilis, & Deus quasdam operationes exercet immediate: sicut beatificare aīas & illa quæ agit in substantiis summis. ergo aliqua operationes eius erūt in infimis substantiis mediātibz supremis.

¶ 20 Præt. Prima causa non aufert operationem suam a secunda causa, sed fortificat eam vt patet ex hoc quod in lib. de Causis dicitur: sed si Deus immediate omnia gubernaret, tunc secundæ causæ nullā operationē haberent. ergo Deo gubernat inferiora per superiora.

¶ 21 Præt. In vniuerso est, aliquid rectū & non regens, sicut vltima corporum aliquid etiam non rectum: sed regens, scilicet Deus. ergo aliquid est regens & rectū, quod est mediū inter vtraque. ergo Deus mediātibz creaturis superioribus regit inferiores.

¶ 22 Præt. Dicendum, quod causa productionis rerum in esse est diuina bonitas, vt Dion. & Aug. dicunt. Voluit enim Deus perfectionē suę bonitatis secundū quod possibile est, creaturæ alteri cōmunicare: diuina

na autē bonitas duplicē habet perfectionē, vnā fm̄ se prout scilicet omnem perfectionē supereminenter in se cōtinet: aliā, prout influit in res, secundū scilicet quod est causa rerū: vnde & diuina bonitati congruebat, vt vtraque creaturæ cōmunicaretur: vt scilicet res creata nō solū a diuina bonitate haberet quod esset, & bona esset: sed etiā quod alii esse, & bonitatem largiretur. si cut etiā sol per diffusionē radiorū suorū non solū facit corpora illuminata, sed etiā illuminantia: hoc tamē ordine seruato, vt illa, quæ magis sunt soli conformiora plus de lumine recipiant, ac per hoc non solū sufficienter sibi, sed etiā ad influendū alijs. Vnde & in ordinē vniuersi creaturæ superiores ex influētia diuinę bonitatis habēt nō solū quod in seipsis bonæ sunt, sed etiā quod sint cā bonitatis aliorū, quæ extremū modū participationis diuinę bonitatis habent, quam scilicet participat ad hoc solū vt sint, nō vt alia causent: & inde est quod semper agens est honorabilius patiente, vt Aug. dicit & Philof. Inter superiores autē creaturas maxime propinque sunt Deo creaturæ rationales, quæ ad Dei similitudinē sunt, viuunt, & intelligunt, vnde eis nō solū a diuina bonitate confertur, vt super alia influant, sed etiam ut eūdem modū influendi retineant, quo influit Deus, scilicet per voluntatem, & non per necessitatem naturæ: vnde omnes inferiores creaturas gubernat, & per creaturas spirituales, & per creaturas corporales digniores: sed per creaturas corporales hoc modo prouidet, quod eas non facit prouidentes sed agentes tantum, per spirituales autem hoc modo prouidet quod eas prouidentes facit: sed in creaturis etiā rationalibus ordo inuenitur. vltimū enim gradū in eis rōnales animæ tenent, & earū lumen est obūbratū respectu luminis, quod est in angelis: vnde & particularem cognitionem habent, vt dicit Dion. & inde est, quod eorum prouidētia coarctatur ad pauca, scilicet ad res humanas, & ad ea, quæ in vltimū vitę humanę venire possunt: sed prouidentia angelorum vniuersalis est, & extenditur super omnes creaturas corporales: & ideo tā a sanctis quā a Philosophis dicitur, quod omnia corporalia mediātibz angelis a diuina prouidentia reguntur vel gubernantur. In hoc tamen oportet nos a Philosophis differre, quod quidam eorū ponunt angelorum prouidentia non solum administrari corporalia, sed etiam creata esse, quod est a fide alienum. Vnde oportet ponere secundum sanctorum sentētiās, quod administrantur mediātibz angelis huiusmodi corporalia, per viam motus tantum, scilicet inquantum mouent superiora corpora, ex quorum motibus causantur inferiorum corporum motus.

AD PRIMVM ergo dicēdū, quod dictio exclusiua nō excludit ab operatione instrumentū, sed aliud principale agēs: vt si dicat hic faber cultellū facit, nō excludit operatio martelli, sed alterius fabri, ita et quod dicitur quod Deus per se mūdū gubernat, nō excludit operationem inferiorū causarū quibus quasi instrumentis Deo agit: sed excluditur regimen alterius principaliter agentis.

AD 2<sup>m</sup> dicēdū, quod gubernatio rei pertinet ad ordinem eius in finem: ordo autem rei ad finem præsupponit eius esse: sed esse nihil aliud præsupponit: & ideo creatio, secundū quā res a deo deducit, est illius solius causę quæ nullā aliā præsupponit: sed gubernatio potest esse illarū causarū, quæ alias præsupponunt: & ideo non oportet quod Deus mediātibz alijs creaturis creauerit, quibus mediātibz gubernat.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod illa quæ a Deo increaturis recipiuntur, non possunt esse in creaturis eo modo

Q. d. S. Tho. SS 4 do, quod

12. Super Genes. cap. 16. in med. 10. m. 3. Et Philof. 3. de anima C. 19. C. 2.

Ca. 12. c. 2. lect. hiera. & ca. 13. n. 6. p. 2. a. p. 1.

Opin. quorundā Philosophorū.

1. p. q. 22. art. 3. Et q. 110. art. 1.

34. moral. ca. 26. ante medium.

Ca. 29. non remote a princ.

Li. 1. de sacra. parte. 2. c. 9.

Cap. 9. in princ. 10. 1.

Math. 7. sup illud angelici semper v. dicitur.

Homil. 14. in numero. 1. 2. med. 10. 1.

In propo. 1. 1. 1. inter q. 1. Aug.

Ca. 4. celestis hier. n. 2. p. 1. Aug. en. d. ca. 23. mo. 3.

do, quo in Deo sunt, & ideo inter nomina q̄ de Deo dicuntur talis apparet differentia, quod illa quæ abso-

lute aliquam perfectionem expriment creaturis sunt communicabilia, illa vero quæ expriment cum perfe-

ctione modum quo inveniuntur in Deo creaturæ cõ-

municari non possunt, vt omnipotentia, summa sapi-

tiz, summa bonitas, & huiusmodi, & ideo patet quod

quàmuis summum bonum creaturis non communi-

cetur, tamen, prouidentia communicari potest.

A. D. 4<sup>m</sup> dicendum, q̄ quàmuis institutio nature per

quam res corporales inclinatur in finem sit immedia-

te a Deo, tamen earum motus & actio potest esse me-

diantibus angelis: sicut etiam rationes seminales sunt

in natura inferiori tantum a Deo, tamen per operien-

tiam agricolæ adiuantur, vt in actum exeant: vnde si

cut agricola gubernat pululatione agri, ita p̄ angelos

ois administratio creaturæ corporalis administratur.

A. D. 5<sup>m</sup> dicendum, q̄ naturalis prouidentia opera-

tio diuiditur contra uoluntariam ab Augustino secũ-

AD 13<sup>m</sup> dicendum, q̄ cum per alterum aliquid fie-

ri dicitur, hæc præpositio per, importat causam opera-

tionis, sed cum operatio sit media inter operantem &

operatum, potest importare causam operationis secũ-

dum quod terminatur ad operatum, & sic per instru-

mentum dicimus aliquid fieri, vel secundũ quod exit

ab operante, & sic dicitur aliquid fieri per formã agen-

tis. non enim instrumentum est causa agentis, vt agat:

sed forma agẽtis solũ vel aliquis superior agens, instru-

mentum vero causa est operato quod actione agentis

fuscipiat. Cum ergo dicitur quod Deus per se solũ cõ-

ta disponit, ly per, denotat causam dispositionis diui-

nae, secundum quod exit a Deo disponente, & sic per se

solum dicitur disponente: quia nec ab alio superiori di-

sponente mouetur, nec per formam extraneã, quæ nõ

fit ipse disponit, sed per propriam bonitatem.

ARTICVLVS IX.  
Vtrum diuina prouidentia corpora inferiora disponat  
per corpora cælestia.

NO. N. O. queritur, vtrum diuina prouidentia di-

sponat corpora inferiora p̄ corpora cælestia. Et vt

quod non, quia vt dicit Damasc. in 2. lib. nõs autẽ di-

cimus, quoniam ipsa scilicet superiora corpora non

sunt causa alicuius eorum, quæ sũt, neque corruptio-

nis eorum, quæ corrumpuntur. ergo cum hæc inferio-

ra sint generabilia & corruptibilia, non disponuntur

per superiora corpora. sed dicendum, quod dicuntur

non esse causa horum, quia non inducunt in his inferio-

ribus necessitatem.

¶ 2 Sed contra, Si effectus corporis cælestis impedi-

tur in his inferioribus, hoc nõ potest esse nisi propter

aliquam dispositionem in his inuentam: sed si hæc in

feriora per illa superiora gubernentur, oportet etiam

illam dispositionem impediẽtem in aliquam uirtu-

tem corporis cælestis reducere. ergo impedimentum

non potest esse in his inferioribus, nisi secundum exi-

gentiam superiorum: & ita si superiora habent neces-

sitatem in suis motibus etiam in inferiora necessitate

inducunt, si a superioribus gubernentur.

¶ 3 Præt. Ad cõpletionẽ alicuius actionis sufficit agẽs

& patiens: sed in istis inferioribus inueniuntur virtu-

tes actiuæ naturales, & etiã passiuæ. ergo ad eorũ actio-

nes non exigitur virtus corporis cælestis. ergo nõ dis-

ponuntur mediantibus corporibus cælestibus.

¶ 4 Præt. Augustin. dicit q̄ in rebus inuenitur aliquid

actũ & nõ agẽs, sicut sunt corporalia, aliq̄d vero agẽs

& nõ actũ, sicut Deus, aliq̄d vero agens & actũ, sicut

spirituales substantiæ: sed cælestia corpora sunt corpo-

ra pura. ergo nõ habent virtutẽ agẽdi in hæc inferiora,

& sic inferiora eis mediantibus non disponuntur.

¶ 5 Præt. Si corpus cæleste agit aliquid in hæc infe-

riora, aut agit in quantum est corpus per formam scilicet

corporalem, aut per aliquid aliud: non in quantum

est corpus, quia sic agere cuilibet corpori conueniret,

quod non videtur secundum August. ergo si agunt,

agunt per aliquid aliud, & sic illi incorporeæ virtuti

debet attribui actio: & sic idem quod prius.

¶ 6 Præt. Quod non conuenit priori non conuenit et

posteriori: sed sicut Commentator dicit in lib. de Sub-

stantia orbis formæ corporales præsupponunt dimen-

siones interminatas in materia, dimensiones autem

non agunt: quia quantitas nullius actionis principium

est. ergo nec corporales formæ sunt principia

actionum: & sic nullum corpus agit, nisi per virtutẽ

in corpora-

in corporalẽ in eo existentem, & sic idem quod prius.

¶ 7 Præt. In libro de Causis, super illa propositione, om-

nis anima nobilis tres habet operationes, dicit Com-

mentator quod anima agit in naturam cum diuina

virtute. quæ est in ea: sed anima est multo nobilior,

quam corpus. ergo nec corpus potest aliquid agere ni-

si per aliquam diuinam uirtutem in eo existentem, &

sic idem quod prius.

¶ 8 Præt. Illud quod est simplicius non mouetur ab eo,

quod est minus simplex: sed rationes seminales quæ

sunt in materia inferiorum corporum sunt simplicio-

res quam uirtus corporalis ipsius celi: quia uirtus illa

est extensa in materia, quod de rationibus seminalib<sup>9</sup>

dici non potest. ergo rationes seminales inferiorum

corporum non possunt moueri per uirtutem corpo-

ris cælestis, & ita non gubernantur hæc inferiora in

suis motibus per corpora cælestia.

¶ 9 Præt. August. in lib. de Ciuit. Dei dicit, nihil tam

ad corpus pertinet, quam ipse corporis sexus: & tamẽ

sub eadem positione siderum diuersi sexus in gemi-

nifluxum non habent, & sic idem quod prius.

¶ 10 Præt. Causa prima plus influit in causatum cau-

sa secunda, quam etiam causa secunda, vt dicitur in

principio de Causis: sed si inferiora corpora per supe-

riora disponuntur, tunc uirtutes superiorum corpo-

rum erunt sicut causæ primæ respectu inferiorum vir-

tutum, quæ erunt sicut causæ secundæ. ergo effectus

in his inferioribus contingentes magis dispositione

corporum cælestium sequentur quam uirtutem cor-

porum inferiorum: sed in illis inuenitur necessitas:

quia semper eodem modo se habent. ergo, & effectus

inferiores necessarii erunt, hoc autem est falsum. ergo

& primũ, scilicet quod inferiora corpora per supe-

riora disponantur.

¶ 11 Præt. Motus celi est naturalis, ut in primo Celi,

& mundi dicitur, & ita non videtur, esse uoluntarius

vel electiuus, & ita quæ per ipsum causantur non cau-

santur ex electione, & ita non subduntur prouidentia:

sed inconueniens est inferiora corpora non gubernari

prouidentia. ergo inconueniens est quod corporũ

superiorum motus sit causa inferiorum.

¶ 12 Præt. Posita causa ponitur effectus. ergo esse cau-

sa est sicut antecedens ad esse effectus, sed si anteceden-

tes est necessarium, & consequens est necessarium.

ergo si causa est necessaria, & effectus, sed effectus qui

in inferioribus accidit non sunt necessarii, sed con-

tingentes. ergo non causantur a motu celi qui est ne-

cessarius cum sit naturalis, & sic idem quod prius.

¶ 13 Præt. Id propter quod sit aliud est eo nobilius:

sed omnia facta sunt propter hominẽ etiã corpora cæ-

lestia, vt dicitur Deut. 4. ne forte eleuatis oculis ad cæ-

lum uideas & c. quæ creauit in ministeriũ & c. ergo ho-

mo est dignior corporibus cælestibus, sed uilius nõ in-

fluit in nobilior. ergo corpora cælestia non influit in

corpus humanum, & eadem ratione nec in alia corpo-

ra quæ sunt priora humano corpore sicut sunt elemen-

ta. sed dicendũ quod hõ est nobilior corporibus cæ-

lestibus, quantum ad animam non quantum ad corpus.

¶ 14 Sed contra, Nobilioris perfectibilis nobilior est

perfectio: sed corpus hominis habet nobiliorẽ perfe-

ctionẽ, quam corpus celi, forma enim celi est pure cor-

poralis, qua rationalis anima est multo nobilior. ergo

& corpus humanũ est nobilior corpore cælesti.

¶ 15 Præt. Contrariũ nõ est causa sui contrarii, sed vir-

tus corporis cælestis quadoque cõtrariatur effectibus

in istis inferioribus inducendis. sicut corpus cæleste

quando ad humiditatẽ mouet, tũc medicus intendit di-

gerere materiã desiccãdo ad sanitatẽ inducendã, quam

etiam quandoque inducit existente corpore cælesti in

contraria dispositione. ergo corpora cælestia non sunt

causa effectuum corporalium in his inferioribus.

¶ 16 Præt. Cũ omnis actio sit per cõtactũ, quod nõ tã-

git nõ agit: sed corpora cælestia nõ tãgũt ista inferiora.

ergo nõ agunt in ea, & sic idẽ quod prius. sed dicendũ,

quod corpora cælestia tangunt, sed per medium.

¶ 17 Sed contra, Quando cumque est cõtactũ & actio

per mediũ, oportet quod mediũ prius recipiat effectũ

agẽtis quã vltimũ, sicut ignis citius calefacit aerẽ, quã

nos: sed effectus solis & stellarũ nõ possunt recipi in

orbibus inferioribus: quia sunt de natura quintẽ essen-

tia: & ita non sunt susceptiua caloris, aut frigiditatis,

aut aliarũ dispositionũ, quæ in his inferioribus inueniũ-

tur. ergo nõ potest eis mediantibus a supremis corpo-

ribus in hæc inferiora actio prouenire.

¶ 18 Præt. Ei quod est medium prouidentia prouide-

tia communicatur: sed prouidentia non potest cõmu-

nicari corporibus cælestibus cum ratione careant, er-

go non possunt esse medium in prouisione rerum.

¶ 19 Sed contra est, quod August. dicit 3. de Trin.

corpora infirmiora & crassiora & inferiora per subtili-

ora & potentiora quodam ordine reguntur: sed cor-

pora cælestia subtiliora sunt & potentiora quam hæc

inferiora. ergo hæc reguntur per illa.

¶ 20 Præt. Dionys. dicit 8. cap. de Diuin. nomi. quod ra-

dus solaris generationi visibilium corporum cõfert,

& ad vitam ipsam mouet & nutrit & auget. Hi au-

tem sunt nobiliores effectus in istis inferioribus. ergo

& omnes alii effectus educuntur a diuina prouide-

tia mediantibus corporibus cælestibus.

¶ 21 Præt. Secundum Philof. in 2. Metaph. illud quod

est primum in aliquo genere, est causa illorũ quæ sunt

post in illo genere: sed corpora cælestia sunt prima in

genere corporũ, & motus eorum sunt primi inter mo-

tus alios corporales. ergo sunt causa corporalũ quæ

hic aguntur, & sic idem quod prius.

¶ 22 Præt. Philof. in 2. de Generatione dicit, quod la-

tio solis in circulo decliui est causa generationis &

corruptionis in his inferioribus, vnde & generationes

& corruptiones mensurantur per motũ prædictũ. In

lib. etiã de animalibus dicit, quod omnes diuersitates

quæ sunt in cõceptionibus sunt ex corporibus cælesti-

bus. ergo eis mediantibus hæc inferiora disponuntur.

¶ 23 Præt. Rabi Moyses dicit quod cælum est in mudo,

sicut cor in animali: sed omnia alia membra gubernã-

tur ab animali mediante corde. ergo omnia alia cor-

pora gubernantur a Deo mediante cælo.

RES. P. O. N. dicendum, quod communis intentio

omnium fuit reducere multitudinem in vnitatem, &

uarietatem in vniformitatem secundum quod possibi-

le esset. Et ideo antiqui cõsiderantes diuersitatẽ actio-

num in istis inferioribus, reputauerunt ea reducere in

aliqua principia pauciora & simpliciora, scilicet in

elemẽta, aut multa, aut vnũ, & in qualitates elementa-

res: sed ista positio nõ est rationalis. Qualitates enim

elementares inueniuntur se habere in actionibus re-

rum naturalium, sicut instrumentalia principia. Cuius

signum est, quod non eundem modum actionis habet

in omnibus, nec ad eundẽ terminũ perueniunt actio-

nes ipsarum: alium enim effectum habent in au-

ro, alium in ligno, vel carne animalis, quod non esset

nisi agerent in quantum sunt ab alio regulata: actio au-

tem

Propos. 3.  
to. 2. inter  
q̄a Arist.

Disca. 6.  
cur finem  
lib. 5.

Propos. 1.  
to. 3. inter  
q̄a Arist.

Co. 8. de  
q̄a. 2.

Ex lib. de  
spũ & 2.  
ma cap. 16.  
tom. 3.

Ca. 8.

Lib. 6. cap.  
2. & 1.

In corp.

Co. 4. to. 3.

Ca. 5. de di  
uina. nomi.  
a medio il  
lius.

Co. 4. to. 3.

Co. 5. to. 3.



tem principalis agentis non reducitur sicut in principiū in actionē instrumenti, sed potius econverso: sicut effectus artis nō debet attribui ferrē artificis: vnde & effectus naturales nō possunt reduci in qualitates elementares: sicut in prima principia. Vnde & alii scilicet Platonici redixerunt in formas simplices & separatas sicut in prima principia, ex quibus, vt dicebāt, erat esse & generatio in istis inferioribus, & omnis proprietates naturalis: sed hoc nō potest stare. A causa enim eodem modo se habente est effectus eodem modo se habens: forma autē illa ponebantur esse immobiles: vnde oporteret vt semper generatio ab eis esset vniiformiter in istis inferioribus, contrariū tamē videmus ad sensum. Vnde oportet ponere principia generationis, & corruptionis, & aliorum motū consequentiū in his inferioribus esse aliqua, quę nō semper eodē modo se habeant: oportet ea tamen semper manere prima principia generationis & corruptionis, vt generatio continua esse possit. & ideo oportet ea inuariabilia esse secundū substantiam, moueri autē secundū locū: vt per accessum & recessum & motus varios & contrarios contrarii & diuersi effectus fiant in his inferioribus: & huiusmodi sunt corpora cęlestia: & ideo omnes effectus oportet reducere in ea sicut in causas. sed in hac reductione duplex error fuit, quidā enim inferiora in corpora cęlestia redixerūt, sicut in causas simpliciter primas, eo quod nullas substantias incorporeas arbitrabantur, vnde priora in corporibus dicebāt esse priora in entibus: sed hoc manifeste apparet esse falsū. Omne enim quod mouet oportet in immobile principium reduci, cum nihil a seipso moueatur, & non sit abire in infinitum: corpus autē cęleste, quāuis non varietur secundum generationem & corruptionem, aut secundum aliquem motū qui variet aliquid quod insit substantię eius, mouetur tamen secundum locū: vnde oportet in aliquod primum principium reductionem fieri: vt sic ea, quę alterantur quodam ordine reducuntur in alterans non alteratum: motum tamen secundū locum, & ulterius in id quod nullo modo mouetur. Quidam vero posuerunt corpora cęlestia esse causas istorum inferiorum non solum quantum ad motum, sed etiam quantum ad primā eorum institutionē, sicut Auic. dicit in sua Metaphys. quod ex eo quod est commune omnibus corporibus cęlestibus, scilicet natura motus circularis, causatur in his inferioribus, id quod est eis cōmune, scilicet materia prima, & ex his quibus corpora cęlestia differunt abinuicem causatur diuersitas formarum in his inferioribus: vt sic cęlestia corpora sint media inter Deū & ista corpora inferiora et in via creationis quodāmodo, sed hoc alienū est a fide, quę ponit naturā omnium immediate a Deo esse cōditā secundū primā institutionem. Vnā autē naturā moueri ab altera præsuppositis virtutibus naturalibus vtri que creature ex diuino opere attributis nō est cōtra fidem: & ideo ponimus corpora cęlestia esse causam inferiorum per viam motus tantum, & sic esse media in opere gubernationis, non autem in opere creationis.

**A D P R I M V M** ergo dicendum, quod Damasc. intendit a corporibus cęlestibus excludere respectu horum inferiorum causalitatem primam, vel etiam inducentem necessitatem: corpora autem cęlestia & si semper eodem modo agant, eorum tamen effectus recipitur in inferioribus secundum modum inferiorum corporum: quia in contrariis dispositionibus frequenter inueniuntur: vnde virtutes cęlestes non semper inducunt effectus suos in istis inferioribus propter contra-

rias dispositiones impediētes: & hoc est quod Philosoph. dicit in lib. de Sōno & vigilia, quod frequenter fiunt signa imbrum & ventorum: quę tamen non eueniūt propter contrarias dispositiones fortiores.

**A D 2<sup>m</sup>** dicendum, quod dispositiones istę quę contrariantur cęlesti virtuti non sunt ex prima institutione causatę a corpore cęlesti: sed ex diuina operatione per quam ignis est calidus effectus, & aqua frigida, & sic de aliis: & sic non oportet omnia impedimenta huiusmodi in causas cęlestes reducere.

**A D 3<sup>m</sup>** dicendum, quod virtutes actiue in his inferioribus sunt instrumentales tantum: vnde sicut instrumentum non mouet nisi motum a principali motore: & agente, ita nec virtutes inferiores actiue agere possunt, nisi motę a corporibus cęlestibus.

**A D 4<sup>m</sup>** dicendum, quod illa obiectio tangit quandā opinionem quę habetur in lib. Fontis vitę, quę ponit quod nullū corpus ex virtute corporali agit, sed quātitas quę in materia est, impedit formā ab actione, & quod omnis actio quę attribuitur corpori, est alicuius virtutis spiritalis operantis in ipso corpore. Et hanc opinionem Rabbi Moytes dicit esse loquentium in lege Maurorum: dicunt enim quod ignis non calefacit, sed Deus igne: sed hec positio stulta est, cū auferat rebus omnibus naturales operationes, & cōtrariatur dictis Philosophorum & sanctorū, vnde dicimus quod licet corpora per virtutem corporalem agant, nihilominus tamen Deus operatur in omnibus rebus, sicut causa prima operatur in causa secunda, quod aut inducitur, quod corpora tantum aguntur & non agunt, debet intelligi secundum hoc quod illud dicitur agere, quod habet dominium super actionem suā, secundū quem modum loquendi dicit Damasc. quod animalia bruta non agunt, sed aguntur: per hoc tamen non excluditur, quin agant secundum quod agere est aliquā actionem exercere.

**A D 5<sup>m</sup>** dicendum, quod agens semper est diuersum vel contrariū patienti vt dicitur in 1. de Generatione, & ideo corpori non competit agere in aliud corpus secundum hoc quod habet commune cum eo: sed secundū id quod ab eo distinguitur, & ideo corpus nō agit in quantum est corpus, sed in quantum est tale corpus, sicut etiam animal non ratiocinatur in quantum est animal: sed in quantum est homo: & similiter ignis non calefacit in quantum est ignis, sed in quantum est calidus: & similiter est de corpore cęlesti.

**A D 6<sup>m</sup>** dicendum, quod dimēssiones præintelliguntur in materia, non in actu completo ante formas naturales, sed in actu incōpleto, & ideo sunt prius in via generationis: sed forma est prior in via complementi, secundum hoc autem aliquid agit quod cōpletum est ens in actu, non secundum quod est in potentia, secundū hoc enim patitur, & ideo nō sequitur quod si materia vel dimēssiones in materia præexistentes nō agunt quod forma nō agat: sed econverso: sequeretur autē quod si nō patiuntur, quod forma nō patiatur: & tamē forma corporis cęlestis non inest ei mediantibus huiusmodi dimēssionibus, vt Commentator dicit ibidem.

**A D 7<sup>m</sup>** dicendum, quod ordo effectuum debet respondere ordini causarum, in causis autem secundum auctorem illius libri talis ordo inuenitur, quod primū est causa prima, scilicet Deus: secundum intelligentia: tertium vero anima: vnde & primus effectus qui est esse proprie attribuitur causę primę, & secundus qui est cognoscere attribuitur in intelligentia, & tertius qui est mouere attribuitur anime: sed tamē causa secunda semper

semper agit in virtute causę primę, & sic habet aliquid a operatione eius, sicut etiam inferiores orbis habēt aliquid de motu primi orbis. vnde & intelligentia secundum ipsum non solum intelligit: sed etiam dat esse, & anima quę est effecta ab intelligentia secundum eum non solum mouet quod est actio animalis: sed etiam intelligit, quod est actio intellectualis, & dat quod est actio diuina. & hoc dico de anima nobili quam intelligit ille esse animam corporis cęlestis, vel quamlibet aliam rationalem animam. Sic ergo non oportet quod sola virtus diuina immediate moueat: sed etiam causę inferiores per virtutes proprias secūdu quod participant virtutem superiorum causarum.

**A D 8<sup>m</sup>** dicendum, quod secundum August. rationes seminales dicuntur omnes vires actiue & passiue creaturę a Deo collatę, quibus mediantibus naturales effectus in esse producit. vnde ipse dicit in 3. de Trinit. quod sicut matres grauidę sunt fetibus, sic ipse mundus grauidus est causis nascentium, exponens quod supra de rationibus seminalibus dixerat, quę etiam vires & facultates rebus distributas nominauerat. vnde inter has rationes seminales continentur etiā virtutes actiue corporum cęlestium, quę sunt nobiliores virtutibus actiuis inferiorum corporū, & ita possunt eas mouere, & dicuntur rationes seminales in quantum in causis actiuis sunt omnes effectus originaliter sicut in quibusdam seminibus. Si tamen intelligentia rationes seminales inchoationes formarū, quę sunt in materia prima secundum quod est in potentia ad omnes formas, vt quidam volunt, quāuis non mulum conueniat dictis Aug. tamen potest dici quod earum simplicitas est propter earum imperfectionem: sicut & materia prima est simplex, & ideo ex hoc nō habent quod non moueantur: sicut nec materia prima.

**A D 9<sup>m</sup>** dicendum, quod oportet sexum diuersitatem ad vires cęlestes reducere. omne enim agens intēdit assimilare sibi patientem, secundum quod potest vnde vis actiua, quę est in semine maris, intendit cōceptum semper ducere ad sexum masculinum, qui perfectior est: vnde sexus femineus accidit præter intentionem nature particularis agētis. Nisi ergo esset aliqua virtus, quę intenderet femineum sexum, generatio femineę esset omnino a casu, sicut & aliorum mōstrorū. & ideo dicitur, quod quāuis sit præter intentionem nature particularis ratione cuius femina dicitur masculinatus: tamen est de intentione nature vniuersalis, quę est vis corporis cęlestis, vt Auic. dicit: sed potest esse impedimentum ex materia, quod neq; virtus cęlestis, neq; particularis consequitur effectum suum productionem. s. masculini sexus. vnde quandoq; femina generatur etiam existente dispositione in corpore cęlesti ad contrarium, propter materię indispositionem, vel econtrario generabitur sexus masculinus contra dispositionem cęlestis corporis, propter particularis virtutis victoriam super materiam. Contingit ergo quod in conceptione geminorum operatione nature materia separatur, cuius vna pars magis obedit virtuti agenti, quā altera propter alterius indigentia, & ideo in vna parte generatur sexus masculinus & altera femineus: siue corpus cęleste disponat ad vñ siue ad alterum, magis tamen hoc potest accidere, quā ad corpus cęleste disponat ad femineum sexum.

**A D 10<sup>m</sup>** dicendum, quod causa primaria plus dicitur inducere quam secunda, in quantum eius effectus est interior & permanentior in causato, quā effectus causę secunde: tamē magis similitur causę secunde, quia

per eam determinatur quodāmodo actus primę causę ad hunc effectum.

**A D 11<sup>m</sup>** dicendum, quod quāuis motus cęlestis secundum quod est actus corporis mobilis nō fit actus voluntarius: secundum tamen quod est actus mouentis est voluntarius, i. ab aliqua voluntate causatus, & secundum hoc ea quę ex motu illo causantur, sub providentia cadere possunt.

**A D 12<sup>m</sup>** dicendum, quod effectus non sequitur ex causa prima, nisi posita causa secunda: vnde necessitas causę primę non inducit necessitatem in effectu, nisi posita necessitate in causa secunda.

**A D 13<sup>m</sup>** dicendum, quod corpus cęleste non est factum propter hominem, sicut propter principalem finem: sed finis principalis eius est bonitas diuina. Et iterum quod homo sit nobilior cęlesti corpore, nō est ex natura corporis: sed ex natura animę rationalis. & præterea dato quod etiam corpus hominis esset simpliciter nobilius, quā corpus cęleste: nihil prohibet tamen corpus cęli secundum aliquid nobilius esse humano corpore, in quantum. s. habet virtutem actiuam hoc autem passiuam, & sic poterit agere in ipsum: & sic etiam ignis in quantum est actu calidum agit in corpus humanum, in quantum est calidum potentia.

**A D 14<sup>m</sup>** dicendum, quod anima rationalis, & est substantia quędam, & est corporis actus: in quantum ergo est substantia, est nobilior forma cęlesti, non autem in quantum est corporis actus, vel potest dici quod anima est perfectio corporis humani, & vt forma, & vt motor: corpus autem cęleste, quia perfectum est, non requirit aliam substantiam spiritualement quę perficiat ipsum, vt forma: sed quę pficiat ipsum, vt motor tantum, & hæc perfectio secundum naturā nobilior est, quā anima humana: quāuis etiā quidam posuerunt motores orbium coniunctos esse formas eorum, quod sub dubio ab Augustino relinquuntur super Gen. ad literam. Hierony. etiam asserere videtur Eccl. 1. super illud, Lustras vniuersę i circuitu & c. gl. spiritum solem nominauit, quod sicut animal spiriter & vigeat: Dama. tamen in 2. lib. dicit contrarium, nullū inquit animatos cęlos vel luminaria existimet: inanitati enim sunt & insensibiles.

**A D 15<sup>m</sup>** dicendum, quod actio etiā contrarij, quod repugnat virtuti actiue alicuius corporis cęlestis habet causam in cęlo. per motum enim primum ponitur a Philosophis quod conseruantur res inferiores in suis actionibus: & ita illud contrarium quod agit impediendo effectum alicuius corporis cęlestis, vt ipse calidum, quod impedit humectationem lunę, habet etiam aliquam causam cęlestem, & sic etiam fanitas quę consequitur, non omnino contrariatur actiōni corporis cęlestis: sed habet aliquam radicem.

**A D 16<sup>m</sup>** dicendum, quod corpora cęlestia tangunt inferiora, sed non tanguntur ab eis, vt dicitur in 1. de Genera. nec quodlibet eorum tangit quodlibet istorū immediate: sed per medium, vt dicebatur.

**A D 17<sup>m</sup>** dicendum, quod actio agentis recipitur in medio per modum medij, & ideo quandoque alio modo recipitur in medio quā in vltimo, sicut virtus magnetis attrahentis ferrum defertur ad ferrum per medium aerem, qui non attrahitur, & virtus piscis stupē facientis manum defertur ad manum mediante reti, quod non stupefacit, vt dicit Commen. in 8. Phyls. corpora autem cęlestia habēt quidem omnes qualitates existentes in his inferioribus suo modo. s. originaliter & non prout sunt in his. vnde & actiones supremorum in cor-

Lib. 9. ca. 5.

In lib. de virtutibus ca. 9. dicitur quod virtus actiua est in materia prima.

Aug. 3. de Trinit. ca. 9. dicitur quod mundus grauidus est causis nascentium.

Li. 1. ca. 4.

Co. 4. 1. 10. tom. 1.

Li. 6. Meta. ca. 5.

In lib. de substantiis orbis.

Li. 2. super Gene. c. 1. & in Ench. c. 18. Hier. super illud, vadit ad austrum & girat, tom. 7. Dama. li. 2. c. 6. circa finem.

Ex com. 45 & 53. to. 2.

Com. 37.

rum corporum non recipiuntur in medijs orbibus, ut alterentur sicut hæc inferiora. Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod hæc inferiora gubernantur a diuina providentia per superiora corpora: non ita quod diuina providentia illis corporibus communicetur: sed quia efficiuntur diuinae providentiae instrumenta: sicut ars non communicatur martello, qui est instrumentum artis.

ARTICVLVS. X.

Utrum humani actus a diuina providentia gubernentur medijs corporibus celestibus.

1. p. q. 2. ar. tic. 3. Et q. 1. 15. ar. 4. Li. 2. ortho. fidei ca. 7. a medio.

DECIMO queritur, utrum humani actus gubernentur a diuina providentia medijs corporibus celestibus. Et videtur quod sic. dicit enim Dam. quod corpora celestia colitur in nobis habitus & complexionones, & dispositiones: sed habitus & dispositiones pertinent ad intellectum & voluntatem, quæ sunt principia horum actuum. ergo humani actus medijs corporibus celestibus disponuntur a Deo. ¶ 2. Præt. Dicitur in sex principijs quod anima coniuncta corpori complexionem corporis imitatur: sed corpora celestia imprimunt in complexionem humani corporis, ergo & in ipsam animam, & ita possunt esse causa humanorum actuum.

¶ 3. Præt. Omne illud quod agit in prius, agit in posterius: sed essentia animæ est prius quam eius potentia scilicet voluntas & intellectus, cum ex essentia anime orientur. Cum igitur corpora celestia imprimant in ipsam essentiam animæ rationalis, imprimunt enim in eam secundum quod est corporis actus, quod ei per essentiam suam conuenit, videtur quod corpora celestia imprimant in intellectum & voluntatem, & sic sunt principia horum actuum.

¶ 4. Præt. Instrumentum non solum agit in virtute propria, sed etiam in virtute principalis agentis: sed corpus celestium cum sit mouens motum est instrumentum spirituales substantie mouentis, sed actus spiritus mouentis, ergo motus eius non solum agit in virtute corporis moti: sed etiam in virtute spiritus mouentis: sed sicut corpus illud celeste præminet humano corpori, ita spiritus ille præminet spiritui humano. ergo sicut motus ille imprimunt in corpus humanum, ita imprimunt in animam humanam, & ita videtur quod corpora celestia sint principia horum actuum.

¶ 5. Præt. Experimentaliter inuenitur aliquos homines a sua natiuitate esse dispositos ad discenda vel exercenda aliqua artificia, quidam ad hoc quod sint fabri, quidam quod sint medici, & sic de alijs, nec hoc potest reduci, sicut in causam, in principia proximi agentis: quia quæ nati inueniuntur dispositi ad quædam ad quæ parates non inclinabantur, ergo oportet quod hæc diuersitas dispositionum reducatur, sicut in causam in corpora celestia, nec potest dici quod huiusmodi dispositiones sint in animabus, medijs corporibus proprijs corporibus: quia ad huiusmodi inclinationes nihil operatur corporeæ qualitates, sicut operantur ad iram & gaudium, & huiusmodi animæ passionones. ergo corpora celestia immediate, & directe in animas humanas imprimunt: & ita humani actus medijs corporibus celestibus disponuntur.

¶ 6. Præt. In humanis actibus isti videtur ceteris præeminere. scilicet regnare, regere bella, & huiusmodi: sed sicut dicit Isaac in li. 1. de Definitionibus, De fecerit regna-

te orbem super regna, & bella. ergo multo fortius alij humani actus, medijs corporibus celestibus disponuntur.

¶ 7. Præt. Facilius est transformare partem quam totum: sed ex virtute corporum celestium quandoque mouetur tota multitudo vnius prouincie ad bellandum, ut Philosophi dicunt, ergo multo fortius virtute corporum celestium comouetur aliquis homo particularis.

SED CONTRA est, quod dicit Dama. in 2. li. Nostri actuum nequaquam sunt causa. scilicet corpora celestia: nos enim liberi arbitrij a conditore facti sumus, domini nostrorum existimus actuum.

¶ 2. Præt. Ad hoc etiam est quod Aug. determinat in 5. de ciuita. Dei. & in fine super Gene. ad literam, & quod Grego. determinat in Homilia Epiphaniae.

RESPOND. Dicendum, quod ad huius questionis veritatem oportet scire qui dicuntur actus humani, dicuntur enim illi proprie actus humani, quorum ipse homo est dominus: est autem homo dominus suorum actuum per voluntatem, seu per liberum arbitrium. unde circa actus voluntatis & liberi arbitrij ista questio versatur. actus enim aliqui sunt in homine non subiacentes imperio voluntatis, sicut actus nutritiua & generatiua potentia, & huiusmodi actus eodem modo subiacent virtutibus celestibus: sicut & alij corporales actus. De actibus humanis vero prædictis fuit error multiplex, quidam enim posuerunt actus humanos ad diuinam prouidentiam non pertinere, nec reduci in aliquam causam, nisi in prouidentia nostram, & huius positionis videtur fuisse Tullius, ut dicit Augustinus in 5. de Ciuit. Dei. Sed istud non potest esse. voluntas enim est mouens motum, ut in 3. de anima probatur, unde oportet eius actum reducere in aliquod primum principium quod est mouens non motum, & ideo quidam omnes actus voluntatis reducerunt in corpora celestia, ponentes sensum & intellectum idem esse in nobis, & per consequens omnes virtutes animæ corporales esse, & ita actionibus corporum celestium subdit, sed hanc positionem Philo. destruit in 3. de anima, ostendens quod intellectus est vis immaterialis, & quod actio eius non est corporalis: sed sicut dicitur in 1. 6. de animalibus, quorum principiorum actiones sunt sine corpore, ipsa principia sunt sine corpore. unde non potest esse quod actiones intellectus & voluntatis per se loquendo in aliqua principia materialia reducantur. & ideo Auic. ponit in sua Meta. quod sicut homo compositus est ex anima & corpore, ita & corpus celeste, & sicut actiones corporis humani & motus reducuntur in corpora celestia: ita actiones animæ omnes reducuntur in animas celestes, sicut in principia: ita quod omnis voluntas, quæ est in nobis, causatur a voluntate animæ celestis, & istud potest esse conueniens secundum opinionem suam, quam habet de sine hominis, quem ponit esse in coniunctione anime humanæ ad animam celestem, vel ad intelligentiam. cum enim perfectio voluntatis sit finis, & bonum, quod est obiectum eius, sicut visibile est obiectum visus, oportet quod illud, quod agit in voluntatem habeat etiam rationem finis: quia non agit efficiens nisi secundum quod imprimunt in susceptibili formam eius. Secundum autem sententiam fidei ipse Deus immediate est finis humanæ vite: eius enim visione perficuntur beatificanti, & ideo ipse solus imprimere potest in voluntatem nostram. Oportet autem ordinem mobilium respondere ordini mouentium: in ordine autem ad finem, quem prouidentia respicit, primum in nobis inuenitur

Grego. li. 10. mil. 10. euang.

Ca. 9. ar. 1. Com. 14. ar. 10. 1.

Com. 17. ar. 10. 1.

Li. 9. Met. 6.

Li. 9. Met. 6.

Li. 9. Met. 6.

Li. 9. Met. 6.

Li. 9. Met. 6.

Li. 9. Met. 6.

Li. 9. Met. 6.

Li. 9. Met. 6.

Li. 9. Met. 6.

inuenitur voluntas, ad quam primo pertinet ratio boni & finis, & omnibus, quæ sunt in nobis virtutibus, sicut instrumentis ad consecutionem finis, quamuis in aliquo respectu intellectus voluntatem præcedat: propinquis autem voluntati est intellectus, remotiora sunt corporales vires. & ideo ipse Deus, qui est simpliciter primus prouidens, imprimunt solus in voluntatem nostram, angelus autem, qui eum sequitur in ordine causarum, imprimunt in intellectum nostrum, secundum quod per angelos illuminamur, purgamur & perficimur: sed celestia corpora, quæ sunt inferiora agentia, imprimere possunt in vires sensibiles, & alias organicas affixas. Secundum vero quod motus vnius potentie anime redundat in aliam contingit, quod impressio corporis celestis redundat in intellectum, quasi per accidens, & vterius in voluntatem, & similiter impressio angeli in intellectum redundat in voluntatem per accidens: sed tamen quantum ad hoc diuersa est dispositio intellectus & voluntatis ad vires sensitiuas. intellectus enim naturaliter mouetur a sensitiua apprehensione sua motiua, per modum quo obiectum mouet potentiam: quia phatasma se habet ad intellectum, sicut color ad visum, ut dicitur in 3. de anima. & ideo perturbata vi sensitiua interiori de necessitate perturbatur intellectus, sicut videmus quod laeso organo phatasma de necessitate impeditur actio intellectus, & secundum hunc modum redundare potest in intellectum actio vel impressio corporis celestis, quasi per viam necessitatis, per accidens tamen, sicut in corpora per se: & dico necessario, nisi sit contraria dispositio ex parte mobilis. sicut appetitus sensitiuus non est naturaliter motus voluntatis: sed econuerso, quia appetitus superior mouet inferiorem appetitum, sicut sphaera sphaeram, ut dicitur in 3. de anima, & quantumcumque appetitus inferior perturbetur per aliquam passionem iræ vel concupiscentiæ, non oportet quod voluntas perturbetur, immo habet potentiam repellendi huiusmodi perturbationem, ut dicitur Gene. 4. sub te erit appetitus eius & tu dominaberis illius. & ideo ex corporibus celestibus non inducitur aliqua necessitas nec ex parte recipientium, nec ex parte agentium, in actibus humanis: sed inclinatio sola, quæ etiam voluntas repellere potest per virtutem acquisitam vel infusam.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Dama. dicit de dispositionibus & habitibus corporalibus.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod sicut ex dictis patet, anima quantum ad actus voluntatis non de necessitate sequitur corporis dispositionem: sed ex corporis complexionem est inclinatio tantum ad ea, quæ voluntatis sunt.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa recte procederet, si corpus celeste posset imprimere per se in animam: impressio autem corporis celestis non peruenit ad animam essentiam, nisi per accidens. scilicet per corporis vniorem, cuius ipsa est actus, voluntas autem non oritur ex essentia anime secundum quod est corpori coniuncta, & ideo ratio non sequitur.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod instrumentum spirituales agentis non agit per virtutem spirituales, nisi ex hoc quod agit per virtutem corporalem, secundum autem virtutem corporalem corpus celeste non potest agere, nisi in corpus, & ideo etiam actio quæ est secundum virtutem spirituales, non potest pertinere ad animam nisi per accidens. scilicet corpore mediante: sed in corpore utroque modo actio eius peruenit, ex virtute anime corporali mouet qualitates elementares. scilicet calidum & humidum & huiusmodi: sed ex virtute spirituales

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod aliquis effectus est a corporibus celestibus in istis corporibus, qui non causatur ex calido & frigido: sicut quod magnes attrahit ferrum, & per hunc modum aliqua dispositio in corpore humano relinquatur a corpore celesti, ex quo contingit ut anima ei coniuncta inclinetur ad hoc, vel illud artificium.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod verbum Isaac si oportet saluari est intelligendum secundum inclinationem tantum, modo prædicto.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

AD 15<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

AD 16<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

AD 17<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

AD 18<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

AD 19<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

AD 20<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

A mouet ad speciem, & ad effectus consequentes totam speciem, qui non possunt in qualitates elementares reduci.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod aliquis effectus est a corporibus celestibus in istis corporibus, qui non causatur ex calido & frigido: sicut quod magnes attrahit ferrum, & per hunc modum aliqua dispositio in corpore humano relinquatur a corpore celesti, ex quo contingit ut anima ei coniuncta inclinetur ad hoc, vel illud artificium.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod verbum Isaac si oportet saluari est intelligendum secundum inclinationem tantum, modo prædicto.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

AD 15<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

AD 16<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

AD 17<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

AD 18<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

AD 19<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

AD 20<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

AD 21<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

AD 22<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

AD 23<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

AD 24<sup>m</sup> dicendum, quod multitudo, ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus: sed sapientes ratione superant passionones & inclinationes prædictas, & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id, ad quod inclinatur corpus celeste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur: quamuis de vno posset magis accidere.

QVÆSTIO VI.

De prædestinatione

In sex articulos diuisa

¶ Primo enim queritur, utrum prædestinatio ad scientiam vel voluntatem spectet.

¶ Secundo, utrum, præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

¶ Tertio, utrum, prædestinatio certitudinē habeat.

¶ Quarto, utrum, prædestinatorum numerus sit certus.

¶ Quinto, utrum, prædestinatis certa sit sua prædestinatio.

¶ Sexto, utrum, prædestinatio iuuari valeat precibus sanctorum.

ARTICVLVS PRIMVS.

Utrum prædestinatio ad scientiam, uel uoluntatem spectet.

QVÆSTIO est de prædestinatione. Et primo queritur, utrum prædestinatio pertineat ad scientiam uel ad uoluntatem. & videtur quod ad uoluntatem sicut ad genus, quia ut dicit Aug. in li. de prædestinatione sanctorum, prædestinatio est propositum miserendi: sed propositum est uoluntatis. ergo & prædestinatio.

¶ 2. Præt. Prædestinatio uidetur idem esse cum electione æterna, de qua dicitur Eph. 1. Elegit nos in ipso &c. quia iidem dicuntur electi & prædestinati: sed electio secundum Philo. in 6. & 10. Ethico. magis est appetitus quam intellectus. ergo & prædestinatio magis ad uoluntatem quam ad scientiam pertinet. sed dicendum quod electio prædestinationem præcedit, nec est idem ei.

¶ 3. Sed contra, uoluntas sequitur scientiam, & non præcedit: sed electio ad uoluntatem pertinet si igitur electio prædestinationem præcedit, prædestinatio non potest ad scientiam pertinere.

¶ 4. Præt. Si prædestinatio ad scientiam pertineret, idem uideretur esse prædestinatio quæ scientia, & sic quicquid scientia & salutem alicui prædestinaret illi: sed hoc est falsum.

Propheta

1. p. q. 2. ar. 1. 15. ar. 4. Li. 2. ortho. fidei ca. 7. a medio.

Ca. 2. lib. 2. c. 2. & 3. 10. mo. 1.



Propheta enim præsciuerunt salutem gentium, quam non prædestinauerunt. ergo &c.

¶ 5 Præ. Prædestinatio causalitatem importat: sed causalitas non est de ratione scientiæ, sed magis de ratione uoluntatis. ergo magis prædestinatio pertinet ad uoluntatem, quam ad scientiam.

¶ 6 Præ. Voluntas in hoc a potentia differt, quod potentia respicit effectus tantum in futuro: non enim est potentia respectu eorum quæ sunt vel fuerunt: uoluntas uero respicit equaliter effectum præsentem & futurum, sed prædestinatio dicit effectum in præsentem & in futurum, unde & ab Aug. dicitur quod prædestinatio est præparatio gratiæ in præsentem, & gloriæ in futuro. ergo prædestinatio pertinet ad uoluntatem.

¶ 7 Præ. Scientia nõ respicit res vt factas vel faciendas, sed magis vt scitas vel sciendas: prædestinatio uero respicit id quod sciendum est. ergo prædestinatio ad sciendum nõ pertinet.

¶ 8 Præ. Effectus magis denominatur a causa proxima quam a causa remota, sicut homo generatus ab homine magis quã a generante sole. sed præparatio est a scientia & uoluntate: scientia autem est causa prior & remotior quam uoluntas. ergo præparatio magis pertinet ad uoluntatem quã ad scientiam: sed prædestinatio est præparatio ad gratiam & gloriam, vt dicit Aug. ergo &c.

¶ 9 Præ. Quando multi motus ordinantur ad unum tantum, tota motuum coordinatio recipit nomen ultimi motus: sicut ad educendum formam substantialem de potentia materiæ ordinatur primo alteratio, secundo generatio, & totum nominatur generatio: sed ad aliquod præparandum ordinatur primo motus scientiæ, secundo motus uoluntatis. ergo totum debet uoluntati attribui, & ita prædestinatio in uoluntate esse uidetur.

¶ 10 Præ. Si unum contrarium maxime appropriatur alicui, reliquum maxime remouetur ab eodem: sed mala maxime appropriantur diuinæ præscientiæ: malos enim dicimus præscitos. ergo præscientia nõ respicit bona, prædestinatio autem est de bonis salutaribus tantum. ergo prædestinatio nõ pertinet ad præscientiam.

¶ 11 Præ. Illud quod proprie dicitur, glossa nõ indiget: sed in sacra scriptura quãdo cognitio respectu boni dicitur, glossatur p̄ approbationem, vt patet i. Cor. 6. Si quis diligit Deum hic cognitus est a Deo. i. approbatus, & i. Ti. 2. Nouit dominus qui sunt eius. i. approbat. ergo notitia non est proprie de bonis: sed prædestinatio est proprie de bonis. ergo &c.

¶ 12 Præ. Præparare est motiua virtutis, quia ad opus pertinet: sed prædestinatio est præparatio, vt dictum est. ergo prædestinatio ad uoluntatem motiua pertinet. ergo ad uoluntatem, & non ad scientiam.

¶ 13 Præ. Ratio exemplata sequitur rationem exemplatam: sed in ratione humana quæ est exemplata a diuina uidemus quod præparatio est uoluntatis, & nõ scientiæ. ergo & i. præparatio diuinã erit similiter, & sic idẽ quod præparatio.

¶ 14 Præ. Omnia attributa diuina, sunt idem secundum rem: sed differentia eorum ostenditur ex diuersitate effectuum. Ad illud ergo attributum debet reduci aliquid de Deo dictum, cuius effectus appropriatur: sed gratia & gloria sunt effectus prædestinationis & appropriantur uoluntati, siue bonitati. ergo & prædestinatio ad uoluntatem pertinet, & non ad scientiam.

SED CONTRA est, quod dicit glo. super illud Roma 8. quos præsciuit & prædestinauit &c. prædestinatio inquit est præscientia & præparatio beneficiorum Dei &c.

¶ 1 Præ. Omne prædestinatum est scitum, sed non econuerso. ergo prædestinatum est in genere scitum. ergo & prædestinatio erit in genere scientiæ.

¶ 3 Præ. Magis est pondus unumquodque in genere eius quod conuenit ei semper, quam in genere eius quod non conuenit ei semper: sed prædestinationi conuenit semper id, quod est ex parte scientiæ. semper enim prædestinationem præscientia concomitatur, non autem semper concomitatur eã appositio gratiæ, quæ est per uoluntatem: quia prædestinatio est æterna: appositio autem gratiæ temporalis. ergo prædestinatio magis debet poni in genere scientiæ, quam uoluntatis.

¶ 4 Præ. Habitus cognitiui & operatiui inter intellectuales uirtutes a philosopho computantur, quæ ad rationem magis pertinent quam ad appetitum, vt patet de prudentia & arte in 6. Ethic. Sed prædestinatio importat principium operatiuum & cognitiuum, quia & est præscientia & præparatio, vt ex definitione inducta patet. ergo prædestinatio magis pertinet ad cognitionem, quam ad uoluntatem.

¶ 5 Præ. Contraria sunt in eodem genere: sed prædestinationi est contraria reprobatio. cum ergo reprobatio sit in genere scientiæ, quia Deus præscit malitiam reprobatorum, & non facit eam, uidetur quod prædestinatio sit in genere scientiæ.

RESPON. Dicendum, quod destinatio unde nomen prædestinationis assumitur importat directionem alicuius in finem. unde aliquis dicitur destinatus, qui eum dirigit ad aliquid faciendum, & quia illud quod proponimus ad executionem dirigimus, sicut ad finem: ideo id, quod proponimus, dicimus destinare secundum illud Macha. 6. de Elezaro, quod destinauit in corde suo non admittere illicita propter uitæ amorem: sed hæc præpositio præ, quæ adiungitur, adiungit ordinem ad futurum. unde, cum destinare non sit nisi eius quod est, prædestinare potest esse etiam eius quod non est, & quantum ad hæc duo prædestinatio sub prouidentia collocatur, vt pars eius. dictum est. n. in præcedenti quæst. de prouidentia, quod ad prouidentiam pertinet directio in finem prouidentia etiã a Tullio ponitur respectu futuri, & a quibusdam definitur quod prouidentia est præscis notio futurum pertractans euentum: sed tamen prædestinatio quantum ad duo a prouidentia differt: prouidentia enim dicitur uersaliter ordinationem in finem, unde se extendit ad omnia, quæ a Deo in finem aliquem ordinantur, siue sint rationalia, siue irrationalia, siue bona, siue mala, prædestinatio autem respicit tantum illum finem, qui est principalis rationali creaturæ, utpote gloriam. & ideo prædestinatio non est nisi hominum, & eorum quæ spectant ad salutem. Differt etiam alio modo. In qualibet enim ordinatione ad finem est duo considerare. scilicet ipsum ordinem, & exitum uel euentum ordinis: non enim omnia, quæ ad finem ordinantur, finem consequuntur. prouidentia ergo ordinem in finem respicit tantum, unde per Dei prouidentiam omnes homines ad beatitudinem ordinantur: sed prædestinatio respicit etiam exitum uel euentum ordinis, unde nõ est nisi eorum qui gloriam consequuntur. Sicut igitur se habet prouidentia ad impositionem ordinis, ita se habet prædestinatio ad ordinis exitum uel euentum. quod enim aliqui finem gloriæ consequuntur, non est principaliter ex proprijs uiribus: sed ex auxilio gratiæ diuinitus datæ. unde sicut de prouidentia supra dictum est, quod consistit in actu rationis, sicut & prudentia cuius est pars, eo quod solius rationis est dirigere uel ordinare, ita etiam & prædestinatio in actu rationis consistit dirigentis uel ordinantis in finem: sed ad directionem in finem præexigitur uoluntas finis. nullus enim aliquid

Ca. 13. 1005.

Ca. 4. 1005.

In argu. Sed con.

Artic. 2. 1005.

Li. 2. de uenientia. fol. 4. 1005.

Artic. 2. 1005.

aliquid in finem ordinat quod non uult, unde etiam perfecta prudentia electio non potest esse, nisi in eo qui habet uirtutem moralem secundum Philo. in 6. Ethic.

per uirtutem. n. morale affectus alicuius in fine stabilitur, ad quem prudentia ordinat: finis autem, in quæ prædestinatio ordinat, non est uersaliter consideranda: sed secundum comparationem eius ad illum, qui finem ipsum consequitur, quem oportet esse distinctum apud dirigentem ab his, qui finem illum non consequuntur. & ideo prædestinatio præsupponit dilectionem, per quam Deus uult salutem alicuius. unde sicut prudens non ordinat in finem, nisi in quantum est temperatus uel iustus: ita Deus non prædestinat nisi in quantum est diligens, præexigitur etiam & electio, per quam ille qui in finem infallibiliter dirigitur ab alijs separatur, qui non hoc modo in finem dirigitur: hæc autem separatio non est propter diuersitatem aliquam inueniam in his, qui separantur, quæ possit ad amorem incitare: quia antequam nati essent, aut aliquid boni egissent, aut mali dictum est, Iacob dilexi Esau autem odio habui, ut dicitur Roma. 9. Et ideo prædestinatio præsupponit electionem & dilectionem, electio uero dilectionem. Ad prædestinationem uero duo sequuntur. scilicet consecutio finis, qui est glorificatio, & collatio auxiliij ad consequendum finem, quod est appositio gratiæ quod ad uocationem pertinet, unde & prædestinatio in duo effectus assignantur, scilicet gratia & gloria.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in actibus anime ita est, quod præcedens actus includitur quodam modo uirtute in sequenti, & quia prædestinatio præsupponit electionem, quæ est actus uoluntatis, ideo in ratione prædestinationis aliquid includitur ad uoluntatem pertinens, & propter hoc propositum, & alia ad uoluntatem pertinentia in definitione prædestinationis quandoque ponuntur.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod prædestinatio non est idẽ electio: sed præsupponit eam, ut dictum est, & inde est quod prædestinati etiam electi dicuntur.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod cum electio sit rationis & uoluntatis, dilectio semper electionem præcedit, si referatur ad idem: sed si ad diuersa, tunc non est inconueniens quod electio præcedat prædestinationem, quæ dilectionis ratione importat: electio enim prout hic accipitur pertinet ad ipsum, qui in finem dirigitur: prius autem est accipere illum, qui dirigitur in finem, quam ipsum dirigere in finem. & ideo electio in proposito prædestinationem præcedit.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod prædestinatio quãuis ponatur in genere scientiæ, tamen aliquid supra scientiã & supra præscientiam addit. scilicet directionem uel ordinationem in finem: sicut etiam prudentia supra cognitionem: unde sicut non omnis cognoscens quid agendum sit, est prudens: ita nec omnis præscis est prædestinatus.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod quãuis causalitas non sit de ratione scientiæ, in quantum huiusmodi, est tamen de ratione scientiæ, in quantum est dirigens & ordinans in finem, quod nõ est uoluntatis: sed rationis tantum: sicut etiam intelligere est de ratione animalis rationalis, nõ in quantum est animal: sed in quantum est rationale.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod sicut uoluntas respicit effectum præsentem & futurum: ita & scientia. unde quãtum ad hoc non magis potest probari, quod prædestinatio ad unum eorum pertineat, quam ad alterum: sed tamen prædestinatio proprie loquendo non respicit nisi futurum, quod ex præpositione designatur, quæ importat ordinem ad futurum: nec est idem dicere habere effectum in præsentem, & habere effectum præsentem: quia in præsentem esse dicitur quicquid pertinet ad statum præsentis uitæ siue sit præsens, siue præteritum, siue futurum.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod quãuis scientia in quantum est scientia non respicit faciendam: tamen scientia practica respicit faciendam, & ad talem scientiam prædestinatio reducitur.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod præparatio importat proprie dispositionem potentie ad actum. Est autem duplex potentia, scilicet actiua & passiua: & ideo duplex est præparatio, una patientis, secundum quem modum dicitur materia preparari ad formam: alia agentis, secundum quã dicitur quod aliquis se preparat ad agendum aliquid. Et talem præparationem prædestinatio importat, quæ nihil aliud in Deo ponere potest, quam ipsam ordinationem alicuius in finem. Ordinationis autem principium proximum est ratio: sed remotum est uoluntas, vt ex dictis patet. & ideo fm rationem inductam prædestinatio principaliter rationi, quam uoluntati attribuitur. & per hoc patet solutio ad 9<sup>m</sup>.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod mala appropriantur præscientiæ, nõ quod præscientia sit magis proprie de malis, quam de bonis: sed quia bona in Deo habeat aliquid aliud respondens quam præscientia: mala autem non: sicut etiam conuertibile non indicans substantiã appropriat sibi nomẽ pprij, quod etiã æquie conuenit definitioni pp hoc, quod definitio aliqd dignitatis addit.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod glossatio nõ semper significat improprietatem: sed est quandoque necessaria ad specificandum quod generaliter dicitur, & hoc modo glossatur notitia per approbationem.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod preparare uel ordinare est motiua potentie tantum: sed motiua non solũ est uoluntas: sed etiam ratio practica, vt patet in 3. de anima.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod in ratione humana ita est, quod præparatio secundum quod importat ordinationem uel directionem in finem, est actus proprius rationis, & non uoluntatis.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod in attributo diuino, non solum est considerandus effectus: sed respectus eius ad effectum, quia idem est effectus scientiæ potentie & uoluntatis: sed non idem respectus ad illum effectum per illa tria nomina importatus. Respectus autem quæ prædestinatio importat ad effectum suum, cum respectu scientiæ, in quantum est dirigens, magis congruit: quam cum respectu potentie & uoluntatis. & ideo prædestinatio ad scientiam reducitur.

ALIA concedimus. Ad primum & secundum quãuis ad secundum posset dici, quod non omne quod est in plus sit genus: quia potest accidentaliter predicari.

AD 3<sup>m</sup> posset dici, quod quãuis dare gratiã non semper concomitetur prædestinationem: tamen uelle dare semper concomitatur.

AD ultimum etiam posset dici, quod reprobatio di recte non opponitur prædestinationi: sed electioni, quia qui eligit alterum accipit, & alterum reicit, quod dicitur reprobare. unde etiã reprobatio ex ratione sui nominis magis pertinet ad uoluntatem, est enim reprobare quasi refutare: nisi forte dicat reprobare idẽ quod iudicare indignum, quod admittatur: sed pro tanto reprobatio ad præscientiam dicitur in Deo pertinere, quia nihil positue ex parte uoluntatis est in Deo respectu mali culpe: nõ enim uult culpam, sicut gratiã, & tamen reprobatio etiam dicitur præparatio, quãtum ad penam, quam etiam Deum uult uoluntate consequente: sed non antecedente.

In li. de bono perferentia. c. 14. tom. 7.

Ibidem.

In argu. 6. & 8.

Glo. ordinaria ibi sumitur ex Aug. in li. de bono perferentia. c. 14. tom. 7.

In argu. Sed con.

Com 48. & sequent. in mo. 2.

Ad argumẽta in contrarium.

Utrum præscientia meritorum causa sit prædestinationis.

1. p. q. 23. ar. 11. 5.

In Paulum ad Rom. 9. tom. 5.

11. 2. ortho. fidei c. 29. in fine.

Homi. 3. in numeros inter principium & me. tom. 1.

SECVNDO quaeritur, utrum præscientia meritorum sit causa vel ratio prædestinationis, & videtur quod sic: quia Roman. 9. super illud Miserebor &c. dicit gl. Ambr. misericordiam illi præparabo, quem scio post errorem toto corde reuersurum ad me: hoc est dare illi cui dandum & non dare illi cui non dandum est, ut eum vocet quem sciat obedire, illum vero non, quem sciat non obedire: sed obedire, & toto corde conuerti ad Deum ad meritum pertinet: contraria vero ad demeritum. ergo præscientia meriti vel demeriti est causa vel ratio, quare Deus proponat alij misericordiam facere, & alij a misericordia excludere, quod est prædestinare vel reprobare.

¶ 2 Præ. Prædestinatio includit in se voluntatem diuinam salutis humanæ, nec potest dici quod includat solam voluntatem antecedentem: quia hac voluntate Deus vult omnes saluos fieri, ut dicitur 1. Timo. 2. & sic sequeretur quod omnes essent prædestinati. Relinquitur igitur quod includit voluntatem consequentem: sed voluntas consequens, ut dicit Damasc. est ex nostra causa. In quantum nos habemus diuersimode ad mercedem salutem vel damnationem. ergo merita nostra præscita a Deo sunt causa prædestinationis.

¶ 3 Præ. Prædestinatio principaliter dicitur propositum diuinum de salute humana: sed salutis humanæ causa est humanum meritum, scientia etiam est causa & ratio voluntatis, quia appetibile scitum voluntatem mouet. ergo præscientia meritorum causa est prædestinationis, cuius duorum quæ præscientia continet sunt causa illorum duorum, quæ in prædestinatione continentur.

¶ 4 Præ. Reprobatio & prædestinatio significant diuinam essentiam, & connotant effectum in creatura: in essentia autem diuina non est aliqua diuersitas. ergo tota diuersitas prædestinationis & reprobationis ex effectibus procedit, effectus autem sic considerati sunt ex parte nostra. ergo ex parte nostra est, quod prædestinatio & reprobi abinuicem segregentur, quod per prædestinationem fit. ergo idem quod prius.

¶ 5 Præ. Sicut sol quantum est de se vniuersaliter se habet ad omnia corpora illuminabilia, quamuis non omnia possint lumen eius æqualiter percipere: ita Deus æqualiter se habet, quamuis non omnia æqualiter se habeant ad participandum bonitatem ipsius, ut a sanctis & prophetis communiter dicitur: sed propter similem habitudinem solis ad omnia alia corpora sol non est causa huius diuersitatis, quod aliquid sit tenebrum & aliquid luminosum: sed diuersa dispositio corporum ad recipiendum lumen ipsius. ergo & similiter causa huius diuersitatis quod aliqui saluantur, quidam autem damnantur, aut quod quidam prædestinantur, & quidam reprobantur, non est ex parte Dei, sed nostra, & sic idem quod prius.

¶ 6 Præ. Bonum est communicatum sui ipsius. ergo summi boni est summe se communicare, secundum quod vnumquodque est capax. si ergo alicui non se comunicat, hoc est, quia non est capax eius: sed aliquis est capax, vel non capax salutis ad quam prædestinatio ordinat propter qualitatem meritorum. ergo merita præscita causa sunt, quare aliqui prædestinantur, & aliqui non.

¶ 7 Præ. Ibi Numer. tertio, ego tulit leuitas &c. dicit glossa Origenis, Iacob natu posterior primogenit. iu-

dicat est, ex pposito. n. cordis quod Deo patuit antequam in hoc mundo nascerentur, aut quicquam agerent boni vel mali dictum est, Iacob dilexi, Esau odio habui: sed hoc pertinet ad prædestinationem Iacob, ut sancti communiter exponunt. ergo præcognitio propositi, quod habiturus erat Iacob in corde, fuit ratio prædestinationis, & sic idem quod prius.

¶ 8 Præ. Prædestinatio non potest esse iniusta, cum vniuersæ viæ domini sint misericordia & veritas, nec potest ibi alia iustitia attendi inter Deum & hominem, quam distributiva, non enim ibi cadit commutativa iustitia, cum Deus qui bonorum nostrorum non eget, nihil a nobis recipiat: iustitia autem distributiva inæqualia non nisi inæqualibus dat, inæqualitas autem non potest attendi nisi secundum diuersitatem meritorum. ergo quod Deus aliquem prædestinat & aliquem non, ex præscientia diuersorum meritorum procedit.

¶ 9 Præ. Prædestinatio præsupponit electionem, ut supra dictum est: sed electio non potest esse rationalis, nisi sit aliqua ratio propter quam vnus ab altero discernatur, nec in electione de qua loquimur potest aliqua ratio discretiouis assignari nisi ex meritis. ergo cum electio Dei irrationabilis esse non possit, ex præuisione meritorum procedit, & per consequens prædestinatio. ergo &c.

¶ 10 Præ. Aug. exponens illud Malach. Iacob dilexi, Esau autem odio habui, dicit quod voluntas ista Dei qua vnum elegit, & alium reprobauit, non potest esse iniusta, venit enim ex occultissimis meritis: sed hæc occultissima merita non possunt accipi in proposito, nisi secundum quod sunt in præscientia. ergo prædestinatio de præscientia meritorum venit.

¶ 11 Præ. Sicut se habet abusus gratiæ ad effectum reprobationis, ita bonus usus gratiæ ad effectum prædestinationis: sed abusus gratiæ in Iuda fuit ratio reprobationis eius, secundum hoc enim reprobatus effectus est, quod sine gratia decessit. Quod autem tunc gratiam non habuit, non fuit, quia Deus ei dare noluerit: sed quia ipse accipere noluit, ut dicit Aug. & Dionys. ergo & bonus gratiæ usus in Petro & alio quolibet causa est, quare ipse est electus, vel prædestinatus.

¶ 12 Præ. Vnus potest alteri mereri primam gratiã, & eadẽ rone vñ q. possit ei mereri gratiã continuatione vsq; in finem: sed ad gratiã finalẽ sequitur esse prædestinatum. ergo prædestinatio potest ex meritis provenire.

¶ 13 Præ. Prius est secundum Philosopho. a quo non conuenit consequentia: sed hoc modo se habet præscientia ad prædestinationem: quia omnia Deus præscit, quæ prædestinat, mala autem præscit quæ non prædestinat. ergo præscientia est prius quam prædestinatio: sed prius in quolibet ordine est causa posterioris. ergo præscientia est causa prædestinationis.

¶ 14 Præ. Nomen prædestinationis a destinatione vel missione imponitur: sed missionem vel destinationem cognitio præcedit: nullus enim mittit, nisi quæ cognoscit. ergo & cognitio est prior prædestinatione, & ita videtur esse causa ipsius, & sic idem quod prius.

SEDCONTRA est, quod dicitur in glossa super illud, Non ex operibus, sed ex uoluntate &c. que sic dicit, sicut non pro meritis præcedentibus illud dictum fuisse ostendit. Iacob dilexi &c. ita nec pro meritis futuris. & infra super illud, Nūquid iniquitas est apud Deum, dicit glossa, nemo dicat Deum, quia futura opera præuidebat, alteri elegisse, alteri reprobasse. & sic non uideretur, quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

¶ 2 Præ. Gratia est effectus prædestinationis, & principium

capium meriti. ergo non potest esse, quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

¶ 3 Præ. Ad Tit. 1. dicit Apostolus. Non ex operibus iustitiæ quæ fecimus nos. ergo prædestinatio salutis humanæ non provenit ex præscientia meritorum.

¶ 4 Præ. Si præscientia meritorum esset causa prædestinationis, nullus esset prædestinatus qui non esset merita habiturus: sed aliqui sunt huiusmodi, sicut patet de pueris. ergo præscientia meritorum non est causa prædestinationis.

RESPON. Dicendum, quod hoc distat inter causam & effectum, quod quicquid est causa cause oportet esse causam effectus: non tamen quicquid est causa effectus, oportet quod sit causa cause de necessitate, sicut patet quod causa prima per causam secundam producit effectum suum, & sic causa secundam causat aliquid modo effectum cause primæ: cuius tamen cause, causa non est. In prædestinatione autem est duo considerare. scilicet ipsam prædestinationem æternam & effectum eius temporalem duplicem. scilicet gratiam, & gloriam: quorum alter habet causam meritoriam, actum humanum. scilicet gloriam: sed gratiæ causa non potest esse actus humanus per modum meriti, sed dispositio naturalis quædam in quantum per actus præparatur ad gratiæ susceptionem: sed ex hoc non sequitur quod actus nostri, siue gratiæ præcedant, siue sequantur, sint ipsius prædestinationis causa. Ad inueniendum autem prædestinationis causam, oportet accipere quod prius dictum est. scilicet, quod prædestinatio est quædam directio in finem, quem facit ratio a voluntate mota: unde secundum hoc potest esse aliquid prædestinationis causa, prout potest esse voluntatis motus. Circa quod sciendum est, quod aliquid mouet voluntatem dupliciter, vno modo, per modum debiti, alio modo, per modum meriti. per modum autem debiti mouet aliquid dupliciter, vno modo, absolute, & alio modo, ex suppositione alterius. Absolute quidem ipse finis vltimus, qui est voluntatis obiectum: & hoc modo voluntatem mouet, vtrab ipso diuertere non possit, unde nullus homo potest non velle esse beatus, ut dicit Augustinus in lib. de Lib. arbi. Sed ex suppositione alterius mouet secundum debitum illud, sine quo finis haberi non potest. Illud autem finis ipse non mouet secundum debitum voluntatis: sed est libera inclinatio voluntatis in ipsum: sed tamen ex quo voluntas est libere inclinata in ipsum, inclinatur in omnia sine quibus hoc haberi non potest per modum debiti: ex suppositione tamen illius quod primo volitum ponebatur: sicut Rex ex sua liberalitate facit aliquem militem: sed quia non potest esse miles nisi habeat equum, efficitur debitum & necessarium ex suppositione liberalitatis prædictæ, quod ei det equum. Finis autem diuinæ voluntatis est ipsa eius bonitas, quæ non dependet ab aliquo alio, unde ad hoc quod habeatur a Deo nullo alio indiget: & ideo voluntas eius non inclinatur primo ad aliquid faciendum per modum debiti, sed liberaliter tantum, in quantum est bonitas eius in opere manifesta: sed ex quo supponitur quod Deus aliquid facere velit ex suppositione liberalitatis ipsius per modum debiti, voluntas sequitur quod faciat ea sine quibus res ipsa volita esse non potest: sicut si facere vult hominem quod de ei ratione vbi quæ autem occurrat aliquid sine quo aliquid non potest esse, hoc non procedit ab eo sed a ratione alio cuius debet: sed secundum moralem liberalitatem perfectio autem gratiæ & gloriæ sunt huiusmodi bona

quod sine eis naturæ esse potest, excedunt enim naturæ virtutis limites. unde quod Deus velit alicui dare gratiam & gloriam, hoc ex mera liberalitate procedit. in his autem quæ ex liberalitate procedunt tantum causa volendi est ipsa superabundans affectio volentis ad finem, in quo attenditur perfectio bonitatis ipsius. unde causa prædestinationis nihil est aliud quam bonitas ipsius Dei. & modo etiam prædicto potest solui quedam controuersia, quæ inter quosdam versabatur: quibusdam dicentibus omnia a Deo secundum simplicem voluntatem procedere, quibusdam vero asserentibus omnia procedere secundum debitum a Deo. Quarum opinionum vtraque falsa est. Prima. n. tollit necessariam ordinem: qui est inter effectus diuinos adinuicem. Secunda autem ponit omnia procedere secundum necessitatem naturæ: media autem via est eligenda, ut ponatur ea quæ sunt a Deo primo volita procedere ab ipso secundum simplicem voluntatem: ea vero quæ ad hoc requiruntur procedere secundum debitum, ex suppositione tamen: quod tamen debitum non ostendit Deum esse debitorem rebus, sed suæ voluntati: ad cuius expletionem debetur id, quod dicitur procedere secundum debitum ab ipso.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod debitum gratiæ vsus est quoddam, ad quod diuina prouidentia gratiã collatam ordinat. unde non potest esse quod ipse rectus gratiæ vsus præscitus sit causa mouens ad dandum gratiam. Quod ergo Ambrosius dicit, dabo illi gratiam, quæ scio &c. non intelligendum est quod perfecta cordis conuersio sit inclinans voluntatem ad dandum gratiam: sed quod datam gratiam ad hoc ordinat ut aliquis accepta gratia perfecte conuertatur in Deum.

AD 2. dicendum, quod prædestinatio includit voluntatem consequentem, quæ respicit aliquo modo id, quod est ex parte nostra, non quidem sicut inclinans diuinam voluntatem ad volendum: sed sicut id, ad cuius productionem diuina voluntas gratiam ordinat, vel etiam sicut id, quod ad gratiam quoddammodo dispōnit & gloriam meretur.

AD 3. dicendum, quod scientia est mouens voluntatem, sed non quælibet scientia: sed scientia finis qui est obiectum mouens voluntatem, & ideo ex cognitione suæ bonitatis procedit quod Deus suam bonitatem amet, & ex hoc procedit quod in alios diffundere velit, non autem propter hoc quod meritorum scientia sit causa voluntatis secundum quod in prædestinatione includitur.

AD 4. dicendum, quod quamuis secundum diuersitatem effectuum sumatur diuersa ratio attributorum diuinorum, non tamen propter hoc sequitur quod effectus sint causa attributorum diuinorum, non. n. accipiuntur hoc modo rationes attributorum, secundum ea quæ in nobis sunt, sicut secundum causas: sed magis sicut secundum signa quædam causarum, & ideo non sequitur quod ea quæ ex parte nostra sunt, sint causa quare vnus reprobetur, & alius prædestinetur.

AD 5. dicendum, quod habitudinem Dei ad res possumus dupliciter considerare. Vno modo, quantum ad primam rerum dispositionem, quæ est secundum diuinam sapientiam diuersos gradus in rebus constituentem: & sic non eodem modo se habet Deus ad omnia. Alio modo, secundum quod iam rebus dispositis prouidet, & sic similiter se habet ad omnia in quantum omnibus æqualiter dat secundum suam proportionem. Ad primam autem rerum dispositionem totum hoc pertinet, quod dictum est a Deo procedere secundum simplicem voluntatem, inter quæ etiam præparatio gratiæ computatur.



Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod ad bonitatem diuinam pertinet inquantum est infinita, vt de perfectionibus quas vnaqueque res secundum suam naturam requirit vni, cuique largiatur, secundum quod est eius capax, non autem requiritur de perfectionibus superadditis inter quas sunt gratia & gloria, & ideo ratio non sequitur.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod propositum cordis Iacob præcitur a Deo, non fuit causa quare ei dare gratiam voluit: sed fuit quoddam bonum ad quod Deus gratiam dandam ordinauit, & ideo dicitur quod ex proposito cordis quod ei patuit, eum dilexit. quia. scilicet hoc eum dilexit, vt tale propositum cordis haberet, vel quia præuidit quod propositum cordis eius fuit ad gratiam susceptionem dispositio.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod in illis quæ sunt secundum rationem debiti inter aliquos distribuenda, esset contra rationem iustitiæ distributiua, si æqualibus inæqualia darentur: sed in his quæ ex liberalitate donantur in nullo iustitiæ contradicit. Possum enim vni dare & alteri non dare pro merito voluntatis. huiusmodi autem est gratia, & ideo non est contra rationem iustitiæ distributiua, si Deus proponat se daturum gratiam alicui, & alicui non, nulla inæqualitate meritorum considerata.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod electio Dei qua vnus eligit & alium reprobatur, rationabilis est, nec tamen oportet quod ratio electionis sit meritum: sed in ipsa electione ratio est diuina bonitas, ratio autem reprobationis est in hominibus peccatum originale, vt dicit Aug. vel in futuro per hoc ipsum, quod est non habere debitum, ad hoc quod eis gratia conferatur: rationabiliter autem possum velle denegare alicui quod sibi non debet.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod 41. dist. primi libri. dicit Magister illam auctoritatem esse retractatam ab Aug. in suo simili, vel si debeat sustineri, referendum est ad effectum reprobationis vel prædestinationis, quod habet aliquam causam meritoriam vel dispositiuam.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod præscientia abusus gratiæ non fuit causa reprobationis in Iuda, nisi forte ex parte effectus, quamuis Deus nulli volenti accipere gratiam eam denegat: sed hoc ipsum quod est velle accipere gratiam est nobis ex prædestinatione diuina. vnde non potest esse causa prædestinationis.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis meritum possit esse causa effectus prædestinationis, non tamen potest esse causa prædestinationis causa.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod licet illud a quo non conuertitur consequentia sit aliquo modo prius, tamen non sequitur, quod sit eo modo prius, quo causa prius dicitur, sic enim coloratum esset causa hominis: & propter hoc non sequitur, quod præscientia sit causa prædestinationis, & per hoc patet solutio ad vltimum.

ARTICVLVS. III.

Utrum prædestinatio certitudinem habeat.

tertio queritur, utrum prædestinatio habeat certitudinem, vel non. & videtur quod non. Nulla enim causa cuius effectus potest variari, habet certitudinem respectu effectus sui: sed effectus prædestinationis potest variari, quia ille qui est prædestinatus potest non consequi effectum prædestinationis, quod patet ex hoc quod August. dicit exponens illud quod habetur Apoc. 3. Tene quod habes. Si inquit alius non est accepturus nisi iste perdidit, certus est electorum numerus. Ex quo videtur quod vnus potest amittere & alius accipere coronam, quæ est prædestinationis effectus.

¶ 2 Præ. Sicut res naturales subduntur diuine prouidentia, ita & res humane: sed illi soli effectus naturales ex suis causis certitudinaliter procedunt secundum ordinem diuinæ prouidentie, qui ex suis causis necessario producuntur: cum igitur effectus prædestinationis quæ est factus humana, non necessario, sed contingenter ex causis proximis eueniat, videtur quod ordo prædestinationis non sit certus.

¶ 3 Præ. Si aliqua causa habet certitudinem ad aliquem effectum, effectus ille ex necessitate proueniet, nisi aliquid possit resistere virtuti agentis, sicut dispositiones in corporibus inferioribus inueniunt resistunt interdum actioni corporum celestium, vt non producant proprios effectus quos necessario producerent, nisi esset aliquid resistens: sed prædestinationi diuinæ nihil potest resistere, voluntati enim eius quis resistet? vt dicitur Ro. 9. Si igitur habet certum ordinem ad effectum suum, effectus eius necessario producet. Sed dicebat, quod prædestinationis certitudo ad effectum, est cum præsuppositione cause secundæ.

¶ 4 Sed contra, Omnis certitudo quæ est cum suppositione ad aliquid, non est certitudo absoluta, sed conditionalis, sicut non est certum si sol causet fructum in planta, nisi cum hac conditione, si virtus generatiua in planta fuerit bene disposita, propter hoc, quod dispositio solis ad effectum prædictum præsupponit virtutem plantæ quasi causam secundam. Si igitur certitudo prædestinationis sit cum præsuppositione secundæ cause, non est certitudo absoluta, sed conditionalis tantum, sicut in me est certitudo quod Socrates mouetur si currit, & quod iste saluabitur, si præparabit se, & ita non est in diuina prædestinatione alia certitudo de saluandis quam in me, quod est absurdum.

¶ 5 Præ. Iob. 33. dicitur. Conteret multos & innumera, & stare faciet alios pro eis: quod exponens Greg. dicit. Locum vitæ alijs cadentibus alij sortiuntur: sed locus vitæ, est ad quem prædestinatio ordinat. ergo prædestinationis effectus prædestinatus deficere potest, & sic non est, certa prædestinatio.

¶ 6 Præ. Secundum Anselm. Eadem est veritas prædestinationis & propositionis de futuro: sed propositio de futuro non habet certam & determinatam veritatem, sed variari potest, ut patet per Philosophum in lib. Periher. & in 2. de Generati. vbi dicit, quod futurus quis incedere, non incedet. ergo nec veritas prædestinationis certitudinem habet.

¶ 7 Præ. Aliquis prædestinatus quandoque est in peccato mortali, sicut patet de Paulo, quando ecclesia persequebatur: potuit autem in peccato mortali perseuerare vsque ad mortem, vel statim tunc interfici, quorum vtrolibet posito prædestinatio effectum suum non consequeretur, ergo possibile est prædestinationem non consequi effectum suum. Sed dicendum, quod cum dicitur quod prædestinatus in peccato mortali potest mori, si accipiat subiectum putat sub forma prædestinationis, sic est composita, & falsa. si autem accipiat prout consideratur sine tali forma, sic est diuisa & vera.

¶ 8 Sed contra, In formis illis quæ non possunt remoueri a subiecto, non differt vtrum aliquid attribuit subiecto sub forma considerata, vel sine forma, vtrique enim modo hæc est falsa, coru<sup>m</sup> niger potest esse albus: sed prædestinatio est talis forma, quæ non potest a subiecto vel prædestinato remoueri. ergo prædicta distinctio in proposito locum non habet.

¶ 9 Præ. Si æternæ coniungatur temporali contingenti, totum erit temporale & contingens: sicut patet de creatione quæ est temporalis, quamuis elaudat in sua ratione essentia Dei æternæ & effectum temporale, & similiter missio, quæ importat effectum temporalem: sed prædestinatio quamuis importat aliquid æternum, tamen cum hoc etiam importat

portat effectum temporale. ergo totum hoc quod est prædestinatio erit temporale & contingens, & ita non habebit certitudinem.

¶ 10 Præ. Quod potest esse & non esse, non habet aliquam certitudinem: sed prædestinatio Dei de salute alicuius potest esse & non esse. Sicut enim potuit ab æterno prædestinare & non prædestinare, ita & nunc potest prædestinare & non prædestinare, cum in eternitate non differat sensus, præteritum, & futurum. ergo prædestinatio non habet certitudinem.

CONTRA, est quod super illud quod dicitur Rom. 8. Quos præsciuit & prædestinavit, &c. dicit glossa. prædestinatio est præscientia & preparatio beneficiorum Dei, qua certissime liberantur quicunque liberantur.

¶ 2 Præ. Illud cuius veritas est immobilis, oportet et se certum: sed veritas prædestinationis est immobilis, vt dicit August. in lib. de prædestinatione sanctorum. ergo prædestinatio habet certitudinem.

¶ 3 Præ. Cuiusque conuenit prædestinatio, ab æterno conuenit: sed quod est ab æterno inuariabile est. ergo prædestinatio inuariabilis est, & ita certa.

¶ 4 Præ. Prædestinatio includit præscientiam, vt patet ex glo. inducta: sed præscientia habet certitudinem, vt probat Boet. in 5. de Consola. ergo & prædestinatio.

RESPON. dicendum, quod duplex est certitudo. scilicet cognitionis & ordinis. Cognitiois quid est certitudo est, quando cognitio non declinat in aliquo ab eo, quod in re inuenitur: sed hoc modo existimat de re sicut est: & quia certa existimatio habetur de re recipere per causam rei, ideo tractum est nomen certitudinis ab ordine cause ad effectum, ut dicatur ordo cause esse ad effectum certus, quando causa infallibiliter effectum producit, præscientia ergo Dei, quia non importat vnuer saliter habitudinem cause respectu horum, quorum est, non consideratur in ea nisi certitudo cognitionis tantum: sed prædestinatio, quia præscientiam includit & habitudinem cause ad ea quorum est, addit, inquantum est directio siue preparatio quadam, & sic potest in ea considerari supra certitudinem cognitionis, certitudo ordinis de qua solum certitudine prædestinationis hic querimus: de certitudine enim cognitionis ipsa inuenta potest esse ex his que dicta sunt, cum de scientia Dei quereretur. Sciendum est autem, quod cum prædestinatio sit quadam prouidentia pars, sicut secundum suam rationem super prouidentiam addit, sic & certitudo eius supra certitudinem prouidentie. Ordo enim prouidentie dupliciter certus inuenitur. Vno modo, in particulari, quando scilicet res, quæ a diuina prouidentia in finem aliquem ordinantur, absque defectu ad finem illum particularem deueniunt, sicut patet in motibus celestibus, & in omnibus, quæ necessario aguntur in natura. Alio modo, in vnuerfali & non in particulari, sicut videmus in generabilibus & corruptibilibus, quorum virtutes quandoque deficiunt a proprijs effectibus, ad quos sunt ordinatæ sicut ad proprios fines, sicut virtus formatiua deficit quandoque a perfecta consumptione membrorum: sed tamen ipse defectus diuinitus ordinatur ad aliquem finem, vt patet ex dictis dum de prouidentia ageretur, & sic nihil potest deficere a generali sine prouidentie, quamuis quandoque deficiat ab aliquo particulari sine: sed ordo prædestinationis est certus non solum respectu vnuerfalis finis, sed et respectu particularis & determinati: quia ille qui est ordinatus per prædestinationem ad salutem, nunquam deficiat a consecutione salutis. Nec tamẽ hoc modo certus est ordo prædestinationis, sicut erat ordo prouidentie, quia in prouidentia ordo non erat certus respectu

actu particularis finis, nisi quando causa proxima necessario producebat effectum suum: in prædestinatione autem inuenitur certitudo respectu singularis finis: & tamen causa proxima, scilicet liberum arbitrium non producit effectum illum nisi contingenter. Vnde difficile videtur concordare infallibilitatem prædestinationis, cum libertate arbitrij. Non enim potest dici quod prædestinatio supra certitudinem prouidentie nihil aliud addit, nisi certitudinem præscientie, vt si dicatur quod Deus ordinat prædestinatum ad salutem, sicut & quælibet aliu: sed cum hoc de prædestinato scit quod non deficiet a salute: sic enim dicendo non diceretur prædestinatus differre a non prædestinato ex parte ordinis: sed tantum ex parte præscientie euentus, & sic præscientia esset causa prædestinationis: nec prædestinatio esset per electionem prædestinantis, quod est contra auctoritatem scripturæ & dicta sanctorum. vnde præter certitudinem præscientie ipse ordo prædestinationis habet infallibilem certitudinem, nec tamen causa proxima salutis ordinatur ad eam necessario: sed contingenter. scilicet liberum arbitrium. Quod hoc modo potest considerari. Inuenimus enim ordinem compossibilem esse respectu alicuius dupliciter. Vno modo, inquantum vna causa singularis producit effectum suum ex ordine diuinæ prouidentie. Alio modo, quando ex concursu causarum multarum contingentium & deficiente possibilem, peruenitur ad vnum effectum: quarum vnquamque Deus ordinat ad consecutionem effectus loco eius, quæ deficit, vel ne altera deficiat. sicut videmus, quod omnia singularia vnus speciei sunt corruptibilia, & tamen per successionem vnus ad alterum potest in eis secundum numerum saluari perpetuas speciei, diuina prouidentia taliter gubernante, quod non omnia deficiant vno deficiente. & hoc modo est in prædestinatione: liberum enim arbitrium deficere potest a salute, tamen in eo, quæ Deus prædestinat, tota alia adminicula preparat, quod vel non cadat, vel si cadat, quod resurgat: sicut exhortationes, & suffragia orationum, donum gratiæ, & alia huiusmodi, quibus Deus adminiculatur homini ad salutem. Si ergo consideremus salutem respectu cause proximæ, scilicet liberum arbitrij non habet certitudinem, sed contingentiam. Respectu autem cause primæ quæ est prædestinatio, habet certitudinem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod verbum illud Apoc. potest intelligi vel de corona iustitiæ præsentis, vel de corona gloriæ. Vtrolibet autem modo si intelligatur, secundum hoc dicitur accipere vnus coronam alterius altero cadente, inquantum bona vnus alteri profunt, vel in auxilium meriti vel etiam in auxilium gloriæ propter connexionem charitatis quæ facit omnia bona membrorum ecclesiæ communia esse. & ita contingit quod vnus coronam alterius accipit, dum aliquo per peccatum cadente, & ita præmium meritorum non consequente alius fructum percipit de meritis, quæ ille habuit, sicut etiam percipit alio persistente. Nec ex hoc sequitur, quod prædestinatio cassetur. Vel potest dici, quod vnus coronam alterius accipere dicitur, non quod alius quis coronam, quæ est ei prædestinata amittat, sed: quia quandoque aliquis amittit coronam sibi debitam secundum præsentem iusticiam, & alius in locum eius substituitur ad supplendum numerum electorum: sicut in locum angelorum cadentium sunt homines substituti.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod effectus naturalis qui ex dicto. dist. s. Tho. T T 2 uina

Anchisi. ca. 108. tom. 3.

Magist. lib. 1. Sentent. Epist. 41.

In li. de cor. gratia cap. 34. tom. 7.

Glor. libi. Sumitur ex Aug. de bono perseue. vni. c. 14.

In argu. 7. Sci. contra. Præ. lib. 3. de Consol. p. 6. & præcedent.

In dial. de veritate. 11. Philol. pot. prædicat. ris cap. 10. m. 1.

Quæred. m. 3.

nina providentia infallibiliter euenit, conlequitur ex hoc quod caula proxima neceſſario in effectum eſt ordinata: ordo autem prædeſtinationis nõ eſt certus per hunc modum, ſed per alium, vt dictum eſt.

In corp. ar.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod corpus cæleſte agit in hæc inferiora neceſſario quaſi neceſſitatem inducens, quãtum eſt de ſe: & ideo effectus eius neceſſario euenit, niſi ſit aliquid reſiſtens: ſed Deus in voluntate agit nõ per modum neceſſitatis, quia voluntatem non cogit, ſed mouet eam non auferendo ei modum ſuum qui in libertate ad vtrumlibet conſiſtit. & ideo quãmuis diuinæ voluntati nihil reſiſtat, tamen voluntas & quælibet alia res, exequitur diuinam voluntatem ſecundũ modum ſuum, quia & ipſum modum diuina volũtas rebus dedit, vt ſic eius volũtas impleteretur. & ideo qui dã explent diuina voluntatem neceſſario, quidã contingenter, quãmuis illud quod Deus vult ſemper fiat.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod caula ſecunda quam oportet ſupponere ad inducẽdum prædeſtinationis effectũ etiam ordini prædeſtinationis ſubiacer, non autem eſt ita in virtutibus inferioribus reſpectu alicuius ſuperioris virtutis agentis. & ideo ordo diuinæ prædeſtinationis, quãmuis ſit cum ſuppoſitione voluntatis humanæ, nihilominus tamen abſolutam habet certitudinem, & ſi in exemplo inducto contrarium appareat.

arg. 4.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod verba illa Iob. & Greg. referenda ſunt ad ſtatum præſentis iuſtitie a quo aliqui aliquando decidunt alijs ſubrogatis. Vnde per hoc nõ poteſt aliquid concludi contra prædeſtinationis certitudinem, quia illi qui finaliter a gratia deſiciunt numquam prædeſtinati fuerunt.

q. 4. ar. 1a.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod ſimilitudo Anſelm. quantum ad hoc tenet, quod ſicut veritas propoſitionis de futuro non auferit futurorum contingẽtiam, ita nec veritas prædeſtinationis: ſed differt quantum ad hoc, quod propoſitio de futuro non reſpicit futurum, niſi vt futurum eſt: & hoc modo non poteſt habere certitudinem: ſed veritas prædeſtinationis & præſcientie reſpicit futurum, vt eſt præſens, vt in queſt. de ſcientia Dei dictum eſt, & ideo certitudinem habet.

Ad 7<sup>m</sup> dicẽdũ, qd aliquid potẽt dici poſſe dupliciter. Vno nõ cõſiderãdo potẽtiã q̄ ipſo eſt, ſicut dicimus, qd lapis potẽt moueri deorſum. Alio nõ, cõſiderando id quod ex parte alterius eſt, ſicut ſi dicerẽ quod lapis poteſt moueri ſurſum, nõ per potentiam quẽ in ipſo ſit, ſed per potentiam projiciẽtis. cum ergo dicitur prædeſtinatus iſte poteſt in peccato mori, ſi cõſideretur potentia ipſius verum eſt. Si autem loquamur de prædeſtinato ſecũdum ordinem quem habet ad aliud ſcilicet ad Deum prædeſtinantem, ſic ordo ille non cõpatitur ſecum iſtum euentum, quãmuis compatiatur ſecundum iſtam potentiam. & ideo poteſt diſtingui ſecũdum diſtinctionem primo inductã, ſcilicet conſideratio ſubiecti cum forma, vel ſine forma.

Ad 8<sup>m</sup> dicẽdũ, quod nigredo & albedo ſunt quẽdam formæ exiſtentes in ſubiecto, quod dicitur albũ & nigrum: & ideo non poteſt aliquid attribui ſubiecto nec ſm potentiam, nec ſm actum, quod repugnet forme prædictæ, quãdiu in ſubiecto manet: ſed prædeſtinatione non eſt forma exiſtens in prædeſtinato, ſed in prædeſtinante, ſicut & ſcitur denominatur a ſcientia, quæ eſt in ſcientẽ: & ideo quãtũcumq; immobiliter ſit ſub ordine ſcientie, tamẽ potẽt aliquid attribui ei cõſiderando ſua naturam, et ſi repugnet ordini prædeſtinationis: hoc. n. modo prædeſtinatione eſt aliquid præter ipſum hominẽ, qui dicitur prædeſtinatus: ſicut nigredo eſt aliquid præter eſſentia corui, quõs nõ ſit aliquid extra coruũ.

Conſiderando autẽ tantũmodo eſſentia corui, potẽt ei aliquid attribui, quod repugnet nigredini eius, ſm quem modũ dicit Porphyrius, quod potẽt intelligi coruus albus: & ita etiã in propoſito potẽt ipſi homini prædeſtinato attribui aliquid ſecũdum ſe cõſiderato, quod non attribuitur ei ſecũdum quod intelligitur ſtare ſub prædeſtinatione.

Ad 9<sup>m</sup> dicẽdũ, quod creatio, miſſio, & hmõs, important productionem alicuius tẽporalis effectus, & ideo ponunt tẽporalem effectum eſſe. & propter hoc oportet eſſe tẽporalia, quãmuis in ſe aliquid æternum claudant: ſed prædeſtinatione nõ importat productionẽ alicuius effectus tẽporalis, ſecũdũ ſuum nomen: ſed tantũmodo ordinẽ ad aliquid tẽporale, ſicut volũtas potentia & hmõs omnia. & ideo quia non ponitur effectus tẽporalis eſſe in actu, qui eſt cõtingens, non oportet quod prædeſtinatione ſit tẽporalis vel contingens, quia ad aliquid tẽporale & contingens poteſt aliquid ordinari ab æterno & immutabiliter.

Ad 10<sup>m</sup> dicẽdũ, quod abſolute loquẽdo, Deus potẽt vnum quẽcũque prædeſtinare vel non prædeſtinare, aut prædeſtinare, vel non prædeſtinare, quia actus prædeſtinationis cum menſuretur æternitate, nõquam cedit in præteritũ, ſicut nõquam eſt futurũ: vnde ſemper cõſideratur vt egrediens a voluntate per modũ libertatis. Tamen ex ſuppoſitione hoc efficitur impoſſibile. Non. n. poteſt non prædeſtinare ſuppoſito quod prædeſtinauerit vel econuerſo, quia mutabilis eſſe nõ potẽt, & ita non ſequitur quod prædeſtinatione poſſit variari.

ARTICVLVS III.

Vtrum numerus prædeſtinatorum ſit certus.

QVARTO queritur, vtrũ numerus prædeſtinatorũ ſit certus. & videtur quod nõ: quia nullus numerus, cui potẽt fieri additio, eſt certus: ſed numero prædeſtinatorũ potẽt fieri additio, hoc. n. petit Moyſes Deuter. primo dicens. Dominus Deus patrum noſtrum addat ad hunc numerum &c. gloſ. dicit: definitũ apud Deũ qui nouit, qui ſunt eius: fruſtra autẽ peteret niſi fieri poſſet. ergo numerus prædeſtinatorum nõ eſt certus.

¶ 2 Præt. Sicut diſpoſitio naturalium bonorũ eſt præparatio ad gratiam, ita per gratiã præparamur ad gloriam: ſed in quocũque eſt præparatio ſufficiens ex naturalibus bonis eſt inuenire gratiam. ergo & in quocũque eſt inuenire gratiam erit inuenire gloriam: ſed aliquis non prædeſtinatus quandoq; habet gratiã, ergo habebit gloriã, ergo erit prædeſtinatus, ergo aliquis non prædeſtinatus poteſt fieri prædeſtinatus, & ſic augetur numerus prædeſtinatorũ, & ita nõ erit certus.

¶ 3 Præt. Si aliquis habens gratiã nõ ſit habiturus gloriam, aut hoc erit propter defectũ gratie, aut propter defectũ dantis gloriã: non autẽ eſt ex defectu gratie, quæ quãtũ eſt in ſe ſufficiens diſponit ad gloriã, nec ex defectu dantis gloriã: quia quantum eſt in ſe, paratus eſt oĩbus dare. ergo quicũque habebit gratiã, nec neceſſitate habebit gloriã, & ſic aliquis præſcitus habebit gloriã & erit prædeſtinatus, & ſic idẽ quod prius.

¶ 4 Præt. Quicumque præparat ſe ſufficiens ad gratiã, habet gratiam: ſed aliquis præſcitus poteſt ſe ad gratiam præparare. ergo poteſt habere gratiam: ſed quicumque habet gratiã poteſt perfeuerare in illa. ergo præſcitus poteſt viſque ad mortem in gratia perfeuerare, & ſic fieri prædeſtinatus, vt videtur, & ſic idẽ quod prius. Sed dicẽdũ, quod præſcitur mori ſine gratiã.

gratia eſt neceſſarium neceſſitate conditionata, quãm. A rum nullatenus variato: ſed ſi hæc opinio loquatur de certitudine per comparationem ad cauſam primã. ſ. Deum prædeſtinantem, ipſa apparet abſurda. Ipſe. n. Deus habet certam cognitionem de numero prædeſtinatorum formali & materiali: ſcit. n. quot & qui ſaluandi ſunt, & vtrũque infallibiliter ordinat, vt ſic quãtum eſt ex parte Dei reſpectu vtriuſque numeri inueniatur certitudo non ſolum cognitionis, ſed etiam ordinis: ſed ſi loquamur de certitudine numeri prædeſtinatorum per cõparationem ad cauſam proximã ſalutis humanæ, ad quam prædeſtinatione ordinatur, non erit idẽ iudicium de numero formali & materiali. Numerus enim materialis aliquo modo ſubiacer voluntati humanæ, quæ eſt variabilis, in quantum ſalus vnũcuſuiſque eſt ſub libertate arbitrij conſtituta, ſicut ſub cauſa proxima, & ſic numerus materialis aliquo modo certitudine caret: ſed numerus formalis nullo modo cadit ſub volũtate humana, eo quod nulla voluntas ſe extendit per modum cauſalitatis alicuius ad totã integritatem numeri prædeſtinatorum: & ideo numerus formalis remanet omnimode certus, & ſic poteſt prædicta diſtinctio ſuſtineri, ita tamen qd ſimpliciter concedatur, quod vterque numerus ex parte Dei certitudinem habet. Sciendũ eſt autẽ, quod numerus prædeſtinatorum ſecũdum hoc dicitur eſſe certus, quia additionem vel diminutionem non patitur. Secũdum autem hoc pateretur additionem, ſi aliquis præſcitus poſſet fieri prædeſtinatus: quod eſſet contra certitudinem præſcientie vel reprobationis: ſecũdũ hoc autem poſſet diminui, ſi aliquis prædeſtinatus poſſet fieri non prædeſtinatus, & non prædeſtinatus poteſt eſſe prædeſtinatus, quod eſt contra certitudinem prædeſtinationis. & ſic patet, quod certitudo numeri prædeſtinatorum colligitur ex duplici certitudine. ſ. ex certitudine prædeſtinationis, & certitudine præſcientie vel reprobationis: ſed hæc duę certitudines differunt: quia certitudo prædeſtinationis eſt certitudo cognitionis & ordinis, vt dictum eſt, certitudo autem præſcientie eſt certitudo cognitionis tantum. Non enim Deus præordinat ad peccandum homines reprobos, ſicut prædeſtinatos ordinat ad merendum.

¶ 5 Sed contra. Omnis neceſſitas carẽs principio & fine & in medio cõiuncta, eſt ſimplex & abſoluta & nõ conditionata: ſed talis neceſſitas eſt neceſſitas præſcientie cum ſit æterna. ergo eſt ſimplex & nõ cõditionata.

¶ 6 Præt. Quolibet numero finito poteſt eſſe aliquis maior: ſed numerus prædeſtinatorum eſt finitus. ergo eo poteſt eſſe aliquis maior. ergo non eſt certus.

¶ 7 Præt. Cum bonum ſit communicatiuum ſui, infinita bonitas non debet ponere terminum ſuæ cõmunicatiõis: ſed prædeſtinatis diuina bonitas ſe maxime communicat. ergo non eſt eius ſtatuerẽ certum prædeſtinatorum numerum.

¶ 8 Præt. Sicut factio rerum eſt ex voluntate diuina, ita & hominum prædeſtinatione: ſed Deus poteſt facere plura quam fecit, Subeſt enim ei cum voluerit poſſe, vt dicitur Sap. 12. ergo ſimiliter non tot prædeſtinat, quin plures poſſit prædeſtinare: & ſic idẽ quod prius.

¶ 9 Præt. Quicquid Deus potuit, adhuc poteſt: ſed Deus potuit ab æterno illum prædeſtinare quẽ nõ prædeſtinauit. ergo modo etiam poteſt prædeſtinare eum: & ſic poteſt fieri additio numeri prædeſtinatorum.

¶ 10 Præt. In omnibus potentijs quæ non ſunt prædeſtinate ad vnum quod poteſt eſſe, poteſt non eſſe: ſed potentia prædeſtinantis ad prædeſtinatum, & potentia prædeſtinati ad conſequẽdum prædeſtinationis effectum ſunt huiusmodi: quia & prædeſtinans voluntate prædeſtinat, & prædeſtinatus voluntate effectũ prædeſtinationis conſequitur. ergo prædeſtinatus poteſt non eſſe prædeſtinatus, & non prædeſtinatus poteſt eſſe prædeſtinatus: & ſic idẽ quod prius.

¶ 11 Præt. Luc. 5. ſuper illud, Rumpebatur autem rete eorum, dicit gloſ. in Eccleſia circunſionis rumpitur rete, quia non tot intrant de Iudæis, quot apud Deum erant ad vitam præordinati. ergo numerus prædeſtinatorum poteſt diminui: & ita non eſt certus.

Glor. ibi.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

SED CONTRA. dicit Aug. in lib. de Correptione & gratia. Certus eſt prædeſtinatorum numerus, qui nec augetur poteſt, nec minui.

¶ 2 Præt. Aug. in Enchi. dicit. Superna Hieruſalẽ mater noſtra ciuitas Dei, nec ciuium ſuorum numeroſitate fraudabitur, aut vberiori etiã copia fortalte regnabit: ſed ciues illius ſunt prædeſtinati. ergo numerus prædeſtinatorũ nõ potẽt augeti, nec minui: & ita eſt certus.

¶ 3 Præt. Quicumque eſt prædeſtinatus ab æterno, eſt prædeſtinatus: ſed quod eſt ab æterno eſt immutabile, & quod non fuit ab æterno numquam poteſt eſſe æternum. ergo ille qui non eſt prædeſtinatus, numquam poteſt eſſe prædeſtinatus, nec econuerſo.

¶ 4 Præt. Omnes prædeſtinati cũ corporibus ſuis erũt poſt reſurrectionẽ i cõlo empyreo: ſed locus ille eſt finitus, cũ omne corpus ſit finitũ, duo et corpora gloriſicata, vt cõmuniter dicitur nõ poſſunt eſſe ſimul. ergo oportet eſſe prædeſtinatorũ numerum determinatum.

RESPON. Dicendum, quod quidam circa hæc quaſtionem diſtinxerunt dicentes, quod numerus prædeſtinatorum certus eſt: ſi loquamur de numero numerante, ſive de numero formaliter, non autem eſt certus, ſi loquamur de numero numerato, ſive materiali ter accepto, puta, ſi diceretur quod certum eſt eſſe centum prædeſtinatos, non autem certum eſt ſi ſint illi centum: & illud dictum occaſionem videtur ſumere ex verbo Auguſtini ſuperius inducto, in quo innuere videtur, quod vnus amittere poſſit, & alius aſſumere prædeſtinatorum coronam, numero tot prædeſtinato

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced.

Ar. præced. 20. moral. c. 23. in med.

Ad PRIMVM ergo dicẽdũ, quod auctoritas illa eſt intelligẽda nõ de numero prædeſtinatorũ, ſed de numero eorũ, qui ſunt in ſtatu præſentis iuſtitie, qd pater ex glo. iterlineari, quẽ ibi dicit. numero et numero. Numerus aut iſte & augetur & minuitur, quõs et præſinitio Dei, quæ et iſtũ numerũ prædeſinit niſi quã fallac. deſinit. n. q. vno tẽpore ſunt plures, alio pauciores, vel et deſinit per modũ ſententie alique certũ numerum ſm rones inferiores conueniente, quæ deſinitio mutari potẽt: ſed prædeſinit alii per modũ cõſilij ſm rationes superiores, & hæc deſinitio inuariabilis eſt, quia dicit Grego. Mutat ſententiam, ſed nõ conſilium.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod nulla præparatio diſponit aliquid ad habendam aliquam perfectionem niſi ſuo tempore, ſicut naturalis complexio diſponit puerum ad hoc, quod ſit fortis vel ſapiens, non quidem tempore pueritie, ſed tempore perfectæ ætatis. Tẽpus autẽ habẽdi gratiam eſt ſimul cum tempore præparationis nature: vnde non poteſt inter vtrũque aliquid impedimentum intercedere. & ſic in quocumq; inuenitur præparatio nature inuenitur & gratia: ſed tempus habẽdi gloriã non eſt ſimul cum tempore gratie: vnde inter vtrumque poteſt medium impedimentum intercedere, & propter hoc non eſt neceſſarium, quod præſcitus qui habet gratiam ſit habiturus gloriã.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod non eſt, neque ex defectu Qd. diſ. S. Tho. TT 3 gratie



gratia, neque ex defectu dantis gloriam, quod habens gratiam gloria priuatur: sed ex defectu recipientis in quo impedimentum interuenit.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod ex hoc ipso quod ponitur aliquis esse præscitus ponitur non habiturus finalem gratiam, cum cognitio Dei feratur super res futuras, sicut super præsentia, ut alibi dictum est. & ideo sicut hoc quod est non esse habiturum finalem gratiam est impossibile ei quod est esse prædestinatum, quàmuis sit in se possibile: ita esse habiturum finalem gratiam est impossibile ei quod est esse præscitum, quàmuis in se sit possibile.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod non est defectus ex diuina scientia, quod tale scitum a Deo non sit necessarium simpliciter: sed est defectus ex causa proxima. Aternitatem autem, ut sit sine principio, & sine fine siue durans in medio, habet prædicta necessitas ex diuina scientia quæ est æterna, non ex causa proxima, quæ est temporalis, & mutabilis & ideo non est simpliciter necessaria.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod quàmuis de ratione finiti numeri non sit quin possit esse aliquis maior: tamen hoc potest esse ex aliquo alio. scilicet ex immobilitate diuinæ præscientiæ ut in proposito apparet. sicut quod aliqua quãtitate in rebus naturalibus accepta non possit alia maior inueniri, non est ex ratione quantitatis: sed ex ratione rei naturalis.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod bonitas diuina non communicat seipsum nisi secundum ordinem sapientiæ. hic est. n. optimus communicandi modus. Ordo autem diuinæ sapientiæ requirit, ut omnia sint facta in numero & pondere & mensura, ut dicitur Sapientia 9. & ideo conuenit diuinæ bonitati, ut sit certus prædestinatorum numerus.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod sicut ex dictis patet, quàmuis de quolibet absolute concedi posset, quod Deus potest eum prædestinare vel non prædestinare, tamé supposito quod prædestinauerit non potest non prædestinare vel econuerso, quia non potest esse mutabilis, & ideo dicitur communiter quod hæc, Deus potest non prædestinare, in sensu composito est falsa, in diuino uero, & ideo omnes locutiones illæ quæ sensum compositum implicanc sunt falsæ simpliciter. unde non est concedendum, quod numero prædestinatorum possit fieri additio vel subtractio, quia additio præsupponit illud cui fit additio & subtractio illud a quo subtrahitur: & eadem ratione non potest concedi, quod Deus possit plures prædestinare quàm prædestinet vel pauciores. nec est simile quod inducitur de factione, quia factio est actus quidam, qui terminatur ad effectum exterioré, & ideo quod Deus facit primo & post non facit aliquid, non ostendit aliquam mutationem in ipso. sed in effectu solú: sed prædestinatio & præscientia & hmoi sunt actus intrinseci in quibus non potest esse variatio sine mutatioe Dei, & ideo nihil quod ad variationem horum actuum pertineat concedi debet.

Ad 9<sup>m</sup> autem & decimum, patet responsio per hoc, quod procedunt de potentia absoluta non facta aliqua præsuppositione.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod glossa illa intelligenda est, quod non intrant tot de Iudæis quot sunt omnes qui præordinati sunt ad vitam, quia non solum Iudæi sunt prædestinati, vel potest dici quod non loquitur de præordinatione prædestinationis: sed de preparatione qua per legem disponebantur ad vitam. Vel potest dici quod non intrauerunt in primitiua ecclesia tot, quia cum plenitudo gentium intrauerit, tunc omnis Israel saluus fiet in ecclesia finali.

Utrum Prædestinatis certa sit sua prædestinatio.

QUI N T O queritur, utrum prædestinatis sit certa sua prædestinatio. Et videtur quod sic: quia ut dicitur prima Ioan. tertio. vnctio docet nos de omnibus, & intelligitur de omnibus pertinentibus ad salutem: sed prædestinatio maxime pertinet ad salutem, quia est causa salutis. ergo per vnctionem receptam, omnes homines certi redduntur de sua prædestinatione. ergo &c.

¶ 2 Præt. Diuina bonitati conuenit cuius est omnia optimo modo facere ut homines optimo modo ducat ad præmiu: sed optimus modus videtur ut vnusquisque sit certus de suo præmio. ergo vnusquisque certus redditur, quod ad præmiu perueniet, qui illuc est peruenurus, & sic idem quod prius.

¶ 3 Præt. Dux exercitus omnes quos ascribit ad meritum pugne, ascribit etiã ad præmiu, ut sicut sunt certi de merito, sic sint certi de præmio: sed homines certi sunt, quod sunt in statu merendi. ergo & certi sunt quod ad præmiu peruenient.

SED CONTRA Ecclesiasti. 9. Nemo scit utrum odio vel amore dignus sit.

RESPON. Dicendum, quod non est Deo inconueniens alicui suam prædestinationem reuelare: sed secundum legem communem, non est conueniens, ut omnibus reueletur duplici ratione. Quarã prima potest sumi ex parte eorum, qui non sunt prædestinati: si enim omnibus prædestinatis sua prædestinatio nota esset, tunc omnibus non prædestinatis certum esset se prædestinatos non esse, ex hoc quod se prædestinatos nescirent, & hoc quodammodo eos in desperatione induceret. Secunda ratio potest sumi ex parte prædestinatorum. securitas enim negligentiam parit. Si autem certi essent de sua prædestinatione securi essent de sua salute, & ideo non tantam sollicitudinem ponerent ad vitanda peccata. Et propter hoc a diuina prouidentia salubriter est ordinatum, ut homines suam prædestinationem vel reprobationem ignorent.

AD PRIMVM dicendum, quod cum dicitur vnctio &c. intelligendum est de illis, quorum cognitio ad salutem pertinet, non de omnibus quæ secundum se ad salutem non pertinent. Cognitio uero prædestinationis non est necessaria ad salutem, & si prædestinatio sit necessaria.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod non esset conueniens modus dandi præmiu, certificare de præmio habendo certitudine absoluta. Sed conueniens modus est, ut illi cui præmiu preparatur detur certitudo conditionata, hoc est quod perueniet, nisi ex seipso deficiat, & talis certitudo vniciq; prædestinato per virtutem spei infundit.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod hoc non potest alicui per certitudinem esse notum, utrum sit in statu merendi, quàmuis ex aliquibus coniecturis hoc possit probabilius existimare, habitus enim nunquam cognoscit, nisi per actus. Actus autem virtutum gratuitarum maximam similitudinem habent cum actibus virtutum acquiritarum, ut non possit de facili per huiusmodi actus de gratia certitudo haberi, nisi forte ex reuelatione certificetur aliquis ex speciali privilegio. Et præterea in pugna seculari ille, qui est a duce exercitus ad pugnam ascriptus non certificatur de præmio, nisi conditionaliter: quia non coronabitur, nisi qui legitime cesserit.

Utrum sanctorum precibus prædestinatio iuuari possit.

EXTO queritur, utrum prædestinatio possit iuuari precibus sanctorum. & videtur quod non, quia euidentem est adiuuari & impediri: sed prædestinatio non potest impediri aliquo. ergo nec adiuuari.

¶ 2 Præt. Illud quo posito vel remoto nihilominus alterum habet suum effectum, non iuuat ipsum: sed prædestinatio oportet quod suum effectum habeat cum falli non possit, siue oratio fiat siue non. ergo prædestinatio orationibus non iuuatur.

¶ 3 Præt. Nullum æternum præceditur ab aliquo temporali: sed oratio est temporalis, prædestinatio autem est æterna. ergo prædestinationem oratio præcedere non potest, & ita nec adiuuare.

¶ 4 Præt. Membra corporis mystici gerunt in se similitudinem membrorum corporis naturalis, ut patet 1. Cor. 12. sed vnus membrum in corpore naturali non acquirit perfectionem sibi debitam, nec suam per alterum. ergo nec in corpore mystico: sed membra corporis mystici maxime perficiuntur per prædestinationis effectus. ergo vnus homo non iuuatur ad effectus prædestinationis consequendos precibus alterius.

SED CONTRA, est quod dicitur Gen. 25. quod Isaac rogauit dominu pro Rebecca vxore sua &c. & dedit concepu Rebecce, & ex illo conceptu natus est Iacob qui ab æterno prædestinatus fuerat, nec vnquam fuisset pdestinatio impleta nisi natus fuisset. ergo oratione Isaac est impetratum. ergo orationibus prædestinatio iuuatur.

¶ 2 Præt. In quodam sermone de conuersione sancti Pauli, legitur quasi ex persona domini dicitis ad Paulum, Nisi Stephanus seruus meus orasset pro te, dispositi in mente mea perdere te. ergo oratio Stephani Paulum a reprobatione liberauit. ergo & per eam est prædestinatus, & sic idem quod prius.

¶ 3 Præt. Aliquis potest alij mereri primam gratiam. ergo eadem ratione & finalem: sed quicumque gratiam finalem habet est prædestinatus. ergo aliquis potest iuuari precibus alterius ad hoc quod sit prædestinatus.

¶ 4 Præt. Greg. orauit pro Traiano & eum ab inferno liberauit, ut Damascenus narrat in quodã sermone de mortibus orationibus Greg. & sic idem quod prius.

¶ 5 Præt. Membra corporis mystici sunt similia membris corporis naturalis: sed membrum vnus iuuatur per alterum in corpore naturali. ergo etiã in corpore mystico, & sic idem quod prius.

RESPON. Dicendum, quod prædestinationem iuuari precibus sanctorum dupliciter potest intelligi. videlicet vno modo, quod orationes sanctorum iuuent ad hoc, quod aliquis prædestinetur: & hoc non potest esse verum, neque de orationibus secundum quod in propria natura existunt, quia temporales sunt, prædestinatio autem æterna: neque etiam secundum quod existunt in præscientia Dei, quia præscientia meritõrum vel propriõrum vel aliorum non est causa prædestinationis, ut supra dictum est. Alio modo, potest intelligi prædestinationem precibus sanctorum posse iuuari, quod oratio iuuat ad consequendum prædestinationis effectum, sicut aliquis iuuatur in instruendo, quod suum opus perficit, & sic est in quibusdam de hæc quæst. ab omnibus qui Dei prouidentiam circa res humanas posuerunt: sed diuersimode est ab eis determinatum quidam attendentes immobilitatem diuinam ordinis.

nationis posuerunt, quod oratio vel sacrificium vel hmoi in nullo prodesse potest. & hæc dicitur fuisse Epicureorum opinio, qui omnia immobiliter venire dicebant, ex dispositione superiorum corporum, quæ Deos nominabant. Alij autem dicebant, quod secundum hoc sacrificia & orationes valent, quia per hmoi mutatur præordinatio eorum, ad quos pertinet dispo nere de actibus humanis. & hæc dicitur fuisse opinio Stoicorum, qui ponebant res omnes regi quibusdam spiritibus, quos Deos vocabant & cum ab eis esset prædestinatum orationibus & sacrificijs poterat obtineri, quod talis definitio mutaretur placatis Deorum animis, vt dicebant: & in istam sententiam quasi videtur incidisse Auicem, qui in fine suæ Meta. ponit quod omnia, quæ aguntur in rebus humanis, quorum principium est voluntas humana, reducuntur in animarum celestium voluntates. Ponit. n. corpora celestia esse animata: & sicut corpus celeste habet influentiam super corpus humanum, ita animæ celestes secundum eum habent influentiam super animas humanas, & quod ad imaginationem earum sequuntur omnia, quæ in his inferioribus eueniunt. & ideo sacrificia & orationes valent secundum eum ad hoc, ut hmoi animæ concipiant ea, quæ nobis volumus euenire: sed istæ positiones a fide sunt alienæ, eo quod prima positio tollit libertatem arbitrij. Secunda autem tollit prædestinationis certitudinem. & ideo est aliter dicendum, quod prædestinatio diuina numquam mutatur: sed tamen orationes & alia opera bona valent ad consequendum prædestinationis effectum. In quolibet. n. ordine causarum attendendus est non solum ordo primæ causæ ad effectum, sed etiam ordo secundæ causæ ad effectum, & ordo etiam causæ primæ ad secundam, quia causa secunda non ordinatur ad effectum, nisi ex ordine causæ primæ. Causa autem prima dat secundæ quod influit super causam suam, ut patet in lib. de Causis. Dico igitur quod prædestinationis effectus est salus humana, quæ a Deo procedit sicut a causa primæ, sed eius possunt esse multe aliæ causæ proximæ quasi instrumentales, quæ sunt ordinatæ a diuina prædestinatione ad salutem humanam, sicut instrumenta applicantur ab artifice ad effectum artis explendû: unde sicut prædestinationis diuinæ est effectus quod iste saluetur, ita & quod per orationes tales vel merita talia saluetur. & hoc etiam Grego. dicit in 1. lib. Dial. quod ea, quæ Sancti viri orando efficiunt, ita prædestinata sunt, vt precibus obtineantur. propter quod, ut dicit Boet. in lib. 5. de Consol. Preces cum rectæ sunt, in efficaces esse non possunt.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod nihil est quod ordinem prædestinationis possit infringere, & ideo impediri non potest: sed multa sunt quæ ordini prædestinationis subiacent, vt causæ mediæ, & ista sunt, quæ dicuntur iuuare prædestinationem modo prædicto.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod ex quo præscitum est quod talis orationibus talibus saluetur, non possunt orationes remoueri, nisi prædestinatione remota, sicut nec salus humana, quæ est prædestinationis effectus.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit quod oratio non iuuat prædestinationem, quasi causa, & hoc concedendum est.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod effectus prædestinationis, qui sunt gratia & gloria, non se habent per modum perfectionis primæ, sed per modum perfectionis secundæ, quæ sunt membra aut corporis naturalis, quàmuis non iuuentur a binip-

Qd. dif. S. Tho. TT 4 com

Et lib. 70. cap. 7.

In propo. 1. to. 3. inter opera Aristo.

In 2. illius.

In corp. ar

Q. de scientia Dei art. 12.

Ex ar. præc.

Aug. q. in sermo de b. Stephano medio illi quæ in corp. Iesus a filiis 10. 10.

In ser. pro. sanctis in 1. lib. illius.

An. huius quæst.

em in perfectionibus primis consequendis, iuuatur tamen adiuuicem, quantum ad perfectiones secundas: & est etiam aliquod membrum in corpore, quod primo formatum iuuat ad formationem aliorum membrorum, sicut cor. vnde ratio procedit ex falso.

PRIMUM autem in contrarium concedimus.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod Paulus numquam fuit reprobatus secundum dispositionem diuini consilij, quod est immutabile: sed solum secundum dispositionem diuinae sententiae, quae accipitur, secundum inferiores causas, quae quandoque mutantur. vnde non sequitur quod ratio fuerit causa praedestinationis, sed quod iuuerit solum ad praedestinationis effectum.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis praedestinato, & finalis gratia conuertantur, non tamen oportet quod quicquid est causa gratiae finalis quocumque modo sit etiam causa praedestinationis, sicut patet ex praedictis.

In cor. art. & artic. 2.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis Traianus esset in loco reprobatorum, non tamen erat simpliciter reprobatus. Praedestinatum enim erat quod praecibus Grego. saluaretur. Quintum concedimus.

QVAESTIO VII.

De Libro Vitae

In octo articulos diuisa.

- ¶ Primo enim queritur, Vtrum liber vitae sit aliquid creatum.
- ¶ Secundo, Vtrum liber dicatur in diuinis personaliter vel essentialiter.
- ¶ Tertio, Vtrum liber vitae approprietur filio.
- ¶ Quarto, Vtrum liber vitae idem sit quod praedestinato.
- ¶ Quinto, Vtrum liber vitae dicatur respectu vitae in creatis.
- ¶ Sexto, Vtrum liber vitae respectu vitae in creaturis dicatur.
- ¶ Septimo, Vtrum liber vitae dicatur simpliciter respectu vitae gratiae.
- ¶ Octauo, Vtrum sicut dicitur liber vitae, possit dici etiam liber mortis.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum liber vitae sit aliquid creatum.

I. p. q. 19. art. 8.

**V**ESTIO Est de libro vitae. Et primo queritur Vtrum liber vitae sit aliquid creatum. Et videtur quod sic, quia Apoc. 20. super illud. Alius liber apertus est, qui est liber vitae. dicit glo. 1. Christus qui tunc apparebit potens, & suis dabit vitam: sed Christus in iudicio in forma humana erit, quae non est aliquid increatum. ergo liber vitae nihil increatum dicitur. ¶ 2<sup>o</sup> Praet. Gregorius in Moralibus dicit, quod liber vitae dicitur ipse iudex venturus, quia quisquis eum viderit mox cuncta quae fecit ad memoriam reuocabit: sed Christo datum est iudicium secundum humanam naturam, vt patet Ioan. 5. Potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est. ergo Christus secundum humanam naturam est liber vitae, & sic id est quod prius. ¶ 3<sup>o</sup> Praet. Liber dicitur ex hoc quod est receptiuus scripturae: sed receptiuum dicitur aliquid ex potentia materiali quae in Deo esse non potest, ergo liber vitae non dicitur aliquid increatum. ¶ 4<sup>o</sup> Praet. Liber cum importet quandam collectionem designat distinctionem, & differentiam: sed in natura

Gloss. ordi. naria ibi.

increata quae est simplicissima nulla diuersitas inuenitur. igitur liber ibi dici non potest.

¶ 5<sup>o</sup> Praet. In quolibet libro differt scriptura libri ab ipso libro. Scriptura autem libri dicitur figura quibus cognoscimus, quae in libro scripta sunt, & leguntur. Ideae autem quibus Deus res cognoscit non sunt aliud quam diuina, essentia. ergo ipsa natura increata liber dici non potest. Sed dicendum, quod quamuis in natura diuina non sit aliqua realis differentia, est tamen ibi aliqua differentia secundum rationem.

¶ 6<sup>o</sup> Sed contra, Quod est secundum rationem solum, est in intellectu nostro tantum. Si igitur differentia quae liber requirit est solum secundum rationem, oportet quod sit tantum in intellectu nostro liber vitae, & ita non erit quid increatum.

¶ 7<sup>o</sup> Praet. Liber vitae videtur esse cognitio diuina de saluandis. Cognitio autem saluandorum sub scientia visionis continetur, cum enim anima Christi omnia in verbo videat, quae Deus cognoscit scientia visionis, videtur etiam quod numerum electorum cognoscat, & omnes electos. ergo anima Christi liber vitae dici potest, & sic est aliquid creatum.

¶ 8<sup>o</sup> Praet. Eccl. 23. dicitur. Haec omnia liber vitae: gloss. 1. nouum & vetus Testamentum: sed haec sunt quid creatum. ergo liber vitae dicitur quid creatum.

¶ 9<sup>o</sup> Praet. Liber videtur ex eo dici quod in eo, est aliquid scriptum, scriptura autem aliquam difformitatem requirit: vnde & intellectus noster in sui principio propter sui puritatem comparatur tabulae in qua nihil est scriptum: sed diuina natura multo est purior, & simplicior, quam intellectus noster. ergo non potest dici liber.

¶ 10<sup>o</sup> Praet. Liber est ad hoc quod in eo legatur: sed non potest dici, quod diuina natura sit liber, quia ipse in seipso legat, vt per Aug. patet, qui dicit, quod non dicitur ideo liber vitae, quia aliquid in seipso legat ad hoc, quod cognoscat in se quae prius nesciuit: similiter nec potest dici liber, quia alius in eo legat. Nullus enim potest legere aliquid nisi vbi inuenitur aliqua difformitas, sicut in charta non scripta nihil legitur propter sui vniformitatem. ergo diuina natura increata liber dici non potest.

¶ 11<sup>o</sup> Praet. A libro non accipitur cognitio de rebus, tanquam a causa rerum, sed tanquam a signo: sed in Deo accipitur scientia de rebus non quasi a signo, sed quasi a causa. ergo liber vitae diuina cognitio dici non potest.

¶ 12<sup>o</sup> Praet. Nihil est signum sui ipsius, liber autem est signum ipsius veritatis. Cum ergo Deo sit ipsa veritas, non potest ipsemet liber dici.

¶ 13<sup>o</sup> Praet. Alio modo est scientiae principium liber quam magister: sed omnis sapientia dicitur esse a Deo, tanquam a magistro. non ergo quasi a libro.

¶ 14<sup>o</sup> Praet. Alio modo praesentatur res in speculo quam in libro: sed Deus dicitur speculum Sapientiae. 7. propter hoc quod res omnes representantur in ipso. ergo non debet dici liber.

¶ 15<sup>o</sup> Praet. Ab vno libro originali etiam qui transcribuntur libri dicuntur: sed mentes humanae, & angelicae quodammodo transcribuntur a mente diuina dum ab ea cognitionem de rebus accipiunt: si ergo mens diuina liber vitae dicitur, & mentes creatae libri debent dici, & sic liber vitae non semper dicitur quid increatum.

¶ 16<sup>o</sup> Praet. Liber vitae videtur importare representationem vitae, & quandam causalitatem ad vitam: sed hoc rotum conuenit Christo secundum quod homo, quia etiam in ipso sicut in exemplari representatur omnis vita gratiae, & gloria, vt dicitur est Moy. Exod. 25. vnde dicitur.

Cl. 14 post medium.

Gloss. naria ibi.

de, & fac omnia secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est: similiter ipse nobis vitam promeruit. ergo ipse secundum quod homo potest dici liber vitae.

**S**ED CONTRA, Est quod dicit August. in 20. de de Ciuit. Dei. vis quaedam intelligenda est diuina, quae fiet vt cuique opera sua vel bona vel mala ad memoriam reuocentur, quae nimirum vis diuina libri nomen accepit: sed vis diuina est quid increatum. ergo liber vitae dicitur quid increatum.

¶ 2<sup>o</sup> Praet. August. in eodem dicit, quod liber vitae est praesentia diuina, quae falli non potest: sed praesentia est quid increatum. igitur &c.

**R**ESPOND. dicendum, quod liber in diuinis non potest dici nisi metaphorice, vt ipsa representatio vitae liber vitae dicatur. Et ad hoc sciendum quod vita dupliciter representari potest. Vno modo ipsa vita secundum se. Alio modo secundum quod ab aliquibus participabilis est. vita autem secundum seipsum representari potest dupliciter. Vno modo, per modum doctrinae, quae quidem representatio maxime pertinet ad auditum, qui est maxime sensus disciplinae, vt dicitur in principio de Sensu & sensato. Et hoc modo liber vitae dicitur in quo continetur doctrina de vita consequenda, & sic Nouum & Vetus testamentum liber vitae dicuntur. Alio modo per modum exemplaris, & haec quidem representatio pertinet ad visum. Et sic liber vitae dicitur ipse Christus, quia in eo sicut in exemplari possumus aspicere qualiter sit viuendum, ut perueniamus ad vitam aeternam. Sic autem nunc non agimus de libro vitae: sed secundum quod liber vitae dicitur repraesentatio eorum, qui ad vitam perueniunt, qui dicuntur in libro vitae conscripti secundum quandam similitudinem ad res humanas. In qualibet enim multitudine, quae prouidentia regitur alicuius gubernantis, ad multitudinem illam nullus admittitur, nisi secundum gubernantis ordinationem: & ideo illi qui debent admitti ad collegium multitudinis, conscribuntur quasi illius multitudinis consortes, & ex illa conscriptione dirigitur princeps multitudinis in admittendis vel excludendis ad consortium illius multitudinis sibi subiectae. Multitudo autem, quae conuenientissimo modo gubernatur, est collegium Ecclesiae triumphantis, quae ciuitas Dei vocatur in scripturis. & ideo conscriptio illorum qui ad illam societatem sunt admittendi: siue representatio, liber vitae dicitur, quod patet ex modo loquendi in scripturis, dicitur enim Luc. 10. Gaudete quia nomina vestra scripta sunt in caelis, id est in libro vitae. Et Esa. 4. Sanctus vocabitur omnis qui scriptus fuerit in vita in Hierusalem. Heb. 10. Accessistis ad montem Sion & ciuitatem Dei viuentis Hierusalem caelestem, & multorum millium angelorum frequentiam, & Ecclesiam primitiuorum, qui conscripti sunt in caelis. oportet igitur, vt similitudinem sequamur, vt ex hac conscriptione dirigatur ad vitam conferendam ille qui tali multitudini praest, quod soli Deo conuenit. Ipse autem non dirigitur ab aliquo creato, cum sit regula a nullo extrinseco directa. vnde liber vitae, secundum quod nunc de eo loquimur aliquid increatum dicitur.

**A**D PRIMUM ergo & secundum patet responsio ex dictis, loquitur enim glo. & auctoritas Greg. de libro vitae secundum aliam acceptionem: secundum quam dicitur exemplar viuendi, quo inspecto quilibet scire poterit, in quo exemplari concordauerit, & in quo discordauerit.

¶ 3<sup>o</sup> dicendum, quod in illis quae translative dicuntur

de Deo, hoc est generaliter obseruandum, quod secundum nullam imperfectionem in diuina praedicatione assumantur, & ideo auferendum est quicquid ad materialitatem vel priuationem vel temporalitatem pertinet, quod autem sit liber acceptiuus alicuius extraneae impressionis conuenit libro in quantum est temporalis & de nono conscriptus, & sic hoc in diuina praedicatione non venit.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod de ratione libri est quod importat differentiam eorum quae cognoscuntur per librum, quia per vnum librum multorum cognitio traditur: sed quod oporteat ad multorum cognitionem tradendam in ipso libro esse diuersitatem hoc est ex defectu libri. Multo enim esset liber perfectior, si per vnum quoddam posset omnia edocere quae per multa edidit. vnde cum in Deo sit summa perfectio, ipse talis liber est, qui multa demonstrat per id, quod est maxime vnum.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod hoc est ex defectu libri materialis, quod literae in eo scriptae differunt a charta in qua scribuntur. hoc enim ad eius compositionem pertinet, ex qua contingit vt habens non sit id, quod habetur. & ideo in Deo huiusmodi rationes rerum non differunt ab essentia rei secundum rem, sed secundum rationem tantum.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis diuersitas inter scripturam & id in quo scribitur sit in ratione tantum, tamen representatio quae complet rationem libri non est tantum in ratione nostra, sed in Deo: & ideo liber vitae secundum rem est in Deo.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod liber vitae, vt dictum est habet dirigere Deum qui dat vitam in hoc quod vitam det, quamuis autem anima Christi habeat in se cognitionem omnium saluandorum, tamen ex hac cognitione non dirigitur Deus: sed ex cognitione intrinseca, quae est ipse. vnde scientia animae Christi non potest dici liber vitae secundum quod de eo hic loquimur. Ad octauum patet responsio ex dictis.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis in Deo, nulla sit diuersitas, sed summa puritas, tamen comparatur libro scripto & non tabulae non scriptae, sicut intellectus noster. Intellectus enim noster secundum hoc comparatur tabulae rase, quod est in potentia ad omnes formas intelligibiles & nulla earum sit in actu: sed in intellectu diuino sunt omnes formae rerum in actu, & omnes in eo sunt vnum, & ideo cum vniformitate stat ibi ratio scripturae.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod in libro vitae & ipse Deus legit, & alij legere possunt, secundum quod eis datur, nec August. remouere intendit quin Deus in libro vitae legat: sed quia hoc modo non legit, vt cognoscat, quae prius nesciuit. Alij etiam in eo legere possunt, quamuis sit vniformis per totum, in quantum secundum vnum & idem est ratio diuersorum.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod similitudo rei est duplex: vna est quae est exemplaris, & haec est causa rei. Alia quae est conformata, & haec est effectus & signum rei, liber autem conformatur apud nos scientiae nostrae quae est causata a rebus, & ideo ab eo accipitur cognitio de rebus, non sicut a causa, sed sicut a signo: sed scientia Dei est causa rerum, continens rerum similitudines exemplares, & ideo a libro vitae accipitur scientia, sicut a causa, & non sicut a signo.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod liber vitae & est ipsa veritas increata, & est similitudo veritatis creatae, sicut liber creatus est signum veritatis.

de Deo, hoc est generaliter obseruandum, quod secundum nullam imperfectionem in diuina praedicatione assumantur, & ideo auferendum est quicquid ad materialitatem vel priuationem vel temporalitatem pertinet, quod autem sit liber acceptiuus alicuius extraneae impressionis conuenit libro in quantum est temporalis & de nono conscriptus, & sic hoc in diuina praedicatione non venit.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod de ratione libri est quod importat differentiam eorum quae cognoscuntur per librum, quia per vnum librum multorum cognitio traditur: sed quod oporteat ad multorum cognitionem tradendam in ipso libro esse diuersitatem hoc est ex defectu libri. Multo enim esset liber perfectior, si per vnum quoddam posset omnia edocere quae per multa edidit. vnde cum in Deo sit summa perfectio, ipse talis liber est, qui multa demonstrat per id, quod est maxime vnum.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod hoc est ex defectu libri materialis, quod literae in eo scriptae differunt a charta in qua scribuntur. hoc enim ad eius compositionem pertinet, ex qua contingit vt habens non sit id, quod habetur. & ideo in Deo huiusmodi rationes rerum non differunt ab essentia rei secundum rem, sed secundum rationem tantum.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis diuersitas inter scripturam & id in quo scribitur sit in ratione tantum, tamen representatio quae complet rationem libri non est tantum in ratione nostra, sed in Deo: & ideo liber vitae secundum rem est in Deo.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod liber vitae, vt dictum est habet dirigere Deum qui dat vitam in hoc quod vitam det, quamuis autem anima Christi habeat in se cognitionem omnium saluandorum, tamen ex hac cognitione non dirigitur Deus: sed ex cognitione intrinseca, quae est ipse. vnde scientia animae Christi non potest dici liber vitae secundum quod de eo hic loquimur. Ad octauum patet responsio ex dictis.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis in Deo, nulla sit diuersitas, sed summa puritas, tamen comparatur libro scripto & non tabulae non scriptae, sicut intellectus noster. Intellectus enim noster secundum hoc comparatur tabulae rase, quod est in potentia ad omnes formas intelligibiles & nulla earum sit in actu: sed in intellectu diuino sunt omnes formae rerum in actu, & omnes in eo sunt vnum, & ideo cum vniformitate stat ibi ratio scripturae.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod in libro vitae & ipse Deus legit, & alij legere possunt, secundum quod eis datur, nec August. remouere intendit quin Deus in libro vitae legat: sed quia hoc modo non legit, vt cognoscat, quae prius nesciuit. Alij etiam in eo legere possunt, quamuis sit vniformis per totum, in quantum secundum vnum & idem est ratio diuersorum.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod similitudo rei est duplex: vna est quae est exemplaris, & haec est causa rei. Alia quae est conformata, & haec est effectus & signum rei, liber autem conformatur apud nos scientiae nostrae quae est causata a rebus, & ideo ab eo accipitur cognitio de rebus, non sicut a causa, sed sicut a signo: sed scientia Dei est causa rerum, continens rerum similitudines exemplares, & ideo a libro vitae accipitur scientia, sicut a causa, & non sicut a signo.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod liber vitae & est ipsa veritas increata, & est similitudo veritatis creatae, sicut liber creatus est signum veritatis.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod in Deo exemplaris causa, & effi-

In cor. art.

In hoc art.



& efficiens in eisdem in idem. & ideo ex hoc quod est causa exemplaris potest dici liber. ex hoc autem quod est efficiens causa sapientiae potest dici magister.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod representatio speculi in hoc differt a representatione libri, quod representatio speculi immediate refertur ad res: sed liber mediante cognitione. Continentur enim in lib. figurae quae sunt signa vocum, quae sunt signa intellectuum, quae sunt similitudines rerum. In speculo autem ipse forme rerum resultat. In Deo autem resultat utroque modo rerum species, in quantum ipse cognoscit res, & cognoscit se cognoscere eas; & ideo ratio speculi, & ratio libri ibi inveniuntur.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod etiam mentes sanctorum libri dici possunt, ut patet Apoc. 20. Libri aperti sunt: quod August. exponit de conscientijs iustorum: non possunt tamen dici libri vitae per modum prius dictum, ut ex dictis patet.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod licet Christus secundum quod homo sit exemplar & causa vitae aliquo modo, non tamen secundum quod homo est causa vitae gloriae per auctoritatem, nec est exemplar Deum dirigens ad dandum vitam: unde secundum quod homo non potest dici liber vitae.

ARTICVLVS II.

Vtrum liber uita dicatur in diuinis personaliter uel essentialiter.

1. p. q. 39. art. 8.

Glossa ordinaria ibi.

q. praeced. artic. 2.

15. de trin. ca. 1. in fine.

SECVNDO Queritur, vtrum liber vitae dicatur essentialiter vel personaliter in diuinis. Et videtur quod personaliter. In Psal. enim 39. dicitur. In capite libri & c. glossa. apud patrem qui est caput mei: sed nihil habet caput in diuinis, nisi quod habet principium, quod autem habet principium personaliter dicitur in diuinis. ergo liber vitae dicitur personaliter.

¶ 2<sup>a</sup> Praet. Sicut verbum dicitur notitiam ex alio procedentem, ita & liber, quia scriptura libri, a scriptore procedit: sed verbum ratione praedicta dicitur personaliter in diuinis. ergo & liber vitae. Sed dicendum, quod verbum importat processum realem: liber autem processum rationis tantum.

¶ 3<sup>a</sup> Sed contra, nos non possumus nominare Deum, nisi ex his quae apud nos sunt: sed sicut apud nos verbum a prolatore procedit realiter & distinctum ab eo, ita & liber a scriptore. ergo eadem ratione utriusque importabit in diuinis distinctionem realem.

¶ 4<sup>a</sup> Praet. Verbum vocis magis distat a dicente, quam verbum cordis: & adhuc magis verbum scripturae quod significat verbum vocis. si ergo verbum diuinum quod sumitur ad similitudinem verbi cordis, ut Augustinus dicit realiter distinguitur a dicente, multo magis liber qui scripturam importat.

¶ 5<sup>a</sup> Praet. Illud, quod attribuitur alicui, oportet quod ei conueniat secundum omnia quae sunt de ratione ipsius: sed de ratione libri non solum est quod aliquid representet, sed etiam quod ab aliquo scribatur. ergo in diuinis accipitur nomen libri secundum quod est ab alio, & sic personaliter dicitur.

¶ 6<sup>a</sup> Praet. Sicut de ratione libri est quod legatur: ita quod scribatur, sed secundum quod scribitur est ab alio, secundum quod legitur est ad alium, ergo de ratione libri est quod sit ad alium & ab alio: & sic personaliter dicitur.

¶ 7<sup>a</sup> Praet. Liber vitae dicitur notitia expressa ab alio: sed quod exprimitur ab alio, oritur ab eo: ergo liber vitae im-

portat relationem originis, & sic dicitur personaliter. SED CONTRA est, quod liber vitae est ipsa diuina praedestinatio ut Aug. dicit in lib. de Ciu. Dei. Et videtur habetur in glossa. Apoc. 20. sed praedestinatio dicitur essentialiter, & nunquam personaliter. ergo & liber vitae.

RESPON. dicendum, quod quidam dixerunt, quod liber vitae quandoque dicitur personaliter, quandoque essentialiter, secundum enim quod transfertur in diuinum ex ratione scripturae dicitur personaliter, & secundum hoc importat originem ab alio. liber enim non nisi ab alio scribitur, secundum autem quod importat representationem eorum, quae in libro scribuntur dicitur essentialiter. Sed ista distinctio non videtur rationabilis, quia nomen aliquod dictum de Deo non dicitur personaliter nisi de sui ratione originem relationis importet, secundum hoc, quod in diuinam praedestinationem venit. In his autem quae translative dicuntur non accipitur, metaphora secundum quancumque similitudinem: sed secundum conuenientiam in illo, quod est de propria ratione rei, cuius nomen transfertur, sicut nomen leonis in Deo non transfertur propter conuenientiam, quae est in sensibilitate, sed propter conuenientiam in aliqua proprietate leonis. unde & liber vitae non transfertur ad diuinam secundum id, quod est commune omni artificio, sed secundum id quod est proprium libri in quantum liber. Procedere autem a scriptore conuenit non libro in quantum est liber, sed in quantum est artificiatum, sic enim, & domus est ab artifice, & cultellus a fabro. Sed representatio eorum, quae scribuntur in libro est de propria ratione libri in quantum huiusmodi. unde tali representatione manente etiam si ab alio scriptus non esset, esset quidem liber, sed non esset artificiatum: unde patet quod liber non transfertur ad diuinam, ex hoc quod ab alio scribitur, sed ex hoc quod representat ea quae scribuntur in libro. Et ideo cum representatio sit communis toti trinitati, liber in diuinis non dicitur personaliter: sed essentialiter tantum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ea, quae in diuinis essentialiter dicuntur, aliquando pro personis supponunt, unde hoc nomen Deus quandoque supponitur pro persona patris, quandoque pro persona filij, ut cum dicitur Deus generans, vel Deus genitus. Et ita etiam liber quamuis essentialiter dicatur, tamen potest supponere pro persona filij, & secundum hoc dicitur habere caput vel principium in diuinis.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod verbum secundum suam rationem quae in diuinis dicitur, importat originem ex alio, ut in quaest. de verbo dictum est: liber autem non importat originem ex sua ratione, secundum quam ad diuinam transfertur: & ideo non est simile.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis liber apud nos realiter procedat a scriptore, sicut verbum a prolatore tamen ista processio non importatur in nomine libri, sicut importatur in nomine verbi: non enim plus importatur in nomine libri processio a scriptore, quam in nomine domus processio ab aedificatore.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procederet, si de ratione libri esset verbum scriptum. hoc autem non est verum: unde ratio non sequitur.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa tenet in his quae proprie dicuntur. In his autem quae metaphoricè dicuntur, sicut liber, non oportet, quod conueniat eis secundum omnia praedicta quae ei conueniunt proprie: alias oporteret quod Deus, qui dicitur leo metaphoricè, haberet ungulas & pilos.

AD 6<sup>m</sup> patet responsio ex dictis, & similiter ad 7<sup>m</sup>.

Vtrum

ARTICVLVS III.

Vtrum liber uita approprietur filio.

1. p. q. 39. art. 8.

20. de Ciu. Dei ca. 15. in fine.

TERCIO Queritur, vtrum liber vitae approprietur filio. Et videtur quod non. liber enim vitae ad uitam pertinet quae attribuitur Spiritui sancto in scripturis. Ioan. 6. Spiritus est qui uiuificat. ergo, & liber vitae Spiritui sancto appropriatur & non filio.

¶ 2<sup>a</sup> Praet. principium in unoquoque potissimum est. sed pater dicitur caput, siue principium libri, ut patet in Psal. In capite libri scriptum est de me. ergo patri appropriari debet nomen libri.

¶ 3<sup>a</sup> Praet. Illud in quo aliquid scribitur, habet proprietatem libri, sed in memoria dicitur aliquid scribi. ergo memoria habet rationem libri: sed memoria appropriatur patri sicut intelligentia filio, & uoluntas Spiritui sancto. ergo liber vitae debet patri appropriari.

¶ 4<sup>a</sup> Praet. Caput libri pater est: sed in capite libri, ut in Psal. habetur, scribitur de filio. ergo pater est liber filij, & sic patri debet appropriari.

SED CONTRA, August. dicit, quod liber vitae est praescientia Dei: sed scientia filio appropriatur. 1. Corin. 1. Christum Dei virtutem, & Dei sapientiam. ergo & liber vitae filio appropriatur.

¶ 2<sup>a</sup> Praet. Liber representationem importat sicut speculum, & imago & character & figura: sed omnia ista filio appropriantur vel attribuuntur. ergo & liber vitae filio appropriari debet.

RESPON. dicendum, quod appropriare nihil est aliud, quam commune trahere ad proprium. Illud autem, quod est commune toti trinitati, non potest trahi ad proprium alicuius personae, ex hoc quod magis uni personae quam alij conueniat: hoc enim equalitati personarum repugnaret: sed ex hoc quod id, quod est commune, maiorem habet similitudinem ad id, quod est proprium personae unius, quam cum proprio alterius: sicut bonitas habet quandam conuenientiam cum proprio Spiritui sancto qui procedit, ut amor, (est enim bonitas obiectum amoris) & similiter potentia appropriatur patri: quia potentia in quantum huiusmodi est quoddam principium: patri autem proprium est esse principium totius diuinitatis, & eadem ratione sapientia appropriatur filio: quia habet conuenientiam cum proprio eius. procedit enim filius a patre, ut uerbum quod nominat processionem intellectus. unde cum liber vitae ad notitiam pertineat filio appropriari debet.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quamuis uita approprietur Spiritui sancto: tamen uita cognitio appropriatur filio. hanc autem liber vitae importat.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod pater dicitur caput libri, non quia sibi ratio libri magis conueniat quam filio: sed quia filio cui appropriatur liber vitae a patre oritur.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod non est inconueniens aliquid appropriari diuersis personis ratione diuersa, sicut donum sapientiae appropriatur Spiritui sancto in quantum est donum omnis enim doni principium est amor, sed appropriatur filio in quantum est sapientia. Et similiter memoria appropriatur patri in quantum est principium intelligentiae: secundum autem quod est quaedam potentia cognitiua appropriatur filio, & hoc modo dicitur in memoria aliquid scribi: & sic memoria potest habere rationem libri, unde & liber magis appropriatur filio, quam patri.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis liber approprietur filio, tamen etiam conuenit patri cum sit commune.

An non proprium, & ideo non est inconueniens, si in patre aliquid scribi dicatur.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum liber uita sit idem quod praedestinatio.

QUARTO Queritur, vtrum liber vitae sit idem quod praedestinatio. Et uidetur quod sic. August. enim dicit quod liber vitae est praedestinatio eorum, quibus debetur uita aeterna.

¶ 2<sup>a</sup> Praet. attributa diuina per effectus eorum cognoscimus: sed idem est effectus praedestinationis & libri vitae scilicet finalis gratia & gloria. ergo idem est praedestinatio & liber vitae.

¶ 3<sup>a</sup> Praet. Quicquid dicitur Metaphoricè in diuinis, oportet reduci ad aliquid dictum proprie: sed liber vitae dicitur Metaphoricè in diuinis. ergo oportet ad aliquid proprie dictum reduci: sed non potest ad aliquid magis proprie dictum reduci, quam ad praedestinationem. ergo idem quod prius.

SED CONTRA, Liber dicitur ex eo quod in eo aliquid scribitur: sed ratio scripturae ad praedestinationem non pertinet. ergo praedestinatio non est idem quod liber vitae.

¶ 2<sup>a</sup> Praet. Liber de sui ratione nullam causalitatem importat respectu eorum ad quae dicitur, praedestinatio autem importat. ergo non est idem praedestinatio cum libro vitae.

RESPON. dicendum, quod sicut ex dictis patet, liber vitae dicitur in diuinis ad similitudinem scripturae, per quam princeps ciuitatis dirigitur in admittendis vel excludendis a ciuitatis suae consortio: haec autem scriptura inter duas operationes media inuenitur. Sequitur enim determinationem ipsius principis, qui eligit eos, quos uult admittere ab his, quos excludit, & praecedit ipsam admissionem vel exclusionem. Scriptura autem praedicta non est, nisi representatio suae praedestinationis: ita etiam & liber vitae nihil aliud est quam quaedam conscriptio diuinae praedestinationis in mente diuina. praedestinatio enim praedestinat eos, qui sunt ad uitam gloriae admittendi. huiusmodi autem praedestinationis notitia semper apud Deum manet, & hoc quod est cognoscere se praedestinasse aliquos, est suam praedestinationem in eo esse scriptam, quasi in libro vitae. liber autem vitae, & praedestinatio formaliter loquendo non sunt idem, sed materialiter est liber vitae ipsa praedestinatio: sicut dicimus, quod liber iste, materialiter loquendo, est doctrina Apostoli. Et hoc modo loquitur August. cum dicit, quod liber vitae est praedestinatio.

VD E patet responsio ad primum.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis eundem effectum respiciant liber vitae & praedestinatio, non tamen eodem modo, sed praedestinatio respicit illum effectum immediate: liber autem vitae mediante praedestinatione, sicut etiam in anima sunt rerum similitudines immediate: sed in libro conscribuntur signa uocum quae sunt notae passionum in anima, & ita liber mediate est signum rei.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod liber vitae ad aliquid proprie dictum in diuinis reducitur. hoc autem non est praedestinatio: sed praedestinationis cognitio, qua Deus aliquos se praedestinasse cognoscit. Ad ea quae contra obijciuntur, non esset difficile respondere.

ARTICVLVS V.

Vtrum liber uitae dicatur respectu uitae increatae.

QVIINTO Queritur, vtrum liber vitae dicatur respectu vitae increatae. Et videtur quod sic, quia vt dicit August. liber vitae est notitia Dei: sed Deus sicut cognoscit vitam alienam, ita cognoscit suam, ergo liber vitae respicit etiam vitam increatam.

¶ 2 Præ. Liber uitae est representatio uitae: sed non vitae creatae, primum enim non representat secundum, sed econuerso, ergo liber vitae est representatiuus vitae increatae.

¶ 3 Præ. Quod de pluribus dicitur, de vno per prius & de alio per posterius dictum, simpliciter intelligitur de eo de quo per prius dicitur: sed vita per prius de Deo dicitur, quam de creaturis, quia eius vita omnis vita est, origo, vt ostendit Dionys. de Diuinis nominibus, cap. 7. ergo cum in libro vitae, vita simpliciter nominetur, debet intelligi de vita increata.

¶ 4 Præ. Sicut liber representationem importat, ita & figura, maxime cum liber figuris quibusdam representet: sed filius dicitur figura patris Heb. 1. ergo & filius potest dici liber respectu vitae patris.

¶ 5 Præ. Liber dicitur respectu eius quod in libro scribitur: sed in libro scribitur de filio, iuxta illud Psal. 39. In capite libri scriptum est de me: vita autem filij est increata, ergo liber uitae potest respicere vitam increatam.

¶ 6 Præ. Non potest esse idem liber & cuius est liber respectu eiusdem: sed creatura est liber respectu Dei, ergo Deus non potest dici liber respectu vitae creatae, ergo restat quod liber vitae dicitur respectu uitae increatae.

¶ 7 Præ. Sicut liber ad cognitionem pertinet, ita & verbum: sed verbum per prius est ipsius diuinae essentiae, quam creaturae, Pater enim dicendo se, dicit omnem creaturam, ergo & liber uitae per prius respicit vitam increatam, quam creatam.

SED CONTRA, Secundum August. liber vitae est praedestinatio: praedestinatio autem non respicit nisi creaturas, ergo nec liber vitae.

¶ 2 Præ. Liber non representat aliquid nisi per aliquas figuras & similitudines: sed Deus non cognoscit seipsum per aliquas similitudines, sed per essentiam suam, ergo ipse non est liber respectu sui ipsius.

RESPON. Dicendum, quod sicut ex dictis patet, liber uitae est quaedam conscriptio, per quam dirigitur conferens uitam in uitae collatione, secundum quod de aliquo praedestinatum erat. Et ideo vita respectu cuius liber uitae dicitur, duo habet. Vnum est, quod est acquisita per collationem alicuius. Aliud est, quia consequitur conscriptionem praedictam dirigenrem in ipsam. Vtrumque autem deest vitae increatae: quia vita gloriae non est in Deo per acquisitionem, sed per naturam: nec aliqua notitia uitam eius praecedit, sed ipsa Dei vita praecedit, secundum modum intelligendi etiam ipsius notitiam. Vnde liber uitae non potest dici respectu uitae increatae.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod non quae libet notitia dicitur liber uitae: sed illa quae est de vita quam habituri sunt praedestinati, ut ex sequentibus verbis in auctoritate haberi potest.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod representare aliquid est similitudinem eius continere: duplex autem est rei similitudo. Vna quae est factiua rei, sicut quae est in intellectu practico, & per modum huius similitudinis primum potest representare secundum. Alia autem est similitudo

do accepta a re cuius est, & per hunc modum posterius representat primum, & non econuerso, liber autem uitae non hoc modo, sed primo vitam representat.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod aliquid simpliciter dicitur intelligitur quandoque de eo quod per posterius dicitur ratione alicuius adiuncti, sicut ens in alio intelligitur accidens, & similiter vita ratione eius quod adiungitur, scilicet liber, intelligitur de vita creata, quae per posterius vita dicitur.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod figura representat id, cuius est figura quodammodo, ut principium, eo quod figura & imago deducitur ab exemplari sicut a principio, sed liber vitae representat vitam, vt principium ab ipso. Deo autem competit esse principium filij, qui est figura patris, sed non competit vitae eius quod aliquid sit ipsius principium, & ideo non est simile de vita & figura.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod illud intelligitur de filio secundum humanam naturam.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod causa representat effectum & econuerso, vt ex dictis patet, & secundum hoc Deo potest dici liber creaturae, & econuerso.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod verbum non significatur ut principium eius quod per verbum dicitur, sicut liber uitae prout hic accipitur, & ideo non est simile.

ARTICVLVS VI.

Vtrum liber uitae, respectu uitae naturae, in creaturis dicatur.

Sexto Queritur, vtrum liber vitae dicatur respectu uitae naturae in creaturis. Et videtur quod sic, quia sicut vita gloriae representatur in Dei notitia, ita & vita naturae: sed Dei notitia dicitur liber uitae respectu uitae naturae, ergo et debet dici respectu uitae naturae.

¶ 2 Præ. Diuina notitia continet omnia per modum uitae, quia ut dicitur Ioan. 1. Quod factum est in ipso vita erat, ergo debet dici liber vitae respectu omnium & maxime uiuentium.

¶ 3 Præ. Sicut ex diuina prouidentia aliquis praedestinatur ad vitam gloriae, ita & ad uitam naturae: sed notitia praedestinationis ad uitam gloriae dicitur liber uitae, ut dictum est prius, ergo & notitia praedestinationis ad uitam naturae dici potest liber uitae.

¶ 4 Præ. Apoc. 3. super illud, Non delebo nomina eorum de libro uitae, dicit gloss. Liber uitae est diuina notitia in qua constant omnia, ergo liber uitae dicitur respectu omnium, & ita etiam respectu uitae naturae.

¶ 5 Præ. Liber uitae est notitia quaedam de vita gloriae: sed non potest cognosci vita gloriae nisi cognoscatur vita naturae, ergo liber uitae respicit uitam naturae.

¶ 6 Præ. Nomen vitae translatum est a vita naturae ad vitam gloriae: sed verius dicitur aliquid de eo quod proprie dicitur, quae de eo quod ad hoc transfertur, ergo liber vitae magis respicit vitam naturae quam vitam gloriae.

¶ 7 Præ. Id, quod est permanentius & communius est nobilior: sed vita naturae est permanentior quam vita gloriae vel gratiae, & similiter communior, quia vita naturae sequitur ad vitam gratiae & gloriae, sed non conuertitur, ergo vita naturae est nobilior, quam vita gratiae & gloriae, ergo liber vitae magis respicit vitam naturae, quam vitam gloriae vel gratiae.

SED CONTRA, Liber vitae est quodammodo praedestinatio, vt patet per August. sed praedestinatio non est de vita naturae, ergo nec liber vitae.

¶ 2 Præ. Liber vitae est de illa vita, quae immediate a Deo datur: sed vita naturae datur a Deo mediantebus causis naturalibus, ergo liber vitae non est de vita naturae.

D. 4. D. 11.

Ibidem.

Art. 1. 2.

Gloss. ad 1. 2.

D. 119.

D. 117.

naturalibus, ergo liber vitae non est de vita naturae. RESPON. Dicendum, quod liber vitae est quaedam notitia dirigens datorem vitae in uitae collatione, vt dictum est supra. In collatione autem aliqua non indiget nisi directione, nisi propter hoc quod oportet discernere eos quibus dandum est, ab eis quibus dandum non est. Vnde liber vitae non est nisi respectu illius vitae quae cum electione datur, vita autem naturalis sicut & alia bona naturalia communiter omnibus datur, secundum quod vnusquisque est capax, & ideo respectu vitae naturae non est liber vitae, sed solum respectu illius vitae, quae secundum propositum Dei eligentis, quibusdam datur & quibusdam nondatur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quamuis vita naturae representetur in Dei notitia sicut & vita gloriae, non tamen notitia vitae naturae habet rationem libri vitae, sicut notitia vitae gloriae, ratione praedicta.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod liber vitae non dicitur liber vitae, quia viuunt, sed liber qui est de vita, ad quam aliqui secundum electionem praedeterminantur, qui sunt conscripti in libro.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod prouidentia Dei, vitam aliquibus prouidet vt debitum naturae ipsorum, sed vitam gloriae non prouidet nisi ex beneplacito suae voluntatis, & ideo vitam naturae dat omnibus qui capere possunt, non autem vitam gloriae, & propter hoc non est aliquis liber vitae naturae, sicut est vitae gloriae.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod glossa illa non est intelligenda hoc modo, quod omnia constant, id est continentur in libro vitae, sed quia omnia quae in eo scribuntur constant, id est firma sunt.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod liber vitae non solum importat notitiam respectu vitae gloriae, sed etiam quandam electionem, non autem respectu vitae naturae, vt dictum est.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod vita gloriae est minus nota nobis quam vita naturae: & ideo ex vita naturae deuenimus in cognitionem uitae gloriae, & similiter ex vita naturae gloriae uitam nominamus, quamuis vita gloriae plus habeat de ratione vitae, sicut ex his quae sunt apud nos nominamus Deum, vnde non oportet quod nomen vitae intelligatur de vita naturae quae simpliciter profertur.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod vita gloriae quantum est in se est permanentior, quam vita naturae, quia per uitam gloriae vita naturae stabilitur, sed per accidens vita naturae est permanentior, quam vita gratiae, in quantum scilicet est propinquior viuenti, cui secundum existentiam suam debetur vita naturae, non autem vita gloriae, communior autem est quodammodo vita naturae, & quodammodo non: dicitur enim dupliciter aliquid commune, uno modo per consecutionem vel praedicationem, quando scilicet aliquid vnum inuenitur in multis secundum unam rationem, & sic illud quod est commune, non est nobilior, sed imperfectius, sicut animal homine, & hoc modo vita naturae est communior quae gloriae. Alio modo per modum cause, sicut causa quae vna numero manens ad plures effectus se extendit, & sic illud quod est commune, est nobilior, ut conseruatio ciuitatis quam conseruatio familiae est nobilior, hoc autem modo vita naturae non est communior quam vita gloriae.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod praedestinatio non respicit gratiam nisi secundum quod ordinatur ad gloriam, vnde esse praedestinatum non conuenit nisi his, qui habent finalem gratiam, quam sequitur gloria.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis illi qui habent uitam gratiae, sint ciues Ecclesiae militantis, tamen status Ecclesiae militantis non est status in quo vita plena haberetur, cum adhuc remaneat potentia ad mortem, & ideo respectu huiusmodi non dicitur liber uitae.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis vita gratiae sit prior in via generationis, quam vita gloriae, tamen

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis vita gratiae sit prior in via generationis, quam vita gloriae, tamen

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis vita gratiae sit prior in via generationis, quam vita gloriae, tamen

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis vita gratiae sit prior in via generationis, quam vita gloriae, tamen

AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis vita gratiae sit prior in via generationis, quam vita gloriae, tamen

AD 15<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis vita gratiae sit prior in via generationis, quam vita gloriae, tamen

AD 16<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis vita gratiae sit prior in via generationis, quam vita gloriae, tamen

AD 17<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis vita gratiae sit prior in via generationis, quam vita gloriae, tamen

AD 18<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis vita gratiae sit prior in via generationis, quam vita gloriae, tamen

quia quod est in effectu nobilior inuenitur in causa, ut patet per Dionys. in libro de Diuinis nominibus: sed gloria est effectus gratiae, ergo vita gratiae est nobilior quam vita gloriae, ergo liber uitae principaliter respicit uitam gratiae quam uitam gloriae.

¶ 2 Præ. Liber uitae est quaedam praedestinationis conscriptio, vt supra dictum est: sed praedestinatio est communiter preparatio gratiae, & gloriae, ergo & liber uitae vtramque uitam communiter respicit.

¶ 3 Præ. Per librum vitae aliqui designantur, vt ciues illius ciuitatis in qua est vita: sed sicut per uitam gloriae aliqui efficiuntur ciues Hierusalem caelestis, ita per uitam gratiae aliqui efficiuntur ciues Ecclesiae militantis, ergo liber uitae respicit uitam gratiae, sicut & gloriae.

¶ 4 Præ. Quod de pluribus dicitur, dictum simpliciter intelligitur de eo de quo per prius dicitur: sed vita gratiae est prior vita gloriae, ergo cum dicitur liber vitae intelligitur de vita gratiae.

SED CONTRA, Ille qui habet praesentem iustitiam, simpliciter habet uitam gratiae: non autem dicitur simpliciter scriptus in libro vitae, sed solum secundum quid, id est secundum praesentem iustitiam, ergo liber uitae non respicit simpliciter uitam gratiae.

¶ 2 Præ. Finis est nobilior his quae sunt ad finem: sed vita gloriae est finis gratiae, ergo est nobilior, ergo simpliciter dicta vita intelligitur de vita gloriae.

RESPON. dicendum, quod liber vitae significat quandam conscriptionem alicuius ad vitam obtinendam, quasi quoddam praemium, & quasi possessionem quandam, ad quam huiusmodi homines consueuerunt conscribi. Illud autem proprie dicitur haberi, vt possessio, quod habetur ad nutum: & hoc est illud in quo nullum defectum patitur. Vnde Philosophus dicit in principio Meta. quod scientia, quae est de Deo, non est humana possessio, sed diuina, quia solus Deus perfecte seipsum cognoscit, homo autem ad cognoscendum ipsum deficiens inuenitur: Et ideo tunc vita habetur ut possessio, quando per uitam omnis defectus uitae oppositus excluditur. Hoc autem facit vita gloriae, in qua omnis mors, & corporalis & spiritalis poenitentia absorbetur, ut nec etiam remaneat potentia moriendi, non autem vita gratiae. Et ideo liber uitae non respicit simpliciter vitam gratiae, sed gloriae tantum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quaedam cause sunt nobiliores his, quorum sunt cause, scilicet efficiens, formalis, & finalis, & ideo quod est in talibus causis nobilior est in eis, quam in his quorum sunt cause: sed materia est imperfectior eo cuius est causa, & ideo aliquid est in materia minus nobiliter, quam sit in materiato: in materia enim est incomplete, & in potentia, & in materiato est actu, omnis autem dispositio quae preparat subiectum ad aliquam formam vel perfectionem recipiendam reducitur ad causam materialem, & hoc modo gratia est causa gloriae, & ideo vita non est nobilior in gloria quam in gratia.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod praedestinatio non respicit gratiam nisi secundum quod ordinatur ad gloriam, vnde esse praedestinatum non conuenit nisi his, qui habent finalem gratiam, quam sequitur gloria.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis illi qui habent uitam gratiae, sint ciues Ecclesiae militantis, tamen status Ecclesiae militantis non est status in quo vita plena haberetur, cum adhuc remaneat potentia ad mortem, & ideo respectu huiusmodi non dicitur liber uitae.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis vita gratiae sit prior in via generationis, quam vita gloriae, tamen

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis vita gratiae sit prior in via generationis, quam vita gloriae, tamen

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis vita gratiae sit prior in via generationis, quam vita gloriae, tamen

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis vita gratiae sit prior in via generationis, quam vita gloriae, tamen

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis vita gratiae sit prior in via generationis, quam vita gloriae, tamen

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis vita gratiae sit prior in via generationis, quam vita gloriae, tamen

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis vita gratiae sit prior in via generationis, quam vita gloriae, tamen

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis vita gratiae sit prior in via generationis, quam vita gloriae, tamen

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis vita gratiae sit prior in via generationis, quam vita gloriae, tamen

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis vita gratiae sit prior in via generationis, quam vita gloriae, tamen

AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis vita gratiae sit prior in via generationis, quam vita gloriae, tamen

AD 15<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis vita gratiae sit prior in via generationis, quam vita gloriae, tamen

AD 16<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis vita gratiae sit prior in via generationis, quam vita gloriae, tamen

AD 17<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis vita gratiae sit prior in via generationis, quam vita gloriae, tamen

AD 18<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis vita gratiae sit prior in via generationis, quam vita gloriae, tamen

p. r. c. 2. de Diu. nom. declinando ad finem.

Art. 1. & 5. huius quæ.

Lib. 1. met. c. 2. 2. med. con. 3.





bili oportet aliquo modo fieri in intelligendo vnum. Non autem potest dici quod essentia Dei videatur ab aliquo intellectu creato per aliquam similitudinem. In omni enim cognitione, quæ est per similitudinem, modus cognitionis est secundum convenientiam similitudinis ad illud, cuius est similitudo: & dico convenientiam secundum representationem, sicut species in anima convenit cum re, quæ est extra animam non secundum esse naturale. Et ideo si similitudo deficiat a representatione speciei, non autem a representatione generis, cognoscitur res illa secundum rationem generis, non secundum rationem speciei. Si autem deficiat etiam a representatione generis, representaret autem secundum convenientiam analogiæ tantum, tunc nec etiam secundum rationem generis cognoscitur, sicut si cognoscitur substantia per similitudinem accidentis. Omnis autem similitudo diuinæ essentia in intellectu recepta, non potest habere aliquam convenientiam cum essentia diuina, nisi analogice tantum. Et ideo cognitio quæ esset per talem similitudinem, non esset ipsius Dei per essentiam, sed multo imperfectior, quam si cognoscitur substantia per similitudinem accidentis. Et ideo illi, qui dicebant quod Deus per essentiam non videtur, dicebant quod videbitur quidam fulgor diuinæ essentia, intelligentes per fulgorem illam similitudinem lucis increata, per quam Deum videre poterant, deficientem tamen a representatione diuinæ essentia, sicut deficit lux recepta in pupilla a claritate quæ est in Sole: unde non potest dehi acies videntes in ipsam Solis claritatem, sed videt inspiciens quosdam fulgores. Restat ergo ut illud, quo intellectus creatus Deum per essentiam videt, sit essentia diuina. Non autem oportet quod ipsa diuina essentia fiat forma intellectus ipsius, sed quod se habeat ad ipsum ut forma: ut sicut ex forma, quæ est pars rei & materia efficitur vnum ens actiu, ita licet dissimili modo, ex essentia diuina, & intellectu creato fiat vnum in intelligendo diuinitatis intellectus intelligit, & essentia diuina per se ipsam intelligitur. Qualiter autem essentia separata possit coniungi intellectui, ut forma, sic ostendit Commen. in 3. de Anima. Quando cum que in aliquo receptibili recipiuntur duo, quorum vnum est altero perfectius, proportio perfectioris ad minus perfectum, est sicut proportio formæ ad suum perfectibile: sicut lux est perfectio coloris quado ambo recipiuntur in diaphano. Et ideo cum intellectus creatus qui inest substantiæ creatæ sit imperfectior diuina essentia in eo existente, comparabitur diuina essentia ad illum in intellectu quodammodo, ut forma. Et huius exemplum aliquale in rebus naturalibus inueniri potest. Res enim per se subsistens non potest esse alicuius materiæ forma, si in ea aliquid de materia inueniatur, sicut lapis non potest esse alicuius materiæ forma, sed res per se subsistens: quæ materia caret, potest esse forma materiæ, sicut de anima patet. Et similiter quodammodo essentia diuina, quæ est actus purus, quamuis habeat esse distinctum omnino ab intellectu, efficitur tamen et vt forma in intelligendo. Ideo dicit Magister in secunda distincti, secundum diuinitatum, quod vno corporis ad animam rationalem est quoddam exemplum beatorum spiritus rationalis ad Deum.

D. 485.

Cō. 5. & 36.

Lib. 2. sent. dist. 1. per totum.

res est, & hoc modo Deus ut est ab angelis videtur, & videbitur a beatis, quia videbunt essentiam eius habere illum modum quem habet, & sic intelligitur quod habetur primæ Ioan. 3. Videbimus eum sicuti est. Alio modo potest intelligi, ut modus prædictus conformetur visioni videns, ut scilicet talis sit modus visionis ipsius, qualis est modus essentia rei in se, & sic a nullo intellectu creato potest Deus videri ut est, quia impossibile est ut modus visionis intellectus creati sit ita sublimis sicut modus quo Deus est, & hoc modo intelligendum est uerbum Chryostomi. Et similiter dicendum est ad secundum, & tertium & quartum. Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod forma qua intellectus videns Deum per essentiam videt Deum, est ipsa essentia diuina, nec tamen sequitur quod sit forma, quæ est pars rei in essendo: sed quod se habeat hoc modo in intelligendo, sicut forma quæ est pars rei in essendo. Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod proportio proprie loquendo nihil est aliud, quam habitudo quantitatis ad quantitatem, sicut quod æqualis sit vna alteri uel tripla, & exinde translatur est nomen proportionis, ut habitudo cuiuslibet rei ad rem alteram proportio nominatur, sicut dicitur materia esse proportionata formæ in quantum se habet ad formam ut materia eius, non considerata aliqua habitudine quantitatis, & similiter intellectus creatus est proportionatus ad videndum diuinam essentiam, in quantum se habet ad ipsam quodammodo, ut ad formam intelligibilem, quamuis secundum quantitatem uirtutis, nulla possit esse proportio propter distantiam infinitam. Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod ad cognitionem non requiritur assimilatio, nisi propter hoc ut cognoscens aliquo modo cognito uniat: perfectior autem est unio qua vnitur ipsa res per essentiam suam intellectui, quam si uniretur per similitudinem suam. Et ideo quia essentia diuina unitur intellectui angeli, ut forma, non requiritur quod ad eam cognoscendam aliqua eius similitudine informetur, qua mediante cognoscatur. Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod auctoritas illa Dionysij & Damasceni intelligenda est de uisione uisus qua intellectus uiatoris uidet Deum per aliquam formam, quia illa forma deficit a representatione diuinæ essentia, & ideo per eam non potest videri diuina essentia, sed tantum cognoscitur, quod Deus est super illud, quod de ipso intellectu representatur, unde illud quod est remanet occultum. Et hic est nobilissimus modus cognitionis ad quem peruenire possumus in uia: Et ideo non uidemus de Deo quid est, sed quid non est. Sed ipsa diuina essentia sufficienter representat se ipsam, & ideo quando fit intellectui, ut forma, de ipso Deo uidetur non solum, quid non est, sed etiam quid est. Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod diuina claritas intellectum uiatoris excedit quantum ad duo. Excedit enim ipsam uirtutem intellectuam, & ex hoc sequitur, quod non sit tanta perfectio uisionis nostra, quanta est perfectio essentia sua, quia efficacia actionis mensuratur secundum uirtutem agentis. Excedit etiam formam, quia intellectus noster nunc intelligit, & ideo Deus nunc per essentiam non uidetur, ut ex dictis patet. Sed in uisione beata Deus excedit quidem uirtutem intellectuam nostram, unde non ita perfecte uidetur, sicut perfecte est, non autem excedit formam qua uidetur scilicet essentiam suam, & ideo ipsum quod est Deus, uidetur. Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod ratio Dionysij procedit de cognitio-

to corp. ar. 8. ad 9. ar. 5.

D. 774. Et 779. 7770.

In corp.

cognitione uis, quæ est secundum formas existentium creatorum, & ideo non potest pertingere ad id, quod est supra existentem, hoc autem non erit in uisione patriæ, & ideo ratio eius non est ad propositum. Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod auctoritas illa Dionysij est intelligenda de uisione uisus, qua cognoscitur Deus per aliquam formam creatam, & hoc ratione iam dicta. Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod ideo oportet esse maiorem efficaciam uisus ad hoc quod a remotiori uideatur, quia uisus est potentia passiva, potentia autem passiva quæ est perfectior tanto potest moueri a minori: sicut econuerso potentia actiua quanto est perfectior, tanto magis mouere potest: quanto enim aliquid magis est calefactibile, tanto a minori calefit, quanto autem aliquid a remotiori uideatur, tanto sub minori angulo uideatur, & ita minus est quod ad uisum de uisibili peruenit: sed si æqualis forma perueniret a propinquo, & remoto, non magis uideretur, propinquam quam remotam. Ipse autem Deus quamuis in infinitum distet ab intellectu angelico, tamen tota essentia sua intellectui coniungitur, & ideo non est simile. Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod duplex est iudicium. Vnū, quo iudicamus qualiter res esse debeat, & hoc iudicium non est nisi superioris de inferiori. Aliud est, quo iudicatur qualiter res sit, & hoc iudicium potest esse & de superiori & de equali. nō, n. minus possit iudicare de Rege, an stet, uel sedeat, quæ de rustico, & tale iudicium est in cognitione. Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod iudicium non est actio quæ egrediatur ab agente in rem exteriorem quæ per eam transmutetur: sed est operatio quæ dā in ipso operante consistens ut perfectio ipsius: & ideo non oportet quod illud de quo iudicatur intellectus uel sensus sit, ut passum, quamuis per modum passum significetur: immo magis sensibile & intelligibile, de quo est iudicium se habet ad intellectum & sensum, ut agens, in quantum sentire uel intelligere pati quoddam est. Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod intellectus creatus nūquā pertingit ad essentia diuinā ut sit eiusdem nature cū ea: pertingit tamē ad ipsam ut ad formam intelligibilem.

essentia rei, ergo comprehendit angeli diuinā essentia. § 1 Præ. Philip. 3. dicitur. Sequor autem si quo modo comprehendam & c. sed Deus perfecte comprehendit Apostolum. ergo Apostolus ad hoc tēdebat, quod perfecte comprehendere Deum. § 6 Præ. glo. ibidem dicit. Ut comprehendam, id est, ut cognoscam quæ sit immensitas Dei quæ omnem intellectum excedit: sed non est incomprehensibilis nisi ratione immensitatis, ergo beati perfecte comprehendunt diuinam essentiam. SED CONTRA, est quod Ambr. dicit super Luc. Eam, quæ in Deo habitat plenitudinem bonitatis, nemo conpexit mente, aut oculis comprehendit. § 2 Præ. Secundum August. in eodem lib. illud comprehenditur, cuius fines circumspecti possunt: sed de Deo hoc est impossibile, cum sit infinitus, ergo non potest comprehendere. § 3 Præ. August. dicit in lib. de Videndo Deum. Dei plenitudinem non solum oculis corporis, sed nec mente aliquis aliquando comprehendit. RESPOND. Dicendum, quod illud proprie dicitur comprehendere ab aliquo, quod ab eo includitur: dicitur, n. aliquis aliquid comprehendere, quando simul ex omnibus partibus apprehendere potest, quod est vndique inclusum habere: quod autē includitur ab aliquo non excedit includens, sed est minus includente, uel saltē æquale, hæc autem ad quantitatem pertinent, unde secundum duplicem quantitatem est duplex modus comprehensionis. scilicet secundum quantitatem dimensionum, & virtutem: secundum dimensionem quidem, ut doctum comprehendit vnum: secundum uirtutem autē, ut materia dicitur comprehendere formam, quando nihil materiæ remanet imperfectum a forma. & per hunc modum dicitur aliqua uis cognitiua comprehendere suum cognitum, in quantum scilicet cognitum perfecte substat cognitioni eius, tunc autem a comprehensione deficit, quado cognitum cognitionem excedit. hic autem excessus diuersimode fit diuersis potentijs considerandus est. In potentijs enim sensituius obiectum comparatur ad potentiam non solum secundum quantitatem uirtutem, sed etiam secundum quantitatem dimensionum, eo quod sensibilia mouent sensum, ut potest in magnitudine existentem, nō solum ex vi qualitatis propriorum sensibilibus, sed secundum quantitatem dimensionum, ut patet de sensibilibus communibus. Unde comprehensio sensus potest impediri dupliciter: Vno modo, ex excessu sensibilibus secundum quantitatem uirtutem, sicut impeditur oculus a comprehensione solis: quia uirtus claritatis solis, quæ est uisibilis, excedit proportionē uirtutis uisus, quæ est in oculo. Alio modo, propter excessum quantitatis dimensionum, sicut impeditur oculus ne comprehendat totam molem terræ: sed partem eius uidet, & partem non, quod in primo impedimento non accidebat: simul enim omnes solis partes uidentur a nobis: sed non perfecte, sicut uisibilis est. Ad intellectum autem comparatur intelligibile, per accidens quidem etiam secundum quantitatem dimensionum, in quantum intellectus a sensu accipit: unde etiam intellectus noster impeditur a comprehensione infiniti secundum quantitatem dimensionum: ita quod aliquid eius est in intellectu & aliquid extra intellectum, per se autem non comparatur ad intellectum intelligibile secundum quantitatem dimensionum, cum intellectus sit uirtus, non utens organo corporali: sed per se comparatur ad ipsum solum secundum quantitatem uirtutem, & ideo in-

Glo. Eph. 5.

Glo ord. su per illd, ut possit comprehendere.

Li. 1. in Lu.

Hom. de angeli apparitione inter prin. & mediu. to. 5.

Aug. episto la 112. c. 5. circa medi. tom. 2.

Aug. 18. de ci. Dei. c. 18. a me. to. 5.

ARTICVLVS II.

Utrum intellectus angeli, ac hominis beati essentiam diuinam comprehendat.

SECUNDO queritur, utrum intellectus angeli uel hominis beati essentiam diuinam comprehendat. & videtur quod sic. simplex enim si uidetur totū uidetur: sed essentia diuina est simplex, ergo cum angelus beatus eam uideat, totam uidet, & sic comprehendit. Sed diceretur quod licet uideatur tota, nō tamē totaliter. § 2 Sed contra, Totaliter dicitur quædam modum: sed omnis modus diuinæ essentia est ipsamet essentia, ergo si uidebitur ipsa essentia tota, uidebitur totaliter. § 3 Præ. Efficacia actionis mensuratur secundum formam, quæ est principium agendi: ex parte ipsius agentis, sicut de calore & calefactione patet: sed forma qua intellectus intelligit est principium intellectus uisionis, ergo ita erit efficacia intellectus videns Deū, quanta est perfectio diuinæ essentia, ergo comprehendet ipsam. § 4 Præ. Sicut per demonstrationem scire est perfectissimus modus cognoscendi complexa, ita scire quod quid est, est perfectissimus modus cognoscendi incomplexa: sed omne complexum quod scitur per demonstrationem, comprehenditur, ergo omne id de quo scitur quid est, comprehenditur: sed illi qui uident Deū per essentia sciri de eo quid est, cū nihil aliud sit scire quid est, quæ dicitur

comprehendit angeli diuinā essentia. § 5 Præ. Philip. 3. dicitur. Sequor autem si quo modo comprehendam & c. sed Deus perfecte comprehendit Apostolum. ergo Apostolus ad hoc tēdebat, quod perfecte comprehendere Deum. § 6 Præ. glo. ibidem dicit. Ut comprehendam, id est, ut cognoscam quæ sit immensitas Dei quæ omnem intellectum excedit: sed non est incomprehensibilis nisi ratione immensitatis, ergo beati perfecte comprehendunt diuinam essentiam. SED CONTRA, est quod Ambr. dicit super Luc. Eam, quæ in Deo habitat plenitudinem bonitatis, nemo conpexit mente, aut oculis comprehendit. § 2 Præ. Secundum August. in eodem lib. illud comprehenditur, cuius fines circumspecti possunt: sed de Deo hoc est impossibile, cum sit infinitus, ergo non potest comprehendere. § 3 Præ. August. dicit in lib. de Videndo Deum. Dei plenitudinem non solum oculis corporis, sed nec mente aliquis aliquando comprehendit. RESPOND. Dicendum, quod illud proprie dicitur comprehendere ab aliquo, quod ab eo includitur: dicitur, n. aliquis aliquid comprehendere, quando simul ex omnibus partibus apprehendere potest, quod est vndique inclusum habere: quod autē includitur ab aliquo non excedit includens, sed est minus includente, uel saltē æquale, hæc autem ad quantitatem pertinent, unde secundum duplicem quantitatem est duplex modus comprehensionis. scilicet secundum quantitatem dimensionum, & virtutem: secundum dimensionem quidem, ut doctum comprehendit vnum: secundum uirtutem autē, ut materia dicitur comprehendere formam, quando nihil materiæ remanet imperfectum a forma. & per hunc modum dicitur aliqua uis cognitiua comprehendere suum cognitum, in quantum scilicet cognitum perfecte substat cognitioni eius, tunc autem a comprehensione deficit, quado cognitum cognitionem excedit. hic autem excessus diuersimode fit diuersis potentijs considerandus est. In potentijs enim sensituius obiectum comparatur ad potentiam non solum secundum quantitatem uirtutem, sed etiam secundum quantitatem dimensionum, eo quod sensibilia mouent sensum, ut potest in magnitudine existentem, nō solum ex vi qualitatis propriorum sensibilibus, sed secundum quantitatem dimensionum, ut patet de sensibilibus communibus. Unde comprehensio sensus potest impediri dupliciter: Vno modo, ex excessu sensibilibus secundum quantitatem uirtutem, sicut impeditur oculus a comprehensione solis: quia uirtus claritatis solis, quæ est uisibilis, excedit proportionē uirtutis uisus, quæ est in oculo. Alio modo, propter excessum quantitatis dimensionum, sicut impeditur oculus ne comprehendat totam molem terræ: sed partem eius uidet, & partem non, quod in primo impedimento non accidebat: simul enim omnes solis partes uidentur a nobis: sed non perfecte, sicut uisibilis est. Ad intellectum autem comparatur intelligibile, per accidens quidem etiam secundum quantitatem dimensionum, in quantum intellectus a sensu accipit: unde etiam intellectus noster impeditur a comprehensione infiniti secundum quantitatem dimensionum: ita quod aliquid eius est in intellectu & aliquid extra intellectum, per se autem non comparatur ad intellectum intelligibile secundum quantitatem dimensionum, cum intellectus sit uirtus, non utens organo corporali: sed per se comparatur ad ipsum solum secundum quantitatem uirtutem, & ideo in-



his, quæ per se intelliguntur sine coniunctione ad sen- sum nō impeditur comprehensio intellectus, nisi pro- pter excessum quantitatis virtualis; quādo. scilicet, quod intelligitur, habet modum intelligendi perfectiorem quā sit modus, quo intellectus intelligit; sicut si ali- quis cognoscat hanc conclusionem, triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis, per probabilem rationem, ut pote per auctoritatem, vel quia ita comu- niter dicitur, non comprehendit ipsam: nō quod vnā partem eius ignoret alia scita, sed quia ista conclusio est scibilis per demonstrationē, ad quam cognoscens nō- dum peruenit, & ideo non comprehendit ipsam; quia non stat perfecte sub cognitione eius. Cōstat autē quod in intellectu angeli, præcipue quantum ad visionē di- uinam, non habet locum quantitas dimensua. & ideo cōsideranda est ibi æqualitas vel excessus, sicut quanti- tatem virtualē tantum, virtus autem diuinæ essentia, quæ est intelligibilis, excedit intellectum angelicū, & omnem intellectū creatum, sicut hoc quod est cognos- citiuus, veritas enim diuinæ essentia, qua cognoscibi- lis est, excedit lumen cuiuslibet intellectus creati, quo cognoscitiuus est, & ideo impossibile est quod aliquis intellectus creatus diuinam essentiam cōprehendat, non quia partem aliquā eius ignoret, sed quia ad per- fectum modū cognitionis ipsius pertingere nō potest.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod diuina essentia ab angelo tota videtur; quia nihil eius est non visum ab eo, ut scilicet totam exponatur priuatiue, non per po- sitionem partium, non tamen perfecte videt, vnde non sequitur quod eam comprehendat.

Ad 2m dicendum, quod in visione qualibet triplex modus considerari potest. Primus modus est ipsius vi- dentis absolute, qui est mensura capacitatis eius, & sic intellectus angeli totaliter videt Deum: hoc est dictu totam vim intellectus sui adhibet ad videndum Deū. Alius modus est ipsius rei in se, & hic modus nihil est aliud, quam qualitas rei. Cum autem in Deo nō aliud sit qualitas, quam substantia, modus eius est ipsa essen- tia; & sic totaliter vident Deum, quia vident totū mo- dum Dei eodem modo, quo totam essentiam. Tertius est ipsius visionis, quæ est medium inter videntem & rem visam, & dicitur modū videntis per comparationē ad rem visam, ut tunc dicatur aliquis alterum videre totaliter, quando. scilicet, visio habet modo totalem. & hoc est, quando ita est perfectus modus visionis ipsius vi- dentis, sicut est modus visibilitatis ipsius rei. & hoc modo non totaliter videtur diuina essentia, ut ex di- ctis patet. Sicut aliquis qui scit aliquam propositionē esse demonstrabilem, cuius demonstrationem ignorat, scit quidem totum modū cognitionis eius; sed nescit eam secundum totum modum, quo cognoscibilis est.

Ad 3m dicendum, quod ratio illa procedit quando forma, quæ est principium actionis agentis, coniungitur secundum totum modum suum quod necesse est in omnibus formis nō subsistentibus quarum esse, est in esse; sed diuina essentia quāuis quodammodo sit forma intellectus, quia tamen non capitur ab intel- lectu, nisi secundū modum intellectus capientis, & quia actio nō est tantū formæ, sed etiam agētis, ideo nō pot- esse ita perfecta actio, sicut est perfecta forma quæ est principium actionis; cum sit defectus ex parte agentis.

Ad 4m dicendum, quod res cōprehenditur cuius defini- tio cognoscitur, si tamen ipsa definitio comprehendatur, sed sicut possibile est cognoscere res sine cōprehen- sione, ita & definitio ipsius, & sic res ipsa remanet non cōprehensa, angelus autē quāuis videt aliquo

modo, quid est Deus, non tamen hoc comprehendit. Ad 5m dicendum, quod visio Dei per essentia pot dicitur cōpre- hēso in cōparatione ad visionem viæ, quæ ad essen- tiā nō pertingit: non tamē est cōprehensio simpliciter rōne iā dicta. & iō cū dicitur, Cōprehendā sicut &c. ly sicut, notat cōparationē similitudinis, nō æqualitatis. Ad 6m dicendum, quod ipsa immensitas Dei vide- bitur; sed non videbitur immense; videbitur enim to- tus modus, sed non totaliter, ut dictum est.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum angelus ex proprijs naturalibus ad videndum Deum per essentiam pertingere poterit.

TERCIO queritur, vtrum angelus ex proprijs natu- ralibus poterit pertingere ad videndum Deū per essentiam, & videtur quod sic, quia secundum Aug. super Gen. ad literam, angeli in principio sue conditio- nis, in quo statu fuerūt in naturalibus tantum, ut mul- ti dicunt, viderūt creaturas fiendas in verbo: sed hoc esse non potuisset nisi verbum viderent, ergo per natu- ralia pura intellectus angeli vidit Deū per essentiam. ¶ 2 Præt. Quod potest minus intelligere, potest & ma- ius intelligere; sed essentia diuina est maxime intelli- gibilis cum sit maxime a materia immunis ex quo cōrin- git aliquid esse intelligibile actū: cum igitur intelle- ctus angeli naturali cognitione possit alia intelligibilia intelligere, multo fortius poterit intelligere ex natura libus puris diuinam essentiam. Sed diceretur, quod li- cet diuina essentia sit in se maxime intelligibilis, non tamen est maxime intelligibilis intellectu angelico.

¶ 3 Sed contra, Illud quod est magis visibile in se non eē magis visibile nobis, causa est defectus nostrivisus: sed in intellectu angelico non est aliquis defectus, cū angelus sit speculum purū & incōtaminatum, ut Dio- dicit in 4. ca. de di. no. ergo illud quod est maxime in- telligibile in se est magis intelligibile angelo.

¶ 4 Præt. Com. dicit in 3. de anima, quod in intellectu qui est pænitus a materia separatus, sequitur hoc argu- mētū quod Themistius faciebat; hoc est magis intelli- gibile, ergo magis intelligit: sed intellectus angeli est hūmōi, ergo in eo prædictum argumentum sequitur.

¶ 5 Præt. Excellens visibile propter hoc est visibile mi- nus visui nostro, quia corrumpit visum nostrum: sed excellens intelligibile non corrumpit intellectu, sed confortat, ergo illud quod est magis in se intelli- gibile magis ab intellectu intelligitur.

¶ 6 Præt. Videre Deū per essentia est actus intellectus: sed gratia est in affectu, ergo gratia non requiritur ad videndum Deum per essentiam, & ita secundum natu- ralia tantum ad hanc visionem peruenite poterunt.

¶ 7 Præt. Secundum Aug. fides quia præsens est per es- sentia in anima, videtur in anima per sui essentia: sed Deus per sui essentiam præsentialiter est in anima, & similiter in angelo & in qualibet creatura, ergo angeli Deum per essentia in puris naturalibus videre poterunt.

¶ 8 Præt. Secundum Aug. 10. Confes. tripliciter est ali- quid præsens in anima: per speciem, per notionem, & per præsentiam essentia suæ. si ergo ista diuisio est con- ueniens, oportet eam esse per opposita, & ita cum Deus sit præsens intellectu angelico per essentiam non erit ei præsens per similitudinem, & ita non po- rest Deus ab angelo per similitudinem videri. sicut ergo ex naturalibus puris potest eum cognoscere ali- quo modo, videtur quod cognoscit eum per natu- ralia essentialiter.

¶ 9 Præt.

¶ 9 Præt. Si videtur aliquid in speculo materiali, oportet quod ipsum speculum videatur: sed angeli in statu suæ conditionis videntur res in verbo quasi in quodā spe- culo, ergo videntur verbum. Sed diceretur, quod angeli non fuerunt creati in puris naturalibus: sed cum gratia gratum faciente vel cum gratia gratis data.

¶ 10 Sed contra, Sicut lumen naturę deficit a lumine gloriæ, ita etiam a lumine gratia gratis datæ vel gratū facientis, si ergo existentes in gratia gratis data vel gra- tum faciente poterunt videre Deum per essentiam, pari ratione & in statu naturalium existentes.

¶ 11 Præt. Res non videtur nisi vbi sunt: sed ante cō- ditionem rerum res non erant nisi in verbo. ergo cū angeli res fiendas cognouerint, in verbo eas cognoue- runt: & ita viderunt verbum.

¶ 12 Præt. Natura non deficit in necessarijs: sed attingere sicut maxime est de necessarijs natura, ergo vniciui que nature prouisum est ut possit pertingere ad finē suum: sed finis per quē est rationalis creatura est vide- re Deum per essentiam, ergo rationalis creatura ex na- turalibus puris potest ad hanc visionem peruenire.

¶ 13 Præt. Superiores potentie sunt perfectiores infe- rioribus: sed inferiores potentie per suam naturā pos- sunt in sua obiecta, sicut sensus in sensibilia, & imagi- natio in imaginabilia, cum ergo obiectum intelligētiæ sit Deus, ut dicitur in li. de Spiritu & Anima, videtur quod per naturalia possit Deus videri ab intelligentia Angelica. Sed diceretur, quod non est simile quia obie- cta aliarum potentialium nō excedunt suas potentias: sed Deus excedit omnem intelligentiam creatam.

¶ 14 Sed contra, Quantumcumque perficiatur intelli- gentia creata lumine glorię, semper Deus in infinitum ipsam excedit, si ergo iste excessus impedit visionē Dei per essentiam, numquam intellectus creatus poterit peruenire in statu glorię ad videndum Deum per es- sentiam, quod est absurdum.

¶ 15 Præt. In lib. de Spiritu & Anima dicitur, quod anima est similitudo totius sapiētiæ, & eadem ratione angelus: sed res naturaliter cognoscuntur per suam si- militudinem, ergo naturaliter angelus cognoscit ea de quibus est sapiētia, sed sapiētia est de diuinis, ut Aug. dicit, ergo angelus naturaliter peruenit ad videndum Deum per essentiam.

¶ 16 Præt. Ad hoc quod intellectus creatus videat Deū per essentia, nō requiritur nisi quod intellectus Deo cō- forme sit: sed intellectus angeli per naturā suā est deiformis, ergo ex naturalibus proprijs potest videre Deū per essentia.

¶ 17 Præt. Omnis cognitio Dei vel est sicut in speculo, vel est per essentiam, ut patet per hoc quod habetur 1. Cor. 13. Videmus nunc &c. sed angeli in naturalibus suis existentes nō cognouerunt Deū sicut in speculo, quia ut ait Aug. ex quo creati sunt aeterna verbi Dei vi- sione perfruuntur, nō inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspicientes, quod est in speculo vide- re, ergo angeli naturaliter vident Deum per essentiam.

¶ 18 Præt. Illud immediate videtur de quo cogitamus non cogitando de aliquo altero: sed angelus naturali cognitione potest cogitare de Deo sine hoc quod cogi- ter de aliqua creatura, ergo potest videre Deum imme- diate, quod est per essentiam videre.

¶ 19 Præt. Aug. dicit, quod ea quæ sunt essentialiter in anima cognoscuntur ab ea per essentiam: sed diuina essentia sic est in anima, ergo idem quod prius.

¶ 20 Præt. Illud quod non videtur per essentia, videtur per speciem, si videtur: sed diuina essentia non potest videri per speciem: quia species est simplicior eo cu-

ius est, cū ergo naturaliter cognoscatur ab angelo, per essentiam cognoscitur ab eo.

SED CONTRA. Videre Deum per essentiam, est vita æterna, ut patet Ioan. 17. Hæc est vita æterna &c. sed ad vitam æternam non potest perueniri per pura natu- ralia. Ro. 6. Gratia Dei vita æterna, ergo nec ad visio- nem Dei per essentiam.

¶ 2 Præt. Aug. dicit quod anima quāuis sit nata co- gnoscere Deum, non tamē ad actū cognitionis perdu- citur nisi perfundatur diuino lumine: & sic ex natu- ralibus non potest aliquis videre Deum per essentiam.

¶ 3 Præt. Natura non transcendit limites suos: sed es- sentia diuina excedit omnem naturā creatam, ergo na- turali cognitione diuina essentia videri non potest.

RESPON. Dicendum, quod ad hoc quod Deus per essentiam videatur, oportet quod essentia diuina vnja- tur intellectui quoddammodo, ut forma intelligibilis: perfectibile autem non vnitur formæ, nisi postquā est in ipso dispositio, quæ facit perfectibile receptiuum talis formæ, quia proprius actus sit in propria potētia: sicut corpus non vnitur animæ ut formæ, nisi postquā fuerit organizatum & dispositum. vnde oportet etiā in intellectu esse aliquam dispositionem per quā effi- ciatur perfectibile tali forma, quæ est essentia diuina, quod est aliquod intelligibile lumen. Quod quidem lumē, si fuerit natura, ex naturalibus puris intellectus videre Deum per essentiam poterit: sed quod sit natu- rale est impossibile. Semper enim dispositio vltima ad formam & forma sunt vnus ordinis, in hoc quod si vnus est naturale & reliquum: essentia autem diuina non est naturalis forma intelligibilis intellectus crea- ti, quod sic patet. Actus enim & potentia semper sunt vnus generis, vnde potentia in genere quantitatis nō respicit actū, qui est in genere qualitatis: vnde forma naturalis intellectus creati nō potest esse, nisi sit illius generis, in quo est potentia creati intellectus, vnde for- ma sensibilis, quæ est alterius generis, non potest esse forma ipsius: sed forma immaterialis tantum quæ est generis sui. Sicut autem forma sensibilis est infra ge- nus intellectus potentie creatæ, ita essentia diuina est supra ipsam, vnde essentia diuina non est forma, ad quam se extendit naturalis facultas intellectus creati, & ideo lumen illud intelligibile, per quod intellectus creatus sit in vltima dispositione, ut cōiungatur essen- tia diuinæ, ut formæ intelligibili, non est naturale, sed supra naturam, & hoc est lumē gloriæ, de quo in Psal. 35. dicitur, In lumine tuo videbimus lumen, natura- lis igitur facultas cuiuslibet intellectus determinatur ad aliquam formam creatam intelligibilem, aliter ta- men in homine & in angelo; quia in homine ad for- mam intelligibilem a sensu abstractam, cū omnis eius cognitio a sensu oriatur, in angelo autem ad formam intelligibilem, non a sensu abstractam, vel acceptam: sed præcipue ad formam, quæ est essentia sua, & ideo cognitio Dei, ad quam angelus naturaliter peruenire potest, est ut cognoscat ipsum per substantiam angeli videntis: & ideo dicitur in lib. de Causis, quod intelli- gentia intelligit quod est supra se per modum substan- tiæ suæ, quia in quantum creata est a Deo, substantia suā est similitudo quædam substantiæ vel essentie diuinæ: sed cognitio Dei ad quam naturaliter homo perueni- re potest est ut cognoscat ipsum per formam intelli- gibile, quæ lumine intellectus agentis est a sensibilibus ab- stracta, & iō. Ro. 1. sup illud, Inuisibilia Dei per ea &c. dicit glo. quod homo inuatur ad cognoscendum Deū per creaturas sensibiles per lumen naturalis ratio- nis.

Qd. dis. S. Tho. VV. 2

Li. de Spiritu & anima ca. 12. to. 3.

Propos. 8. tom. 3. inrer opera Arist.

Gl. ord. ibi.

In corp. ar.

In corp. ar.

Ad 1. ar. in corp. ar.

Lib. 1. de Genes. tom. 3.

Et cap. 1. tom. 3.

Cap. 1. de anima no. 1. ante 2.

Cap. 6. in 2. tom. 3.

11. de Trin. tom. 3. ante 2. to. 3.

In epist. 111. ca. 2. de Trin. 13. de 7. ca. 1. citat diuina co. 1. super 1. nescim esp. De spirit. & anima. 14. tom. 3.

1. de Trin. ca. 1. 1. 1. 1. tom. 3.

nis. Cognitio autem Dei, quæ est per formam creatam non est visio eius per essentiam, & ideo neque homo neque Angelus potest peruenire ad Deum per essentiam videndum ex naturalibus puris.

Ad 1<sup>m</sup> dicendum, quod quàmuis verbū per essentiam nō viderint in statu naturalium, viderunt tamen aliquo modo per similitudinem in eis existētem, & ex tali cognitione potuerunt creaturas cognoscere, quās tamē post modū in verbo multo plenius cognouerūt, quādo verbum per essentiam viderunt. Secundum. n. quod cognoscit causa cognoscitur effectus per ipsam.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod quàmuis essentia diuina sit in se maxime cognoscibilis; tamē non est maxime cognoscibilis intellectui creato, quia est extra gen<sup>9</sup> ipsius.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod intellectus angelicus dicitur esse speculū purum, & incontaminatum & sine defectu, quia non patitur defectum intelligibilis luminis considerata natura sui generis, sicut patitur intellectus humanus, in quo intelligibile lumen obumbratur intantū vt necesse sit a phāsimatibus accipere, & cum cōtinuo, & tēpore, & discurrēdo de vno in aliud. propter quod Isaac dicit, quod ratio oritur in vmbra intelligentiæ. & ideo potentia intellectiua eius potest intelligere omnē formam intelligibilem creatam quæ est sui generis: sed intellectus angelicus cōparatus ad diuinā essentiam, quæ est extra genus suū inuenitur defectiuus & tenebrosus, & ideo deficit a visione diuinæ essentiæ, quàmuis ipsa sit in se maxime intelligibilis.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod verbum Commē. intelligitur de cognitione intelligibiliū creatorū, non de cognitione essentiæ increatæ. pro tanto. n. substantia intelligibilis quæ in se est maxime intelligibilis fit nobis minus intelligibilis, quia excedit formam a sensu abstractā, quā naturaliter intelligim<sup>9</sup>, & similiter immo multo amplius essentia diuina excedit formā intelligibilem creatam, quia intellectus angeli intelligit, & ideo intellectus angeli minus intelligit essentiam diuinā quàmuis sit magis intelligibilis, sicut intellectus noster minus intelligit essentiam angeli, quàmuis sit magis intelligibilis, quam res sensibiles.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod excellentia intelligibilis quæ non corrumpat intellectu, sed cōfortet eum, tamē excedit quandoque repræsentationē formæ, quia intellectus intelligit, & ex hac causa intelligibilis excellentia impedit intellectu. & secundum hoc verū est quod dicitur in 2. Meta. quod intellectus se habet ad manifestissimam naturā, sicut oculus noctuæ ad lucem solis.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod gratia non requiritur ad videndum Deum per essentiam quasi immediata dispositio ad visionem: sed quia per gratiam homo meretur lamē gloriæ sibi dari per quod Deū in essentia videat.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod fides cognoscitur per essentiam suam in quantum essentia sua coniungitur intellectui, vt forma intelligibilis & non alio modo. Sic autem non coniungitur essentia diuina intellectui creato in statu vitæ: sed sicut sustinens eum in esse.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod diuisio illa non est per oppositas res: sed per oppositas rationes, & ideo nihil prohibet aliquid esse per essentiam vno modo in anima, & alio modo, per similitudinem vel imaginem. In ipsa enim anima est imago & similitudo Dei, quàmuis in ipsa sit Deus per essentiam.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, sicut ad primum.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod nec gratia gratū faciēs nec gratia grātis data sufficit ad videndum Deū per essentiam, nisi sit gratia consummata quæ est lumen gloriæ.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod res antequam in propria natura essent, non solum fuerunt in verbo, sed etiam in mente angelica, & ita potuerūt videri quàmuis verbum non videretur.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod sicut dicit Philosoph. in 2. Cæli & Mundi. in rebus inuenitur multiplex gradus perfectio nis. Primus enim grad<sup>9</sup> & perfectissimus est, vt aliquid habeat vel consequatur bonitatem suam sine motu & sine adminiculo alterius, sicut est perfectissima sanitas in eo qui per se est sanus sine auxilio medicinæ, & hic gradus est diuinæ perfectiōis. Secundus gradus est eius, quod potest consequi perfectam bonitatem cum modo dico auxilio & paruo motu, sicut eius qui habet sanitatem cum modico exercitio. Tertius gradus est eius quod acquirit perfectā bonitatem cum multis motibus, sicut ille qui acquirit perfectā sanitatē cū multis exercitijs. Quartus gradus est eius, quod numquam potest acquirere perfectam bonitatem: sed acquirit de bonitate aliquid in multis motibus. Quintus gradus est eius quod non potest acquirere aliquid de bonitate ne habeat aliquem motum ad hoc, sicut est gradus illius in sanitate qui sanari non potest, vnde nullam medicinā accipit. Creaturæ igitur irrationales nullo modo ad perfectam bonitatem, quæ est beatitudo pertingere possunt: sed pertingunt ad aliquam bonitatem imperfectam, quæ est eorum finis naturalis, quam ex vi naturæ suæ consequuntur: sed creaturæ rationales possunt consequi perfectam bonitatem, id est beatitudinem: tamen ad consequendum indigent pluribus quam naturæ inferiores ad consequendum fines suos. & ideo quàmuis sint nobiliores, non tamē sequitur quod ex proprijs naturalibus possint attingere ad finem suum sicut naturæ inferiores. Quod vero ad beatitudinem aliquam contingat per seipsum, solius Dei est.

Et similiter dicendum ad decimum tertium de ordine potentiarum.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod quàmuis per lumen gloriæ intellectus creatus numquam tantū eleuetur quin in infinitum distet ab eo diuina essentia, tamen illud lumen fit vt intellectus vniatur essentiæ diuinæ sicut formæ intelligibilis, quod aliter fieri non posset.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum quod ad cognoscendum Deum per similitudinem eius angelus ex proprijs naturalibus potest: sed hæc non est visio Dei per essentiam.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod conformitas naturalis ad Deum, quæ est in intellectu angeli, non est vt intellectus angeli proportionetur ad diuinam essentiam sicut ad formam intelligibilem: sed in hoc quod non accipiat cognitionem sensibilem a sensu, sicut nos accipimus, & quantum ad alia in quibus intellectus angeli conuenit cum Deo, & differt ab intellectu humano.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod tripliciter aliquid videtur: vno modo, per essentiam suam, sicut quando essentia visibilis cōiungitur visui, sicut oculus videt lucē. Alio modo, per speciem, scilicet quando similitudo ipsius rei ab ipsa re imprimitur in visum, sicut cum video lapidem. tertio vero per speculum, & hoc est quando similitudo rei per quam cognoscitur non fit in visu immediate ab ipsa re: sed ab eo in quo similitudo rei repræsentatur sicut in speculo resulant species sensibilibus. primo modo igitur videre Deum est naturale soli Deo, supra naturam vero hominis, & angeli: sed secundo modo videre Deū est naturale angelo: tertio autem modo

C6.6.4. queat.

modo videre Deum est naturale ipsi homini, qui venit in cognitionem Dei ex creaturis, vtrumque Deum repræsentantibus. Vnde cum dicitur, quod omnis cognitio est per essentiam vel in speculo, intelligendum est de cognitione humana. Cognitio autē angeli, quæ de Deo naturaliter habet, est media inter istas duas.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod imago rei dupliciter potest considerari. Vno modo, in quantum est res quædā, & cū sit res distincta ab eo cuius est imago per modū istum alius erit motus virtutis cognitiuæ in imaginē, & in id cuius est imago. Alio modo, cōsideratur prout est imago, & sic idem est motus in imaginē & in id cuius est imago. & sic quando aliquid cognoscitur per similitudinem in effectu suo existentem, potest motus cognitio nis transire ad causam immediate, sine hoc quod cogitur de aliqua alia re, & hoc modo intellect<sup>9</sup> viatoris potest cogitari de Deo nō cogitando de aliqua creatura.

Ad 19<sup>m</sup> dicendum, quod ea quæ sunt essentialiter in anima, vt coniunguntur ei vt formæ intelligibiles intelliguntur ab aīa per essentiam suam, sic autē essentia diuina non est in aīa viatoris, & ideo ratio nō sequitur.

Ad 20<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit de specie abstracta a re, quam oportet esse simpliciorē re ipsa. Talis autem similitudo non est per quem in intellectu creatus cognoscit naturaliter Deum, sed est similitudo impressa ab ipso: & ideo ratio non sequitur.

ARTICVLVS IIIII.

Vtrum angelus videns Deum per essentiam omnia cognoscat.

19. q. 12. m. 8. de Summo bono c. 1. an. medium.

Quarto queritur, vtrum angelus videns Deum per essentiam omnia cognoscat. & videtur quod sic, quia sicut dicit Isidorus, angeli in verbo Dei omnia vident antequam fiant.

¶ 2 Præt. Vnusquisque visus videt illud, cuius similitudo est apud ipsum: sed essentia diuina, quæ est similitudo omnium intellectui angelico coniungitur, vt forma intelligibilis. ergo angelus videns Deum per essentiam, videt omnia.

¶ 3 Præt. Si angelus non cognoscit oīa, oportet quod hoc accidat vel ex defectu intellectus angelici, vel ex defectu rerū cognoscibilium, vel ex defectu medij: sed nō ex defectu intellectus angelici, cū angelus sit speculum purum & immaculatum vel incōtaminatum, vt dicit Dion. nec et ex defectu intelligibiliū, quia omnia sunt in diuina essentia cognoscibilia, nec etiam ex defectu medij quo cognoscūt, quia diuina essentia perfecte oīa repræsentat. ergo angelus videns Deum omnia videt.

¶ 4 Præt. Intellectus angeli est perfectior quam intellectus animæ humanæ: sed anima humana habet potentiam ad omnia cognoscendum, ipsa. n. est quodammodo omnia, vt in 3. de Anima dicitur, secundum quod nata est omnia cognoscere. ergo & intellectus angelicus potest omnia cognoscere: sed nihil est efficacius ad educendum intellectum angelicum in actum cognitionis, quā diuina essentia. ergo angelus videns essentiam diuinam omnia cognoscit.

¶ 5 Præt. Sicut dicit Grego. amor in patria cognitioni æquatur, quia quisque ibi tantum diligit quantum cognoscit: sed amans Deū amabit in ipso omnia diligibilia, ergo videns ipsum videbit omnia intelligibilia.

¶ 6 Præt. Si angelus videns Deū non videt omnia, hoc non est nisi quia omnia intelligibilia sunt infinita: sed ipse nō impeditur ab intelligēdo propter intelligibilis infinitatē, quia essentia diuina distat ab eo sicut finitū

A a finito. ergo vñ quæ angelus vidēs Deū oīa videre possit. ¶ 7 Præt. Cognitio compræhensoris excedit cognitionem viatoris, quantumcumque eleuetur: sed viatori alicui possunt omnia reuelari, quod quidē de præsentibus patet, quia beato Benedicto totus mūdus simul ostensus est, vt dicitur in 2. Dialo. de futuris etiam patere potest: quia Deus alicui Prophetæ aliqua futura reuelat, & eadē ratione potest sibi omnia reuelare, & si milis ratio est de præteritis. ergo multo fortius angel<sup>9</sup> videns Deum visione patriæ omnia cognoscit.

Ca. 3. s. circa medium.

¶ 8 Præt. In 4. Dia. Greg. dicit. Quid est quod nō videat qui vidēt omnia vidēt? Sed angeli vidēt per essentiam Deū scientem omnia. Sed angeli cognoscunt omnia.

Ca. 3. in fine illius.

¶ 9 Præt. Puritas angeli in cognoscendo nō est minor quam puritas animæ: sed dicit Greg. in 2. Dialo. anime videnti creatorem angusta est omnis creatura. ergo & angelo: & sic idem quod prius.

Cap. 35. a medio.

¶ 10 Præt. Lux spiritualis vehementius ingerit se mētī quam lux corporalis oculo: sed si lux corporalis esset sufficiens ratio omnium colorū ingerens se oculo, omnes colores manifestaret. ergo cū ipse Deus qui est lux spiritualis & rerū omnium perfecta rō mētī angeli vidētis eū se ingerat, angelus eo cognito oīa cognoscat.

¶ 11 Præt. Cognitio est quasi quidā contactus cognoscētis & cognoscibilis: sed si simplex tāgitur, tangitur quicquid in ipso est: sed De<sup>9</sup> est simplex. ergo si cognoscitur cognoscitur omnium rerū rōnes quæ sunt in ipso.

¶ 12 Præt. Nullius creaturæ cognitio est de substantia beatitudinis. ergo ad cognitionē beatitudinis æqualiter se habere videntur: aut ergo beatus omnes creaturas cognoscit, aut nullā: sed non nullam. ergo omnes.

¶ 13 Præt. Omnis potentia non reducta ad actum est imperfecta: sed intellectus angeli est in potētia ad omnia cognoscenda, alias esset inferior intellectu humano, in quo est omnia fieri. & ergo in statu beatitudinis non omnia cognosceret, remaneret cognitio eius imperfecta, quod videtur repugnare beatitudinis perfectiōni, quæ omnem imperfectionem tollit.

¶ 14 Præt. Si angelus beatus non cognosceret omnia cum sit in potētia ad omnia cognoscenda, posset post modum aliquid cognoscere, quod prius nō cognoscerat: sed hoc est impossibile, quia sicut dicit August. in 1. 5. de Tri. in angelis beatis non sunt cogitationes volubiles, quod est si aliquid scirēt quod prius nesciuisset ergo angeli beati videntes Deum omnia vident.

Cap. 16. a medio. to. 3.

¶ 15 Præt. Visio beatitudinis æternitate mensuratur, vnde & vita æterna dī: sed in æternitate nō est pri<sup>9</sup> & posteri<sup>9</sup>. ergo nec i visione beatitudinis. ergo nō potest esse quod aliquid pri<sup>9</sup> scitū nō fuerit, & sic idē quod prius.

¶ 16 Præt. Ioan. 10. dicitur. Ingredietur & egredietur & pascua inueniet: quod in lib. de Spiritu & Anima. sic exponitur. Ingredietur ad contemplandam diuinitatem Saluatoris, & egredietur ad contemplandā vel intuentiam humanitatem ipsius, & vtrouique glorio sam refectionem inueniet: sed visus exterior ita perfecte pascetur in humanitate saluatoris, quod nihil existens in corpore eius erit ei occultum. ergo & oculus mentis ita pascetur in diuinitate ipsius, quod in ea existens nihil ignorabitur ab eo, & sic cognoscat omnia.

Ca. 3. a medio. tom. 3.

¶ 17 Præt. Vt dicit 3. de Anima. intellectus intelligens maximum intelligibile nō minus intelligit minus intelligibile, sed magis: sed maxime intelligibilis est Deus. ergo intellectus videns Deum, omnia videt.

C6.7. to. 2.

¶ 18 Præt. Effectus maxime cognoscitur per cognitionem causæ suæ: sed Deus est causa omnium, ergo intellectus vidētis Deum omnia cognoscit.

Q6. dif. S. Tho. V V 3 ¶ 19 Præt.

C6.1. to. 3.

de di. no. no. procul a. prim. & par. 4. non mult. ante lin.

C6.14. 37. tom.

Amora. c. 11.



¶ 19 Præ. Colores in tabula depicti ad hoc quod visu cognoscantur, non indigent nisi lumine eos illustrare, quo fiant actu visibiles; sed rerum omnium rationes sunt in essentia diuina actu intelligibiles, diuino lumine illustrante: ergo intellectus videns essentiam diuinam omnia per rationes videt.

ibid. tom. 9. S E D CONTRA, est quod dicitur Ephe. 3. Vt innotescat &c. vbi dicit glo. Hier. quod angeli mysterium incarnationis per prædicationem Ecclesie sunt edocti, ergo ante prædicationem illud ignorauerunt, & tamè per essentiam Deum viderunt. ergo videntes Deum per essentiam non omnia cognoscunt.

Nō procul a fine. ¶ 2 Præ. Dion. dicit in fine Ecclie. Hierar. quod multæ Sacramentorum rationes latent supernas essentias, & sic idem quod prius.

¶ 3 Præ. Nihil alteri coæquatur in extensione, quæ est secundum quantitatem molis, nisi sit ei æquale sibi eandem quantitatem. ergo & nihil æquatur alteri in extensione virtualis quæritatis nisi coæquetur ei in virtute: sed intellectus angeli nō coæquatur intellectui diuini nō in virtute: ergo nō potest esse quod intellectus angeli se extendat ad oia ad quæ se extendit intellectus diuinus.

¶ 4 Præ. Angeli cum sint facti ad laudandū Deū, sicut hoc quod cognoscunt ipsum laudant eum: sed nō omnes æqualiter eum laudant, vt patet per Christo. super Ioā. ergo quidā in eo plura cognoscūt quā alij, & tamè angeli minus cognoscentes vident Deum per essentiam, ergo videntes Deum per essentiam non omnia vident.

Homeli. 14. in Ioannem tom. 3. ¶ 5 Præ. De substantia beatitudinis est cognitio & gaudium: sed angeli beati possunt gaudere de quo prius non gaudebant, sicut de peccatore conuerso, Gaudiū enim est angelis Dei &c. Luc. 15. ergo & possunt cognoscere quæ prius non cognoscebant, ergo videntes diuinam essentiam aliqua ignorant.

¶ 6 Præ. Nulla creatura potest esse summe bona vel summe potens, ergo nec omnia sciens.

¶ 7 Præ. Cognitio diuina in infinitum excedit cognitionem creaturæ: ergo non potest esse vt omnia quæ Deus scit creatura cognoscat.

¶ 8 Præ. Hier. 17. dicitur, Prauū est cor hoīs & inscrutabile, & quis cognoscerit illud? ego Dñs. Ex quo videtur quod angeli videntes Deū per essentiam, nō cognoscunt secreta cordium, & ita non cognoscunt omnia.

R E S P O N D E N D U M. Dicendum, quod Deus videndo essentiam suam quædam cognoscit scientia visionis, s. presentia, præterita, & futura: quædam autem scientia simplicis intelligentiæ, s. quæ potest facere, quamuis nec sint, nec fuerint, nec futura sint. impossibile autem videtur, quod creatura aliqua videns essentiam diuinam omnia sciat quæ Deus scit scientia simplicis notitiæ. Cōstat enim, quod quanto aliquis causam aliquam perfectius cognoscit ex cognitione causæ, in plurium effectuum cognitione deuenire potest: sicut ille, qui perfectius aliquod principium demonstrationis cognoscit, plures conclusiones ex eo deducere potest. Si ergo aliquis intellectus ex cognitione aliquius causæ omnes effectus eius cognoscit, oportet quod pertingat ad perfectum modum cognitionis illius causæ, & sic quod illā causam comprehendat: quod est impossibile de essentia diuina respectu intellectus creati, vt ex dictis patet. vnde de impossibile est, quod aliquis intellectus creatus videndo diuinam essentiam omnia cognoscat, quæ ex ipsa causari possunt. Possibile tamen est, vt aliquis intellectus creatus essentiam Dei videns omnia cognoscat, quæ Deus scit scientia visionis, vt de anima Christi ab ipso tenetur, de alijs autem videntibus Deum per essentiam est duplex opinio. Quidam n. dicunt, quod omnes angeli & animæ beatorum videndo essentiam Dei, necesse est vt omnia cognoscant: sicut qui videt speculum videt omnia, quæ in speculo relucunt: sed hoc dicitis sanctorum repugnare videtur, & præcipue Dion. qui in 7. c. Ec. Hierar. expresse dicit, inferiores angelos per superiores ab ignorantia purgari, & sic oportet ponere superiores angelos cognoscere quæ inferiores ignorant, quamuis omnes communiter Deum contemplantur, & ideo dicendum, quod res nō sunt in essentia diuina sicut actu distinctæ: sed magis in eo omnia sunt vnū, vt Dio. dicit, per modum, quo multi effectus vniuntur in vna causa: imagines autem in speculo resultatæ sunt ibi in actu distinctæ, & ideo modus quo res omnes sunt in essentia diuina similior est modo, quo sunt effectus in causa, quam modo, quo sunt imagines in speculo. Non est autem necessarium, quod quicūq; cognoscit causam, cognoscat omnes effectus qui possunt ex ipsa produci, nisi comprehendat ipsam, quod non contingit alicui intellectui creato respectu diuinæ essentia, vnde in solo Deo necesse est, vt ex hoc quod per essentiam suā videt, omnia cognoscat quæ facere potest, vnde & eorū effectuum, qui ex ipsa producti sunt, tanto aliquis plures cognoscit videndo essentiam Dei, quāto plenius eam videt. & ideo anima Christi, quæ super omnes creaturas perfectius Deū videt, attribuitur quod omnia cognoscat, præterita, præterita & futura: alijs autem nō: sed vnusquisque per mensurā, quā videt Deū videt plures vel pauciores effectus ex ipso.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Magister in 2. sentent. dicit, cum dicitur, angeli in verbo vident omnia antequam fiant, hoc non intelligitur de omnibus angelis: sed forte de superioribus. nec illi etiā omnia perfecte vident: sed forte in communi. & quasi implicite tantum aliqua sciunt: vel dicendum quod de vna re cognoscibili possunt inuelligi plures rationes: sicut de triangulo plures demonstrationes fiunt, & potest esse quod aliquis sciat triangulum quid est, qui nesciat omnia quæ de triangulo sciri possunt. Aliud igitur est scire omnes res, aliud autem scire omnia intelligibilia de rebus. Satis autem probabile videtur, quod omnes videntes Deum per essentiam omnes creaturas cognoscant secundum species suas ad minus. & hoc est quod Iul. dicit, quod sciunt in verbo oia antequam fiant. Fieri enim rei est intelligibilis rationis. Nō autem oportet, quod angelus sciens aliquam rem sciat omnes rationes intelligibiles de ipsa. & si forte sciat omnes proprietates naturales quæ comprehensione essentia cognoscuntur, nō tamē scit eam secundum omnes rationes quibus substat ordini diuinæ providentiæ, quæ vna res ordinatur ad varios euentus. & de his rationibus inferiores angeli a superioribus vel supremis illuminantur. & hoc est quod dicit Dionysius. 3. cap. de diuinis nominibus, quod superiores angeli docent inferiores rerum scibiles rationes.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit, quando visus similitudini coniungitur secundum posse totum similitudinis ipsius, tunc enim necesse est vt visus cognoscat esse id, ad quod similitudo visus se extendit. Sic autem intellectus creatus non coniungitur diuinæ essentia, & ideo ratio non sequitur.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod hoc quod angelus videns Deum non videat omnia, contingit ex defectu intellectus ipsius, qui non vnitur essentia diuina secundum totum posse eius. Hic autem defectus puritati eius non repugnat, vt supra dictum est.

A media.

Ca. 5. de. nom. par. ante medi.

D. 11.

Dist. 111.

Lib. 1. de Summo. no. cap. 11.

A 2

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod animam secundum potentiam naturalem non se extendit ad plura intelligibilia, quam ad ea quæ possunt manifestari per lumen intellectus agentis, quæ formæ sunt abstractæ a sensibilibus. Et potentia similiter intellectus angelici naturalis est ad omnia illa cognoscenda, quæ manifestantur lumine suo naturali, quod non est sufficiens manifestatiuum omnium, quæ in Dei sapientia latent. Et præterea, illorum etiā quæ anima naturaliter cognoscere potest, cognitionem nō accipit, nisi per medium sibi proportionatum: vnde vno & eodē modo apprehensio aliquis in cognitionem alicuius deuenit, in quam alius tardioris ingenij deuenire non potest. Et similiter essentia Dei visa superior angelus multa cognoscit, quæ inferior cognoscere nō potest. In eorum tamen cognitione reducitur per mediū sibi magis proportionatum, sicut per lumen superioris angeli. vnde necesse est quod vnus angelus alium illuminet.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod affectus terminatur ad res ipsas, sed intellectus nō solum sicut in rebus, sed res in multis intentiones diuidit. vnde ille intentiones, sunt intellectus, nō autē dilectus, sed possunt esse dilectionis principia, siue ratio: dilectus autē proprie est res ipsa. Et quia angeli videntes Deum per essentiam omnes cognoscunt creaturas: possunt omnes amare. Quia vero nō oēs rationes intelligibiles in eis apprehendūt, nō ex oibus rationibus, quibus res possunt diligi, eas diligit: AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod quāuis Deum distat intellectu angelico sicut infinito a finito: nō tamen cognoscunt eum secundum modum suū infinitatis: quia nō cognoscūt eū infinite, & ideo nō oportet quod omnia infinita, quæ ipse cognoscit, cognoscant.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod Deus alicui viatori reuelare posset tota quæ plura de creaturis intelligeret quam intellectus comprehensoris: & similiter Deus posset cuiuslibet comprehensori inferiori reuelare omnia quæ superior intelligit, aut etiam plura. Sed de hoc nunc non querimus: sed solum de hoc querimus, an ex hoc quod essentia Dei videt intellectus creatus, sequatur quod oia cognoscat. AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod verbum Greg. potest intelligi de his, quæ pertinent ad substantiam beatitudinis. Vel potest dici, quod Greg. loquitur quantum ad sufficientiam medijs, quia ipsa essentia diuina est sufficiens medium demonstrationis rerum omnium. vnde per hoc vult habere quod non est in ipsa, si ea visa futura nō cognoscuntur: sed quod omnia non cognoscantur, est ex defectu intellectus ea non comprehendentis.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod ex illa auctoritate habet, quod ex quo anima videt diuinam essentiam, omnis creatura est ei angusta, id est nulla creatura occultatur ei propter eminentiam ipsius creaturæ. Sed alia ratio occultationis esse potest, quia scilicet non coniungitur ei medium proportionatum sibi, per quod illam creaturam cognoscere possit.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod illa ratio procederet, si oculus corporalis lucem corporalem secundum totū eius posse se susciperet, quod patet in proposito nō esse.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod intellectus cognitione sua tangens Deum cognoscit ipsum totum, sed non totaliter: & ideo cognoscit omne id quod actu in ipso est. Non tamen oportet quod cognoscat habitudinē eius ad omnes suos effectus, quod est cognoscere ipsum, secundum quod est ratio omnium suorum effectuum.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod quāuis nulla cognitio creaturæ de substantia sit beatitudinis quasi beatificans: tamen aliqua creaturæ cognitio pertinet ad

beatitudinem, quasi necessaria ad aliquem actum beati: sicut ad beatitudinem angeli pertinet, vt cognoscat omnes, qui suo officio committuntur, & similiter ad sanctorum beatitudinem pertinet vt cognoscat eos, qui eorum beneficia implorant, vel etiam alias creaturas, de quibus laudare debent Deum. Vel dicendum, quod si etiam nullo modo ad beatitudinem pertineat creaturæ cognitio, non tamen sequitur quod omnis cognitio creaturæ equaliter se habet ad visionem beatitudinis. cognita enim causa aliqua pròptu est, vt aliqui effectus cognoscantur in ipsa, aliqui vero magis lateant: sicut patet quod ex principijs demonstrationis statim aliqua conclusiones eliciuntur, quædam vero non nisi per multa media, & ad hæc cognoscenda nō potest quilibet per se, sed oportet quod ab alio manuducatur. Similiter est etiam cognitio rationum intelligibilium de effectibus respectu essentia diuina, quia quædam sunt latentiores, quædam manifestiores. & ideo ex visione diuinæ essentia quædam cognoscuntur, quædam non.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod aliquid est in potentia ad alterum dupliciter. vno modo in potentia naturali, & sic intellectus creatus est in potentia ad omnia illa cognoscenda, quæ suo lumine naturali manifestari possunt, & nihil horum angelus beatus ignorat. Ex horū enim ignorantia remaneret intellectus angeli imperfectus. Quædam vero potentia est obedientia tantum, sicut dicitur aliquid esse in potentia ad illa, quæ supra naturam Deum in eo potest facere. & si talis potentia non reducitur ad actum non erit potentia imperfecta. & ideo intellectus angeli beati nō est imperfectus, si non cognoscit omnia, quæ Deus potest ei reuelare. Vel dicendum, quod si aliqua potentia ad duas perfectiones ordinatur, quarum prima sit propter secundam, non erit imperfecta potentia, si habeat secundam sine prima: sicut si habet sanitatem sine adminiculis medicinis, quæ sanitatem faciunt. omnis enim cognitio creaturæ ordinatur ad cognitionem Dei. & ideo ex quo intellectus creatus cognoscit Deum, etiam dato per impossibile quod nullam creaturam sciret, non esset imperfectus: nec etiam intellectus videns Deum qui plures creaturas cognoscit ex cognitione creaturæ beatificatur: sed ex hoc quod perfectius Deum cognoscit. vnde dicit Aug. lib. Confessionum. Infelix homo qui scit omnia illa scilicet creata, te autem nescit, beatus autē qui te scit & si illa nesciat, si autē te & illa nouit nō propter illa beator, sed pp te solum beatus.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod volubilitas cogitatio nū, quæ a beatis angelis remouet dupliciter intelligi potest. vno modo vt cogitatio dicatur volubilis propter discursum de effectibus in causis, vel e conuerso. Qui quidē discursus rationis proprius est, quæ claritas intellectus angelici excedit. Alio modo volubilitas potest referri ad successionē eorū quæ cogitantur, & sic sciendū, quod quātū ad illā cognitionē qua angeli cognoscūt res in verbo, nō potest esse successio: quia per vnū diuersa cognoscit. Sed quātū ad ea quæ cognoscunt per species innatas, vel per illuminationes superiorū est ibi successio. vnde de Aug. dicit 8. sup Gen. ad literā, quod Deus mouet, & spiritalē creaturā p tēpus, qd est p affectiones mutari.

AD 15<sup>m</sup> dicendum, quod visio beatitudinis est illa qua vult Deus per essentiam & res in Deo, & ista nō est aliqua successio, nec in ea angeli proficiunt: sicut nec in beatitudine. Sed in visione rerū per species innatas, vel per illuminationes superiorū proficere possunt. & quātū ad hoc visio illa nō mensurat æternitate, sed tpe: nō quidē tē-

Lib. 1. Confessionum, cap. 4. in principio. to. primo.

Cap. 10. 23. & 23. to. 3.

D. 139.

Ar. 1. huius quæst.

D. 129. **Q**UAESTIO. **Q**uestio de mensura motus primi mobilis de quo Philosoph. loquitur: sed tempore non continuo, quali creatio rerum mensuratur. quod nihil aliud est quam variatio prioris & posterioris in creatione rerum, & in successione angelicorum intellectuum.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod corpus Christi est finitum & comprehenditur visu corporali, essentia autem divina non comprehenditur visu spirituali cum sit infinita: & ideo non est simile.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procederet si intellectus maxime cognoscibile, quod est Deus, perfecte cognosceret. Quod quia non est, ratio non sequitur.

Et simile dicendum est ad decimum octavum de causa & effectu, ut ex dictis patet.

Ad 19<sup>m</sup> dicendum, quod non sunt hoc modo rationes rerum in Deo sicut colores in tabula vel pariete, ut ex dictis patet, & ideo ratio non sequitur. Alia concedimus quia verum concludunt, quamvis non debito modo.

ARTICVLVS. V.

*Utrum visio rerum in uerbo, sit per aliquas similitudines rerum in intellectu angelico existentes.*

**Q**uinto quaeritur, utrum visio rerum in uerbo sit per aliquas similitudines rerum in intellectu angelico existentes: & videtur quod sic. omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum: si igitur intellectus angelicus cognoscit aliqua in uerbo oportet quod cognoscat ea per aliquas similitudines apud se existentes.

¶ 2 Præ. Sicut se habet corporalis res ad visum corporalem, ita spiritualis ad visum spirituales: sed res corporalis non cognoscitur a visu corporali nisi per aliquam impressionem rei in ipso existentem, ergo similiter est de visu spirituali.

¶ 3 Præ. Gloria non destruit naturam, sed perficit: sed cognitio naturalis angeli est per aliquas spēs, ergo & cognitio gloriæ quæ est visio in uerbo est per similitudines rerum.

¶ 4 Præ. Omnis cognitio est per aliquam formam: sed uerbum non potest esse forma intellectus, nisi forma exemplaris: quia nullius rei est forma intrinseca, ergo oportet quod per aliquas formas cognoscat intellectus angeli ea, quæ in uerbo cognoscit.

¶ 5 Præ. Paulus in raptu, Deum per essentiam vidit, ut patet 2. Cor. 12. in gl. & ibi: vidit arcana uerba quæ non licet homini loqui: illorum autem uerborum non fuit oblitus postquam uerbum per essentiam uidere desinit, ergo oportet quod per aliquas similitudines in intellectu remanentes illa cognosceret, & eadem ratione angeli quæ cognoscunt in uerbo oportet, quod per similitudines aliquas cognoscant, ut videtur. Sed dicendum quod absente uerbo remanserunt in anima Pauli quædam reliquiæ illius uisionis, sicut impressiones quædam vel similitudines quibus reminisci poterat quæ in uerbo uiderat: sicut abeuntibus sensibilibus remanent eorum impressiones in sensu.

¶ 6 Sed contra. Res aliqua magis imprimitur in aliquam in sui presentia quam in sui absentia: si ergo uerbum in sui absentia reliquit impressionem in intellectu Pauli, ergo & in sui presentia.

**Sed contra.** Quicquid est in Deo, est Deus: si ergo angelus uidens essentiam Dei, non uidet eam per aliquam similitudinem, nec ideas rerum in eo existentes per aliquam similitudinem uidet.

¶ 2 Præ. Rationes rerum resultant in uerbo sicut imagines in speculo: sed per unam similitudinem speculi

videntur omnia quæ in speculo relucent, ergo & ipsam formam uerbi uidentur omnia quæ in uerbo cognoscunt. ¶ 3 Præ. Intellectus angeli est sicut tabula picta, eo quod omnis intelligentia est plena formis, ut dicitur in libro de causis: sed tabula picta non superadditur alie picture: per hoc non probatur in 3. de Anima, quod intellectus sensibilis potest omnia recipere, quia est sicut tabula, in qua nihil est scriptum, ergo non potest esse quod eorum quæ cognoscit angelus in uerbo aliquas similitudines habeat.

**Respon.** Dicendum, quod omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum, quicquid autem assimilatur alicui secundum hoc quod illud est simile tertio, ipsum est tertio simile: ut si filius similatur patri in hoc quod ipse pater est similatus auo, & filius auo similatur: Dupliciter igitur aliquid alicui similatur. Uno modo, ex hoc, quod similitudinem eius immediate ab eo accipit in se. Alio modo, ex hoc quod assimilatur alicui, quod est simile ei, & similiter etiam dupliciter fit cognitio. Cognoscimus, n. per visum Sortem in quantum visus noster assimilatur Sorti, & in quantum assimilatur imagini Sortis: & utraque istarum assimilationum sufficit ad cognoscendum Sortem. Dico ergo, quod quando aliqua res cognoscitur per similitudinem alterius rei, illa cognitio non fit per aliquam aliam similitudinem, quæ sit immediate ipsius rei cognita. Et si cognoscens cognoscat unam & eandem rem per similitudinem propriam, & per similitudinem alterius rei, erunt diuersæ cognitiones. Quod sic patere potest. Est enim aliqua cognoscitua potentia, quæ cognoscit tantum recipiendo, non autem ex receptis aliquid formando, sicut sensus simpliciter cognoscit illud, cuius speciem recipit & nihil aliud. Aliqua uero potentia est, quæ non solum cognoscit, secundum quod recipit, sed etiam ex his quæ recipit potest aliquam aliam speciem formare: sicut patet in imaginatione, quæ ex forma auri recepta, & forma motus format quoddam phantasma aurei montis, & similiter est in intellectu, quia ex forma generis & differentie comprehensa format quidditatem speciei. In homine ergo potestis quado quæ una res cognoscitur per similitudinem alterius rei, quando contingit quod præter similitudinem illam formatur alia species, quæ est rei immediate, sicut ex statua Herculis uisa possum formare quædam aliam similitudinem, quæ sit ipse Hercules immediate: sed hæc cognitio iam est alia ab illa, qua cognoscebatur Hercules in statua sua. Si, n. esset eadē tunc oportet hoc accidere in qualibet alia potentia, quod manifeste falsum apparet: cum, n. visus exterior uideret Hercules in statua sua non sit cognitio per aliquam aliam similitudinem statua. Sic igitur dico quod ipsa diuina essentia est similitudo rerum omnium, & ideo intellectus angeli res cognoscere potest & per similitudines ipsarum rerum, & per ipsam essentiam diuinam: sed illa cognitio, qua cognoscit res per similitudines ipsarum rerum, erit alia a cognitione, qua cognoscit res per uerbum, quamuis et illæ similitudines cauentur ex coniunctione intellectus angelici ad uerbum, siue per operationem ipsius intellectus angelici, ut dictum est in corp.

Ad primum ergo dicendum, quod ex quo essentia diuina est rerum similitudo quæ cognoscitur per uerbum, intellectus angelicus diuinæ essentia coniunctus, est rebus illis sufficienter assimilatus ad eas cognoscendas.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod a uerbo potest fieri impressio in intellectu angeli: sed cognitio quæ fit per illam impressionem est alia a cognitione, quæ est per uerbum, ut dictum est.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis gloria non destruat naturam, eleuat tamen eam ad id, quod per se non poterat, hoc est ad hoc, quod uideat res per ipsam essentiam Dei sine aliqua similitudine mediâ in uisione illa.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod uerbum non est alicuius rei forma intrinseca, ita quod sit pars essentia rei, est tamē intellectui forma intrinseca ut intelligibile per ipsum.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod Paulus postquam desinit essentiam Dei uidere, memor fuit rerum quas in uerbo cognouerat per similitudines rerum apud se remanentes.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod similitudines illæ quæ remanent post absentiam uerbi, imprimebantur etiam quando uerbum per essentiam uidebat, sed tamen illa uisio, qua uidebat per uerbum, non erat per illas impressiones, ut ex dictis patet.

ARTICVLVS. VI.

*Utrum Angelus cognoscat seipsum.*

**S**exto quaeritur, utrum angelus cognoscat seipsum. Et videtur quod, quia ut dicit Dionys. 6. ca. Cælestis Hierarchie angeli ignorant suas uirtutes: sed si cognoscerent se per essentiam cognoscerent suas uirtutes, ergo angelus suam essentiam non cognoscit.

¶ 2 Præ. Si angelus cognoscit seipsum, hoc non est per aliquam similitudinem, sed per essentiam suam: quia in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus, & quod intelligitur, ut dicitur in 3. de Anima: sed per essentiam suam se cognoscere non potest, quia illud quo intelligitur est forma intellectus, essentia autem angeli non potest esse forma intellectus eius: cum magis intellectus in sit essentia, ut proprietates quædam, siue forma, ergo angelus nullo modo cognoscit se.

¶ 3 Præ. Idem non potest esse agens & patiens, mouens, & motum, nisi hoc modo quod una pars eius sit mouens, vel agens, & alia mota vel passiva: ut patet in animalibus, ut probatur in 8. Physic. sed intelligens, & intellectum se habent ut agens & patiens, ergo non potest esse ut angelus totum se intelligat.

¶ 4 Præ. Si angelus intelligit se per essentiam suam oportet quod essentia sua, sit actus intellectus eius: sed nulla essentia per se subsistens potest esse actus alicuius, nisi sit actus purus: res, n. non potest esse alicuius forma, esse autem actus purum nulli essentia conuenit nisi diuina, ergo angelus non potest se per essentiam suam cognoscere.

¶ 5 Præ. Nihil intelligitur nisi secundum quod denudatur a materia, & a conditionibus materialibus: sed esse in potentia est quædam materialis conditio a qua angelus denudari non potest, ergo angelus seipsum intelligere non potest.

¶ 6 Præ. Si angelus intelligit se per essentiam suam, oportet quod essentia sua sit in intellectu suo: sed hoc esse non potest, quoniam intellectus est in essentia, non enim potest esse aliquid in altero & e conuerso, ergo angelus non cognoscit se per essentiam suam.

¶ 7 Præ. Intellectus angeli habet potentiam admittam, nihil autem de potentia in actu reducitur a seipso, cum ergo intellectus reducatur in actum cognitionis per ipsum cognoscibile, impossibile erit quod angelus cognoscat vel intelligat seipsum.

¶ 8 Præ. Nulla potentia habet efficaciam agendi, nisi ab essentia in qua radicitur, ergo intellectus angeli est efficacax ad intelligendum ex uirtute essentia suæ: sed non potest id esse principium agendi & patiens, cum ergo illud quod intelligitur sit quodammodo ut passiuum, uideatur quod angelus essentiam suam cognoscere non possit.

¶ 9 Præ. Demonstratio est actus intellectus: sed non potest idem demonstrari, ergo non potest esse, quod angelus per essentiam suam intelligatur a se.

¶ 10 Præ. Qua ratione reflectitur in se intellectus, & affectus: sed affectus angeli non reflectitur in se, nisi per dilectionem naturalem, quæ est quidam naturalis habitus, ergo nec angelus se cognoscere potest nisi median te aliquo habitu, & ita non cognoscit se per essentiam suam.

¶ 11 Præ. Operatio cadit media inter agens & patiens: sed intellectus, & intellectum se habet, ut agens & patiens: cum igitur nihil mediū cadat inter re aliqua & seipsam impossibile uideatur quod angelus seipsum intelligat.

**Sed contra.** Quod potest uirtus inferior, potest superior, ut dicit Boetius: sed anima nostra seipsam cognoscit, ergo multo fortius angelus.

¶ 2 Præ. Hæc est ratio quare intellectus noster seipsum intelligit, non autem sensus, ut dicit Auicenna, quia sensus utitur organo corporali, non autem intellectus: sed intellectus angeli est magis separatus ab organo corporali, quam etiam noster intellectus, ergo angelus etiam cognoscit seipsum.

¶ 3 Præ. Intellectus angeli cum sit deiformis maxime assimilatur intellectui diuino: sed Deus se per essentiam suam cognoscit, ergo & angelus.

¶ 4 Præ. Quanto intelligibile est magis proportionatum intellectui, tanto magis potest ipsum cognoscere: sed nullum intelligibile est magis proportionatum intellectui angelico, quam sua essentia, ergo essentiam suam maxime cognoscit.

¶ 5 Præ. In libro de Causis dicitur, quod omnis sciens scit essentiam suam, & redit ad essentiam suam reductione completa, ergo & angelus cum sit sciens.

**Respon.** Dicendum, quod duplex est actio: una quæ procedit ab agente, in rem exteriorem, quam transmutat, & hæc est sicut illuminare, quæ etiam propria actio nominatur. Alia uero actio est, quæ non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente, ut perfectio ipsius: & hæc proprie dicitur operatio, & hæc est sicut lucere. Hæc autem duæ actiones in hoc conueniunt, quod utraque non progreditur nisi ab existente in actu, secundum quod est actu, unde corpus non lucet, nisi secundum quod habet lucem in actu: & similiter non illuminat. Actio autem appetitus, & sensus & intellectus non est sicut actio progrediens in materiam exteriorem: sed sicut actio consistens in ipso agente, ut perfectio eius. Et ideo oportet quod intelligens secundum quod intelligit sit actu, non autem oportet quod intelligendo intelligens sit ut agens, intellectum ut passiuum: sed intelligens & intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium huius actus, qui est intelligere. Et dico ex eis effici unum quid, in quantum intellectum coniungitur intelligenti, siue per essentiam suam siue per similitudinem, unde intelligens non se habet ut agens uel ut patiens, nisi per accidens, in quantum scilicet ad hoc quod intelligibile uniatur intellectui requiritur actio uel passio: actio quidem secundum quod intellectus agens facit species esse intelligibiles actu: passio autem secundum quod intellectus possibilis recipit species intelligibiles, & sensus species sensibiles: sed hoc quod est intelligere consequitur ad hæc passionem uel actionem, sicut effectus ad causam, sicut ergo corpus lucidum lucet quando est lux actu in ipso, ita intellectus intelligit omne illud quod est actu intelligibile in eo. Sciendum est igitur, quod nihil prohibet esse aliquid actu unum, & in potentia alterum,

Glos. 2. cor. 12. Super illud Scio hominē raptū in gl. ord. & Interlinea.

1. p. qu. 12. ar. 9.

1. p. qu. 12. ar. 9.

1. p. qu. 12. ar. 9.

1. p. qu. 12. ar. 9.

L. 1. de cōf. profa 4. a medio.

Propo. 15. tom. 3. inter opera Arist.

D. 1122.





fici non potest nisi de solo Deo, qui mentibus angeli- cis & humanis illabatur. Forma autē, qua intellectus, intelligit, oportet quod sit intra intellectum intelligē- tem in actu, vnde non potest dici de aliqua substantia spiritali, quod per essentiam suam ab alia videatur, nisi de solo Deo. Quod etiam philosophorum opinio non fuerit quod angelus per essentiam suam ab alio videatur, hoc manifeste patet eorum dicta intuenti: dicit enim Commen. in 11. Metaphys. quod illud quod intelligit motor orbis Saturni de motore primi orbis est aliud ab eo, quod intelligit de ipso motore orbis Iouis. Quod non potest esse verum, nisi quantum ad id, quo vterque intelligit. Et hoc non esset, si vterque intelligeret motorem orbis superioris per essentiam eius. In commento etiam libri de causis dicitur, quod intelligentia inferior, quod est supra se per modum substantiæ suæ intelligit, & non per modum substantiæ superioris. Auicena etiam dicit in Metaphys. sua, quod intelligentias esse in nobis nihil est aliud, quam impressiones earum in nobis esse, non quod per essentiam suam sint in intellectu. Quod vero supra inductū est ex verbis Comment. in 11. Metaphys. intelligendum est, quando aliqua substantia separata a materia intelligit seipsam. Tunc enim non oportet, quod sit aliud forma in intellectu, & forma qua res, in se subsistit: eo quod ipsa forma, qua talis res in se subsistit est intelligibilis in actu, propter immunitatem suam a materia. Diony. etiam verba non sunt secundum hunc intellectum accipienda, sed eisdem vocat intelligibiles, & intellectuales: vel superiores vocat intelligibiles, & inferiorum cibum, in quantum in eorum, lumine inferioris intelligunt. Ex aliorum autem dictis videtur, quod angelus percipientiam suam, id est videtis alium angelum videat. Et hoc videtur ex verbis August. 10. de Trinitate, ubi sic dicit. Mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per corporis sensus colligit, ita & incorporearum per semetipsam. Ex quo videtur similiter etiam de mente angeli, quod cognoscendo seipsam cognoscat alios angelos. Huic videtur etiam attestari, quod dicitur in libro de Causis, quod intelligentia intelligit quod est supra se, & infra se, per modum substantiæ suæ. Sed istud non videtur sufficere: quia, cum omnis cognitio sit per assimilationem, angelus per essentiam non potest plus de alio angelo cognoscere, quam hoc, in quo essentia est similis. Vnus in quantum angelus alteri non simulatur nisi in natura communi, & sic sequeretur quod vnus alium non cognosceret cognitione completa, & præcipue quantum ad illos, qui ponunt plures angelos esse vnus speciei. Quantum enim ad illos, qui ponunt plures angelos specie abinueniem differre, forte posset aliquo modo sustineri modus iste. Quilibet enim angelus cognoscendo essentiam suam, cognoscat perfecte intellectualem naturam. Cognita autem natura intellectuali perfecte, cognoscuntur omnes gradus naturæ intellectualis: diuersæ autē species in angelis non distinguuntur, nisi secundum gradus perfectionis intellectualis naturæ, & secundum hoc vnus angelus essentiam suam videns concipit singulos gradus naturæ intellectualis, & per huiusmodi conceptiones de omnibus aliis angelis cognitionem completam habet. Et sic potest saluari, quod quidam alij dicunt, quod vnus cognoscat alium per formam acquisitam, vt prædicta conceptio forma acquisita dicatur. Sicut si albedo seipsam intelligeret perfecte cognosceret naturam coloris, & per consequens omnes species colorum secundum gradus colorum distincte, & vlt-

Com. 44.

Propo. 8. to mo. iter opera Arist. Lib. 3. mer. Capite. 8.

Com. 44.

Li. 9. de Tr. ca. 3. in fine illius. to. 3.

Propo. 8. to mo. iter opera Arist.

D. 116.

rius etiam omnes indiuiduos colores: si in una specie non esset nisi vnus indiuiduum. Sed adhuc hic modus non videtur sufficere. Quamuis enim in vna specie non sit nisi vnus angelus, tamen in angelo aliquid, speciei aliud erit quod ei conueniet ex ratione suæ speciei, & aliud, quod ei conueniet in quantum est quoddam indiuiduum, sicut operationes particulares ipsius, & has secundum modum prædictum nullo modo de eo alius angelus cognoscere poterit. Auctori- tas autem August. non sonat, quod mens per seipsam sicut per medium cognoscendi cognoscat alia, sed sicut per potentiam cognoscitiuam, sic enim per sensus corporalia cognoscat. Vnde alius modus est eligendus vt dicatur, quod vnus angelus alios cognoscat per similitudines eorum in intellectu eius existentes: non quidem abstractas aut impressas ab alio angelo vel alio modo acquisitas, sed a creatore diuinitus impressas, sicut & res materiales per huiusmodi similitudines cognoscat, & hoc magis per sequentia patebit. AD PRIMVM ergo dicendum, quod ordinati- nem suam in se considerat angeli cognoscunt, non autem comprehendunt, secundum quod diuina prouidentia subsistat, hoc enim esset ipsam prouidentiam comprehendere. AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod ratio causæ, & causati, non est ratio cognitionis, nisi quatenus causatum similitudinem habet suæ causæ, & econuerso. unde si in vno angelo ponamus similitudinem alterius præter hoc quod sit causa vel causatus eius, remanebit sufficiens ratio cognitionis, cum cognitio sit per assimilationem. AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod auctoritas Boetij intelligitur de particularibus materialibus, quæ sensui subsistat. huiusmodi autem particularia non est angelus, & ideo ratio non sequitur. Rationes autem illas, quæ probant, quod angelus non cognoscat angelum alium per essentiam angeli visi, vel videtis, concedimus: quamuis ad eas possit responderi aliquo modo. AD RATIONES vero illas, quæ probant quod vnus angelus alium per similitudinem non cognoscat, respondendum est. AD 1<sup>m</sup> quarum primam dicendum, quod etiã luminis possibile est esse similitudinem aliquam, vel eo deficiente, sicut quædam similitudo eius est color, vel et perfectiorem, sicut lux in substantia illuminante. Similiter etiam cum angeli dicantur lumina in quantum sunt formæ actu intelligibiles, non est inconueniens quod eorum similitudines sint per modum sublimiorum in superioribus, & per modum inferiorum in inferioribus. AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod cum dicitur, quod omnis creatura est tenebra, vel falsa, vel nihil in se considerata, non est intelligendum quod essentia sua sit tenebra, vel falsitas, sed quia non habet nec esse, nec lucē, nec veritatem nisi ab alio: vnde si consideretur sine hoc quod ab alio habet, est nihil, & tenebra, & falsitas. AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod anima conuertitur rationibus æternis in quantum impressio quædam rationū æternarum est in mente nostra, sicut sunt principia naturaliter cognita per quæ de omnibus iudicat. Et huiusmodi etiam impressiones sunt in Angelis similitudines rerum per quas cognoscunt. AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod Angelus non cognoscat alium angelum per similitudinem vel abstractam vel impressam, sed per similitudinem innatam per quam ducitur in cognitionem angeli alterius, non solum quantum ad essentiam eius, sed etiam quantum ad

9. de Tr. 3. in fine

D. 116. ad 21. & in articulo

Art. 2. & sequens

1. p. 9. 55. et. q. 17. ar. 1. Diony. ca. 1. de Diu. m. non nisi pro. ca. 4. hinc.

ad omnia accidentia eius. Et ideo per eam scit quado angelus est distans uel presens. Et per hoc patet respon- sio ad tria sequentia. Rationes autem probantes quod vnus angelus alium cognoscat concedimus. AD RATIONES vero probantes quod angelus cognoscat per essentiam suam ab alio angelo, respon- dendum est. Ad quarum primam dicendum est, quod illa cognitio de qua August. loquitur non intelligitur quantum ad essentiam, sed quantum ad operationem secundam quod superior spiritus illuminat inferiorē. AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod cognoscens & cognitum non se habent sicut agēs, & patiens vt ex dictis patet, sed sicut duo ex quibus fit vnus cognitionis princi- pium. Et ideo non sufficit ad cognitionem contactus inter cognoscentes & cognoscibile: sed oportet quod cognoscibile cognoscenti vniatur vt forma, vel per essen- tiam suam vel per similitudinem suam. AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis essentia angeli magis conueniat cum intellectu angeli alterius, quam cum similitudine rei materialis secundum partici- pationem naturæ vnus, non tamen secundum conuen- nentiam habitus diuini quæ requiritur inter perfectionem, & perfectibile, sicut etiam vna anima magis conuenit cum alia anima, quam cum corpore, & tamē vna anima non est forma alterius animæ, sicut est corpus. AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod auctoritas August. potest dupliciter exponi. Vno modo, vt dicatur quod Augu- stus videt Deum, vel seipsam, vel alia quæ in ipso sunt per essentiam suam. Constat enim, quod lapis per essen- tiam suam non est in anima, quamuis intelligatur. Alio modo potest exponi vt referatur ad obiectum cogni- tionis, non ad formam qua cognoscitur. Sensus autē & imaginationis obiectum sunt exteriora accidentia quæ sunt similitudines rei, & non res ipsa: sed obiectum intellectus est quod quid est, id est ipsa essentia rei, vt dicitur in 3. de Anima. Et sic similitudo rei quæ est in intellectu est similitudo directe essentia eius, similitudo autem quæ est in sensu vel imaginatione est similitudo accidentium eius.

ARTICVLVS VIII.

Utrum angelus res materiales cognoscat per formas aliquas, an per essentiam sui cognoscentis.

STAVO queritur, utrum Angelus res materia- les cognoscat per formas aliquas, an per essentiam sui cognoscentis. Et videtur quod per essentiam sui. vnaquæque enim res sufficienter cognoscitur in suo exemplari: sed in 5. cap. de Diuinis nominibus induci- tur Clementis Philosophi opinio qui dixit, quod superiora in entibus sunt inferiorum exemplaria, & sic essentia rerum materialium est in angelis. ergo angeli cognoscunt materialia per essentiam suam. 1<sup>a</sup> Præ. Res materiales melius cognoscuntur in essen- tia diuina quā in propriis naturis, quia clarius ibi relucet: sed essentia angeli est propinquior diuine el- sentia quam res materiales. ergo potius possunt cog- nosci in essentia angeli, quam in propriis naturis. cū ergo nos eas in propriis naturis cognoscimus, mul- to fortius angeli suam essentiam intuentes omnia, ma- terialia cognoscunt. 2<sup>a</sup> Præ. Lumen intellectus agentis est pars animæ non facta: sed in lumine intellectus agentis omnia materia- lia cognoscimus: quia illud lumen est actus omnium intelligibilium: ergo multo fortius Angelus cogno-

ascendo lumen suum omnia materialia cognoscat. 4<sup>a</sup> Præ. Cū Angelus res materiales cognoscat, oportet quod eas vel per speciem vel per essentiam suam cognoscat: sed non per speciem, quia neque per parti- cularem, cū sit immunis a materia, neque per vniuer- salem: quia sic non haberet perfectam, & propriam cog- nitionem de eis. ergo per essentiam suam cognoscat res materiales. 5<sup>a</sup> Præ. Si lux corporalis seipsam cognosceret, omnes colores ex hoc cognosceret, eo quod ipsa est actus omnium colorum: cum igitur angelus sit lux spiritalis, seipsam cognoscendo cognoscat omnia materialia. 6<sup>a</sup> Præ. Intellectus angeli medius est inter diuinum & humanum: sed intellectus diuinus omnia cogno- scit per essentiam suam, intellectus autem humanus omnia per species. ergo intellectus angelicus ad mi- nus quædam cognoscendo essentiam suam cognoscat. 7<sup>a</sup> Præ. Dion. dicit 7. cap. de Diuinis nominibus. An- gelos scire dicimus eloquia sacra scilicet ea, quæ sunt in terra non secundum sensum ipsa cognoscentes: sed secundum propriam Deiformis mentis virtutem, & naturam. ergo videtur quod cognoscendo virtutem, & naturam suam materialia cognoscunt. 8<sup>a</sup> Præ. Si speculum materiale cognoscitiuū esset, cognosceret res materiales per essentiam suam, nisi a rebus species in ipsum resultarent: sed in intellectu angeli non resultant species a rebus materialibus, vt patet per Diony. 7. cap. de Diuinis nominibus. si ergo ma- terialia cognoscant, oportet quod per essentiam suam ea cognoscant, cum sint quoddam speculum, vt patet per Diony. 4. cap. de Diuinis nominibus. 9<sup>a</sup> Præ. Potentia cognoscitiua in angelis est perfectior, quam potentia naturalis rerum materialium: sed multæ potentia materialium rerum possunt per seipsas in sua obiecta, sine hoc quod aliquid eis addatur. ergo multo fortius intellectus angelicus poterit cognoscere res materiales per essentiam suam sine aliqua spē. 10<sup>a</sup> Præ. Efficacior est angelus in cognoscendo, quā ignis in cōburendo: sed ignis cōburit sine hoc quod aliquid cōbustibile sit in ipso. ergo idem quod prius.

SED CONTRA, est quod dicitur in libro de Cau- sis, quod omnis intelligentia est plena formis. Et in eo dem libro dicitur, quod formæ sunt in ea per modum intelligibilem. ergo per huiusmodi formas intelligit res, & non per essentiam suam.

2<sup>a</sup> Præ. Magis conuenit essentia angeli cum alio angelo, quam cum re materiali: sed non potest angelus ex hoc quod cognoscat essentiam suam alios angelos cognoscere. ergo nec cognoscendo essentiam suam materialia cognoscat. 3<sup>a</sup> Præ. Illud quod est principium vnitatis non potest esse principium distinctionis: sed essentia angeli est principium vnitatis ipsius, quia per eam angelus vnus est. ergo non potest esse principium distinctæ cognitionis de rebus. 4<sup>a</sup> Præ. Nihil præter Deum est illud quod habet: sed angelus habet potentiam intellectuam. ergo non est potentia intellectiua. ergo multo minus est id, quo in- telligit. ergo non intelligit res per essentiam suam. RESPON. Dicendum, quod omnis cognitio est per assimilationem: similitudo autem inter aliqua duo est secundum conuenientiam in forma. Cum autem vnitas effectus vnitatem causæ demonstret, & sic in genere cuiuslibet formæ ad vnus primum princi- pium illius formæ redire oporteat, impossibile est ali- qua duo adinuicem esse similia, nisi altero duorum modorum:

Ante medi- um illius & c. 4. p. q. de Diu. no. non multū ante mediū

Pro. 10. to. 3. inter ope- ra Arist.



modorum: vel ita quod vnum sit causa alterius. vel ita quod ambo ab vna causa caufentur, quæ eandem formam vtrique imprimat: & secundum hoc diuersimode ponimus angelos materialia cognoscere ab eo quod Philosophi posuerunt. Nos enim non ponimus angelos esse causas materialium rerum: sed Deū creatorem omnium visibilibus, & inuisibilibus, & ideo non potest in angelo esse similitudo naturalium rerū, nisi ab eo qui est materialium rerum causa. omne autem, quod aliquid habet, non a seipso, sed ab altero, est ei præter essentiam suam: & per hunc modum probat Auic. quod esse cuiuslibet rei præter primum ens est aliquid præter essentiam ipsius, quia omnia ab alio esse habent. vnde oportet quod similitudines rerum materialium in angelo existentes, sint aliud ab essentia ipsius impressæ in ipsum a Deo. Rationes enim rerum materialium in mente diuina sunt quidem lux, & vita: vita quidem sunt, in quantum procedant ad rerum constitutionem in esse, sicut forma artis procedit in artificiatum: lux vero sunt, in quantum eadem impressiones quasdam efficiunt sibi similes in mentibus angelorum. Philosophi autem posuerunt rerum materialium esse angelos creatores. Et tamen secundum eorum positionem adhuc oportet, quod res materiales non per essentiam suam, sed per formas superadditas cognoscant. Similitudines enim effectuum non sunt in causa nisi per modum, quo in ea est virtus ad producendum effectum, vt habetur in libro de Causis. Intellectus autem non dat esse rebus inferioribus nisi per virtutem diuinam, quæ est in ipsa. vnde hanc eius operationem dicit diuinam. Et sic hæc virtus est ei non ex principijs essentia suæ prodiens, sed ab alio accepta. & sic huiusmodi virtus est ei præter essentiam suam. vnde & similitudines materialium rerum si ponantur eius effectus, erunt præter essentiam ipsius Angelī. Et sic patet quocumque modo ponatur, quod Angelus non cognoscit res materiales per essentiam suam, sed per earum formas apud se existentes.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod exemplar proprie si accipitur importat causalitatem respectu exemplatorum, quia exemplar est, ad cuius imitationem fit aliud. vnde & Diony. ibidem sententiam Clementis improbat volens exemplaria rerum dici rationes in Deo existentes. Si tamen exemplar large dicatur omne illud quod aliquo modo ab alio repræsentatur, sic etiā Angelorum essentia possunt dici exemplaria materialium rerum. Sed sicut essentia diuina est propriū exemplar vniuersi cuiusque rei per rationem idealem eius, quā apud se habet, ita & essentia Angelī est propria similitudo rei materialis secundum formam quam habet apud se, quamuis ista forma non sit idem quod essentia: sicut erat idea in Deo.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod essentia diuina est in finita. vnde non determinatur ad aliquod genus, sed colligit in se perfectiones omnium generum vt dicit Diony. vlt. cap. de Diuinis nominibus, & Philosophus, & Comment. eius in 5. Metaphy. & ita potest esse per seipsam propria rerum omnium similitudo, & sic per ipsam possunt omnia perfecte cognosci. essentia autem Angelī est determinata ad aliquod genus. vnde non habet in se vnde sit similitudo materialium rerum, nisi ei aliud superaddatur, quo res in propria natura cognoscatur.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod intellectu agente non cognoscuntur omnia quasi similitudine sufficiente, ad cognoscendum omnia, eo quod non est actus omnium formarum intelligibilium, in quantum est hæc vel illa

forma, sed in quantum solum sunt intelligibilia: sed per intellectum agentem dicuntur cognosci omnia, sicut per principium cognitionis actiuum.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod Angelus cognoscit res non per species particulares neque vniuersales eo modo quo formæ vniuersales sunt, quæ a sensibus abstrahuntur: sed eo modo quo sunt vniuersalium & particularium similitudines, vt infra melius apparebit.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod lux corporalis si seipsam cognosceret, non propter hoc omnes colores determinate cognosceret, sed cognosceret eos solum in quantum sunt visibiles, alias etiam oculus videndo lucem, omnes colores videret, quod est manifeste falsum.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod intellectus Angelī quantum ad hoc est medius inter intellectum diuinum & humanum, quod res alias cognoscit per formas essentia superadditas, in quo deficit ab intellectu diuino, se autem cognoscit per essentiam, in quo excedit intellectum humanum.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod auctoritas Dionysij, non est intelligenda quod ita virtus, & natura Angelī sit medium quo Angelus alia cognoscit, sed quia modus cognitionis angelicæ sequitur proprietatem naturæ, & virtutis ipsius, non autem proprietatem naturæ rerum cognitarum, quod patet ex hoc, quia immaterialiter cognoscit materialia, & sensibilia sine sensu.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod speculum materiale si seipsam cognosceret, nullo modo essentiam suam cognoscendo cognosceret res alias, nisi quatenus cognosceret formas resultantis in ipso, nec differret vtrum formæ illæ essent acceptæ a rebus, vel naturaliter indite.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod potentia cognitiua Angelī ordinatur ad nobiliorem actum quam potentia naturalis rei materialis. vnde quamuis pluribus administris idigeat, nihilominus perfectior & dignior remanet.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod cognoscens non se habet ad cognoscibile sicut comburens ad combustibile, quorum vnum est agens, & alterum patiens: sed cognoscens, & cognoscibile se habent vt vnum principium cognitionis, in quantum ex cognoscibili, & cognoscente fit aliquo modo cognitio, vt ex prædictis patet, & ideo ratio non sequitur.

ARTICVLVS. IX.

*Vtrum formæ, per quas Angelī cognoscunt res materiales sint innatæ, vel a rebus acceptæ.*

NON queritur, vtrum formæ, per quas Angelī cognoscunt res materiales, sint innatæ, vel a rebus acceptæ. Et videtur quod non sint innatæ. In hoc enim differt scientia speculatiua a practica, quod practica est ad res, speculatiua a rebus: sed Angelī non habent de rebus materialibus scientiam practicam, cum non sint earum factores, vt Damascenus dicit, sed speculatiuam tantum. ergo scientia eorum est a rebus accepta, & non per species innatas.

¶ 1<sup>a</sup> Præter. Ephef. 3. dicitur. Vt innotescat principatibus &c. vnde accipit Hieronymus, quod Angelī mysterium incarnationis didicerunt ab Apostolis: sed scientia quæ est per species innatas non est ab alijs acquisita. ergo non est per species innatas scientia angelorum. ¶ 2<sup>a</sup> Præter. Species innatæ angelis aequaliter se habent ad præsentia, & futura: scientia autem angelorum non se habet aequaliter ad vtraque, cum scientia præsentia ignorent autem futura. ergo angelorum scientia non est per species innatas.

¶ 4<sup>a</sup> Præter. Angeli rerum cognitionem distinctā habent: sed cognitio distincta de rebus haberi non potest, nisi per hoc quod est distinctio principium, cum sit idē principium essendi & cognoscendi. principium autē distinctio rerum materialium sunt formæ quæ sunt in eis. ergo oportet, quod scientia angelorum de rebus naturalibus sit per formas a rebus acceptas.

¶ 5<sup>a</sup> Præter. Ea quæ sunt innata vel naturaliter insunt, semper eodem modo se habent: sed scientia angelorum non semper eodem modo se habet, quia nunc quædam sciunt quæ prius nescierunt: vnde secundum Diony., a scientia aliqui eorum purgantur. ergo scientia eorum non est per formas innatas.

¶ 6<sup>a</sup> Præter. Formæ quæ sunt in angelis sunt vniuersales: sed vniuersale nihil est aut posterius, vt dicitur in primo de Anima. ergo formæ illæ vel nihil sunt vel sunt rebus posteriores velut a rebus acceptæ.

¶ 7<sup>a</sup> Præter. Nihil cognoscitur nisi secundum quod est in cognoscente. si ergo angelus cognoscit res materiales, oportet quod ipsæ res materiales in intellectu fiant per formas ab eis in intellectu angeli impressas.

¶ 8<sup>a</sup> Præter. Lumen intelligibile in angelis est efficacius quam animæ humanæ: sed per lumen intellectus agens in nobis abstrahuntur species a phantasmatibus. ergo & multo magis intellectus angeli potest formas alias a rebus sensibilibus abstrahere.

¶ 9<sup>a</sup> Præter. Quod potest virtus inferior, potest & superior: sed anima nostra quæ est angelis inferior potest seipsam conformare rebus formado in se aliquas formas, quæ neque ei innatæ sunt, neque a rebus acceptas, sicut imaginatio format phantasma montis aurei quem numquam vidit. ergo multo fortius angelus potest ad præsentiam rerum seipsam rebus conformare, & hoc modo res cognoscere, & sic non oportet quod per species innatas res materiales cognoscat, sed per eas quas facit apud se.

IN CONTRARIUM, est quod dicit Diony. 8. cap. de Diuinis nominibus, quod angeli non colligunt cognitionem ex sensibilibus, vel sensibus, aut ex rebus diuisibilibus. ergo non cognoscunt per formas a rebus acceptas.

¶ 1<sup>a</sup> Præter. Angeli magis excedunt corpora omnia, quam corpora superiora excedant inferiora: sed corpora superiora propter sui nobilitatem non recipiunt aliquam impressionem a corporibus inferioribus. ergo multo minus intellectus angelici aliquas formas a corporalibus rebus accipiunt, quibus intelligunt.

RESPON. Dicendum, quod supposito quod angeli non cognoscant res materiales per suam essentiam, sed per aliquas formas, de formis illis est triplex opinio. Quidam enim dicunt, quod formæ illæ per quas angeli cognoscunt, sunt a rebus materialibus acceptæ. Sed hoc esse non potest. Intellectus enim, qui recipit formas aliquas a rebus, dupliciter se habet ad res: vt agens scilicet, & vt patiens, largo modo actione & passione acceptis: formæ enim quæ sunt in rebus materialibus, aut in sensibus vel in phantasmatibus, cum non sint omnino a materia deputatæ, non sunt intelligibiles actu, sed in potentia tantum: & ideo requiritur quod per actionem intellectus efficiantur actu intelligibiles: & hæc est necessitas ponendi intellectum agentem in nobis, formis aut intelligibilibus factis, nõ dum per eas res intelligeremur, nisi formæ illæ in intellectu vniuerentur, vt sic intelligens & intellectus sint vnū, & ita oportet quod intellectus formas huiusmodi recipiat, & sic a rebus quodammodo

do patitur, prout. s. omne recipere, pati quoddam est. Sicut autem forma comparatur ad materiam vt actus ad potentiam, ita agens ad patiens, cum vnū quodque agat in quā tū est actus, patitur vero in quantum est potentia. Et quia actus proprius propria potentia respicit, ideo & proprio agenti respondet determinatū patiens, & econuerso, sicut se hēt de forma, & de materia. vnde oportet quod agens, & patiens sint vnus generis, cum potentia, & actus vnūquodque genus entis diuidant. non. n. albū patitur a dulci nisi per accidens, sed a nigro tantū. Res aut materiales, & intelligibiles sunt omnino diuersorum generū. Ea enim, quæ non cōicant in materia, non cōicant in genere, vt patet per Philosophū in 5. Metaphy. & in 10. vnde non potest esse quod res materiales immediate patiatur ab intellectu, aut agat in ipsum, Et ideo in nobis pronidit naturæ conditor sensitivas potentias, in quibus formæ sunt medio modo inter modū intelligibile, & modum materialē. Cōueniunt siquidē cū formis intelligibilibus, in quantum sunt formæ sine materia, cū materialibus vero formis, in quantum nõdū sunt a cōditionib⁹ materiæ denudatæ. Et ideo pot esse actio, & passio suo modo inter res materiales, & potentias sensitivas, & similiter inter has & inter intellectū. vnde si angeli intellectus a rebus materialibus formas aliquas acciperet, oporteret habere angelū potentias sensitivas, & ita habere corpus naturaliter sibi vnitū. vnde eiuſdem sententiæ esse videtur angelos esse animalia, vt quidem Platōnici posuerūt, & eos a rebus materialibus formas accipere, qđ auctoritati sanctorū, & recte rationi repugnat. Et ideo alii dicunt, quod angelus non acquirit formas, quibus cognoscat accipiendo a rebus, neque tamen intelligit per formas innatas, sed quod in potentia eius est conformare essentia suā cuiuslibet rei apud eius præsentia. Et ex tali cōformitate dicitur sequi rei cognitionē. Sed hoc iterum nihil esse videtur. Non. n. pot aliquid alteri conformari nisi secundum quod forma eius apud ipsum sit: nec pot dici, quod ipsa essentia angeli eo faciente fiat forma rei materialis, quia essentia eius est semper vnus rationis. vnde oportet quod illa forma, quæ se rei conformat, sit addita essentia, & quod fuerit primo potentia in ipso angelo. Non. n. cōformaret se nisi prius conformabilis esset. Nihil autē reducit de potentia in actum, nisi per id quod est actu. vnde oportet apud angelū præexistere aliquas formas, secundum quas esset potens se reducere de potentia cōformabilitatis in actum conformationis: sicut videmus quod imaginatio nostra format nouā speciem, vt montis aurei, ex speciebus, quas apud se prius habebat. s. montis & auri, & similiter intellectus ex formis generis, & differentiæ format definitionē speciei. vnde oportet redire in hoc, quod aliquæ formæ præexistant in angelo, & has oportet esse vel acceptas a rebus vel innatas. Et ideo dicendum videtur, secundum quod tertio opinio dicit, quæ communior est & verior, quod angeli res materiales per formas innatas cognoscunt. Sicut enim ex rationibus æternis in mente diuina existentibus procedunt formæ materiales ad rerum substantiam, ita procedunt a Deo formæ rerum omnium in mētes angelicas ad rerū cognitionē: vt sic intellectus angeli nostrum intellectum excedat, sicut res formata excedit materiam informem. vnde intellectus noster comparatur tabulæ, in qua nihil est scriptum. Intellectus autem angeli tabulæ depictæ vel speculo, in quo rerum rationes resplendent.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod differentia

II. 3. meta. in princip.

In propoſ. 12. tom. 3. inter opera Arst.

Loco citato in argum.

Non multum a prin. & Philoſo. lib. 5. meta. comm. 21.

Att. sept.

Cap. 7. eel. Hiero. 1. me. deo illius.

Gal. 10. 2.

Cap. 7. de Diu. no. 2. te & post medium.

1. p. 4. 16. art. 1.

Lib. 1. ca. in fine ill.

Ad Ephef. 3. tom. 9.

Præter.

Co. 12. & li. 5. co. 2. com. 3.

C

D

tia illa speculatiua & practica scientia non est per se. sed per accidens, inquantum scilicet sunt humanae. homo. n. de rebus quas ipse non facit, non habet cognitionem, nisi per formas a rebus acceptas, secus autem est de angelo, qui habet a sui creatione formas rerum sibi inditas.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod mysterium incarnationis, primo est scitum ab angelis quam ab hominibus. unde & homines de ipso per angelos sunt edocti, ut dicit Dionysius, cap. 4. caelestis Hierar. Ipsi enim incarnationis mysterium mundo absconditum a saeculis cognouerunt, & per angelorum ecclesiam, quae est in caelestibus, principibus, & potestatibus huius mundi praedictum mysterium innotuit, ut exponit Augustinus, super Genesim ad litteram. Et quod sibi dicitur de ecclesia, referendum est ad ecclesiam angelorum, ut Augustinus exponit super Genesim ad litteram, quamuis Hieronymus contrarium dicere videatur. Sed tamen verba eius non sunt hoc modo intelligenda quod angeli ab hominibus scientiam acquirant, sed quia Apostolis praedicantibus res iam completas quae fuerant prius per prophetas praedictae angeli plenius cognouerunt, sicut plenius sciunt praesentia quam futura, ut infra patebit.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod angeli quamuis futura non cognoscant aliqua, quae tamen dum sunt praesentia sciunt, non tamen sequitur ex hoc quod species aliquas a rebus accipiant, per quas cognoscunt: cum enim cognitio fiat per assimilationem cognoscentis ad cognitum, hoc modo contingit nouam cognitionem de aliquo accipere, quomodo contingit de nouo aliquid alicui assimilari: quod quidem contingit dupliciter. Vno modo per motum suum. Alio modo per motum alterius ad formam, quam ipse iam habet. Et similiter, aliquis incipit de nouo aliquid cognoscere. vno modo ex hoc quod cognoscens de nouo accipit formam cognitum, sicut in nobis accidit. Alio modo per hoc, quod cognitum de nouo peruenit ad formam quae est in cognoscente. Et hoc modo angeli de nouo cognoscunt praesentia quae prius fuerunt futura, ut puta si aliquid nondum erat homo, ei non assimilatur intellectus angelicus per formam hominis quam habet apud se: sed cum hoc incipit esse homo secundum eandem formam incipit intellectus angelicus sibi assimilari sine aliqua mutatione facta circa ipsum.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod sicut in intellectu non est ipsa forma qua res existit, sed similitudo eius, ita distincta cognitio aliquarum rerum non requirit ut apud cognoscentem sint ipsa distinctionis principia, sed sufficit quod apud ipsum sint eorum similitudines, nec differt vnde cumque ille similitudines accipiantur quantum ad cognitionem distinctam.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod intellectus angeli sine hoc quod acquirat nouas formas intelligibiles potest aliquid de nouo intelligere dupliciter. vno per modo hoc quod aliquid de nouo assimilatur illis formis, ut iam dictum est. Alio modo per hoc, quod intellectus confortatur aliquo fortiori lumine, ad plures cognitiones ex eisdem formis eliciendas, sicut ex eisdem formis in phantasia existentibus superueniente lumine prophetiae aliqua cognitio accipitur, quae accipi non poterat per lumen naturale intellectus agentis.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendum de vniuersali, secundum quod est in comprehensione nostra, quae comprehendimus res naturales: hoc enim est a rebus naturalibus acceptum. Sed vniuersale est in nostra comprehensione existens respectu

artificialium non est posterius, sed prius, quia per formas art. 3. tis vniuersales apud nos existentes artificata produci mus, & similiter per rationes aeternas Deo productae creaturas a quibus effluunt formae in intellectu angelico: unde non sequitur quod formae intellectus angelici sint posteriores rebus: sed quod sint posteriores rationibus aeternis.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod cognitum est in cognoscente similiter: siue cognitum forma in cognoscente existens sit a cognito accepta, siue non: & ideo ratio non est ad propositum.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod non est proportio inter lumen intellectus angelici, & res sensibiles ut per lumen praedictum efficiantur actus intelligibiles, ut ex praedictis patet, & ideo ratio non sequitur.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod anima non format in seipso aliquas formas nisi aliquibus formis praesuppositis in ipsa: & ideo ut ex dictis patet non cogit ratio.

ARTICVLVS X.

Utrum angeli superiores habeant cognitionem per formas magis vniuersales quam inferiores.

DECIMO quaeritur, utrum angeli superiores habeant cognitionem per formas magis vniuersales quam inferiores. Et videtur quod non. Superiorum enim angelorum cognitio perfectior est, quam inferiorum: sed quod cognoscitur in vniuersali, imperfectius cognoscitur, quam quod in particulari. ergo superiores angeli non cognoscunt per formas magis vniuersales. ¶ 2<sup>a</sup> Praet. Si cognitio superiorum est vniuersalis, quae inferiorum: aut hoc est quantum ad operationem, aut quantum ad cognitionem: non quantum ad operationem, quia non sunt operatores rerum, ut Damascenus dicit: nec quantum ad cognitionem, quia omnes cognoscunt res naturales tam superiores quam inferiores. ergo superiorum angelorum cognitio non est magis vniuersalis.

¶ 3<sup>a</sup> Praet. Si omnia quae cognoscunt inferiores angeli et superiores cognoscunt, & tamen per formas magis vniuersales oportet, quod forma quae est in intellectu superioris, ad plura se extendat: sed idem non potest esse propria ratio plurium. ergo angeli superiores non cognoscunt res in propria natura, & sic imperfectius cognoscunt quam inferiores, quod est absurdum.

¶ 4<sup>a</sup> Praet. Cognitio angelorum est secundum virtutem, & naturam cognoscentis, ut dicit Dionysius, 7. cap. de Diuinis nominibus. sed natura superioris angeli est magis actualis quam natura inferioris. ergo & similiter cognitio: sed cognitio vniuersalis est in potentia, cognitio vero in particulari est actu. ergo superiores angeli cognoscunt res per formas minus vniuersales.

IN CONTRARIUM est quod dicit Dionysius, 12. cap. caelestis Hierar. ubi dicit, quod superiores angeli, ut Cherubim, habent scientiam altiore, & vniuersalior, inferiores autem angeli habent particulariorem, & subiectam scientiam.

¶ 1<sup>a</sup> Praet. In lib. de Causis dicitur, quod intelligentiae superiores continent formas magis vniuersales.

¶ 3<sup>a</sup> Praet. Superiores angeli sunt simpliciores, quam inferiores. ergo & forma in eis sunt simpliciores, ergo & magis vniuersales, quia quod est vniuersalius est simplicius.

RESPON. Dicendum, quod potentia quae ad multa se habet determinatur ad vnum per actum. unde forma & actus inueniuntur esse principium vniuersalis: sed potentia inuenitur esse principium multiplicationis, & diuisionis. Et quia efficiacerei in operando est ex hoc, quod est

est in actu, inde est, quod omnis virtus, quanto est magis vnita tanto est efficacior ad operandum. Et ideo quanto aliqua virtus est altior, tanto inuenitur ex paucioribus operari: quae tamen ad plura se extendunt. Et hoc videmus communiter in operatiuis & cognitiuis virtutibus. Ars enim architectonica, utpote aedificialis, per vnam formam artis dirigitur in omnibus, quae ad artem suam spectant: in quibus tamen inferiores artifices, utpote cemetarii & caefores lignorum, & alij huiusmodi per diuersa artificata diriguntur. Si militer etiam in cognitiuis aliquis, qui est eleuatoris intellectus, ex paucis principijs penes se retentis habet in promptu procedere ad varias conclusiones, ad quas peruenire non possunt, qui sunt habetioris ingenij: nisi per varias inductiones & per principia particulariter coaptata conclusionibus. unde cum in Deo sit perfectissima virtus & puritas actus, ipse per vnum, quod est essentia sua omnia operatur, & omnia cognoscit efficacissime. Ab ipsa autem effluunt rationes rerum intelligibilium in angelis, ut ex dictis patet, non quidem ad causandum res: sed ad cognoscendum. unde quanto in angelo fuerit plus de actu, & minus de potentia, tanto emanatio huiusmodi rationum minus in ipso multiplicatur, & virtus eius cognitiua erit efficacior, & secundum hoc superiores angeli cognoscunt res per formas magis vniuersales, quam inferiores.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod cognoscere aliquid in vniuersali, potest intelligi dupliciter. Vno modo ut referatur ad cognitionem ex parte cogniti, & sic cognoscere aliquid in vniuersali est cognoscere naturam vniuersalem cognitum, & sic propositio veritatem habet: quia quando cognoscitur de aliquo natura vniuersalis tantum, imperfectius cognoscitur, quam si cognoscatur cum hoc propria ipsius. Alio modo ut referatur ad cognitionem ex parte eius quo cognoscitur, & sic cognoscere aliquid in vniuersali, id est per medium vniuersale, est perfectius: dummodo cognitio usque ad propria reducatur.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod dicuntur esse formae magis vniuersales quantum ad cognitionem, non quia plurimum rerum cognitionem cauent: sed quia per pauciores formas ad eadem cognoscenda superior intellectus perficitur, & etiam ad perfectius cognoscendum: utpote si superior angelus per vnam formam animalis omnes species animalium cognoscatur, inferior autem non nisi per multas species, & praeter hoc superior angelus plures rationes intelligibiles ex eisdem rebus cognoscit.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod id quod vnum est, non potest esse propria ratio plurium si sit eis adequatum: sed si sit superexcedens potest esse propria ratio plurium: quia continet in se vniuersaliter propria vniuersaliumque, quae in eis diuisim inueniuntur. Et hoc modo essentia diuina est propria ratio rerum omnium: quia in ipsa vniuersaliter praesens est, quicquid diuisim in omnibus creaturis inuenitur, ut Dionysius dicit. Et similiter cum formae intellectus angelici sint excellentiores rebus ipsis, utpote diuinae essentiae propinquiores, non est inconueniens si vna forma intellectus angelici, sit ratio propria plurium secundum diuersas eius habitudines ad diuersas res, ex quibus habitudinibus confurgit pluralitas idearum: sed formae intellectus nostri accipiuntur ex rebus. unde non sunt superexcedentes rebus: sed quasi adequatae quantum ad representationem: licet sint excedentes quantum ad modum essendi, in quantum habent immateriale esse. unde forma intellectus nostri, non potest esse ratio propria plurium.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, sicut ad primum.

ARTICVLVS XI.

Utrum angelus cognoscat singularia.

VNDECIMO quaeritur, utrum angelus cognoscat singularia. Et videtur quod non, quia, ut dicit Boetius vniuersale est dum intelligitur, singulare dum sentitur: sed angelus non sentit. ergo non cognoscit singularia. Sed dicendum quod auctoritas intelligitur de intellectu nostro, non autem de angelo. ¶ 2<sup>a</sup> Sed contra, Intellectui nostro continetur non intelligere materialia vel singularia ratione suae immaterialitatis. unde cognitioe potentiae materiales in nobis existentes singularia cognoscunt, ut sensus & imaginatio: sed intellectus angeli est immaterialior, quam humanus. ergo non cognoscit singularia.

¶ 3<sup>a</sup> Praet. Omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum: sed intellectus angeli non potest assimilari singulari in quantum est singulare: quia singulare est singulare per materiam: intellectus autem angeli est omnino separatus a materia. ergo intellectus angeli non cognoscit singularia in sui singularitate.

¶ 4<sup>a</sup> Praet. Idem est principium essendi, & cognoscendi secundum Philosophum: sed forma in diuiduata est principium essendi singulari. ergo ipsa est principium cognoscendi singulare: sed intellectus angelicus accipit sine materia & conditionibus materiae ex quibus formae indiuiduatur. ergo accipit vniuersale tantum, & non singulare.

¶ 5<sup>a</sup> Praet. Omne quod est in altero est in eo per modum recipientis: sed intellectus angeli est simplex & immaterialis. ergo similitudines particularium in eius intellectu existentes sunt in eo immaterialiter & simpliciter, et sic vniuersaliter, & ita per eas singularia non cognoscit. ¶ 6<sup>a</sup> Praet. Diuersa in quantum diuersa non per idem medium cognoscuntur proprie: sed per aliud & aliud: quia aliquorum cognitio per medium commune est eorum in quantum sunt vnum: sed qualibet forma a materia abstracta, est communis multis particularibus. ergo non potest esse quod per eam diuersa particularia in propria natura proprie cognoscantur: sed in intellectu angeli non est aliqua forma nisi immaterialis. ergo nullo modo potest cognoscere singularia.

¶ 7<sup>a</sup> Praet. Vniuersale contra singulare diuiditur, per hoc quod vniuersale est in intellectu, singulare extra intellectum: sed vniuersale numquam est extra intellectum. ergo nec singulare vnumquam est in intellectu, & sic non potest per intellectum cognosci.

¶ 8<sup>a</sup> Praet. Nulla potentia extenditur vltra suum obiectum: sed quidditas depurata a materia est obiectum intellectus, ut dicitur in 3. de Anima. ergo cum essentia singularis sit concreta cum materia sensibili, non potest per intellectum cognosci.

¶ 9<sup>a</sup> Praet. Quod per certitudinem cognoscitur non potest aliter se habere: quia intellectus non est similiter praesentium & absentium, de his autem quae possunt aliter se habere non est certitudo, cum fiant absentia, ut dicitur in 7. Meta. sed singularia possunt habere se aliter, cum sint motui & variationi subiecta. ergo non possunt per intellectum cognosci, & sic idem quod prius.

¶ 10<sup>a</sup> Praet. Forma intellectus est simplicior intellectu: sicut perfectio perfectibili: sed intellectus angeli est immaterialis. ergo & formae ipsius sunt immateriales: sed formae non sunt indiuiduae nisi sint materiales. ergo formae illae sunt vnae, & ita non sunt principium cognoscendi particularare. ¶ 11<sup>a</sup> Praet. Mensura quia est principium cognoscendi mensuratum, debet esse homogena mensurato, ut dicitur

A medio illius.

Ca. 19. t. 3.

Ibidem loco citato in argum.

art. 12. huius quaest.

In corp.

lib. 2. c. 3. in fine

lib. 2. c. 3. in fine

Per totum.

Propo. 10. c. 3. inter opera Anib.

et.

1. p. q. 57. art. 2. Super prologum per phylii in p. dicabilia. no. p. eul. a. sine habet tractat. hic in fine lib. 1. in porphyrium.

Co. 26. c. 1.

Co. 53. c. 3.



Cap. 4. 10. 3. citur in 10. Metaph. ergo & species quae est principium cognoscendi debet esse homogenea rei, quae per ipsam cognoscitur: sed forma intellectus angelici non est homogenea singulari, cum sit immaterialis, ergo per eam non potest angelus singularia cognoscere.

¶ 12 Præter. potestas gloriae excedit potestatem naturae. ergo cognitio intellectus humani glorificati excedit cognitionem angeli naturalem: sed intellectus hominis glorificati non cognoscit singularia, quae hic sunt: quia ut dicit Augustinus, in lib. de Cura pro mortuis agenda, nesciunt mortui etiam sancti, quid agant etiam eorum filij. ergo nec angeli singularia cognoscere possunt cognitione naturali.

¶ 13 Præter. Si angelus singularia cognoscit, aut hoc est per species singulares, aut per vniuersales: sed non per singulares, quia oportet quod tot apud ipsum essent species quot singularia, singularia autem sunt in potentia infinita, quod praecipue apparet si ponatur quod mundus in posterum non deficiat ab hoc statu, quod constat Deo esse possibile, & sic essent infinitae formae in intellectu angeli, quod est impossibile, nec per vniuersales quia sic non haberet distinctam cognitionem de singularibus, & hoc esset cognoscere singularia imperfecte, quod non est angelis attribuendum. ergo nullo modo angeli singularia cognoscunt.

¶ 14 Præter. Nullus custodit illud, quod ignorat: sed angeli custodiunt singulares homines, ut patet in Psalm. 90. Angelis suis mandauit, &c. ergo ipsi cognoscunt singularia.

¶ 15 Præter. Amor non est nisi cognitio, ut patet per Augustinum, in li. de Trin. sed angeli cum habeant charitatem amant singulares homines, etiam quantum ad sensibilia corpora, quae sunt ex charitate diligenda. ergo & eos cognoscunt.

¶ 16 Præter. Philosophus dicit in lib. Posteriorum, quod sciens vniuersale scit particulare: sed non conuertitur, sed angeli cognoscunt rerum vniuersales causas, ergo & singularia cognoscunt.

¶ 17 Præter. Quicquid potest virtus inferior potest superior, ut Boetius dicit in lib. de Consol. sed sententia & imaginatiua hominis singularia cognoscit, ergo multo fortius intellectiua ipsius angeli.

¶ 18 Præter. Dicendum, quod quidam circa hoc errauerunt dicentes, angelos singularia non cognoscere. Sed haec positio & a fide est aliena, quia remouet ministeria angelorum circa homines, & etiam reuera rationi repugnat: quia si angeli ignorant ea, quae nos cognoscimus, ad minus quantum ad hoc imperfectior est eorum cognitio, sicut & Philosophus dicit in 1. de Anima, quod accideret Deum insipientissimum esse si discordiam nesciret, quam alij sciunt. Vnde hoc errore excluso, quatuor modi inueniuntur assignati a diuersis, quibus angeli singularia cognoscunt. Quidam enim dicunt quod singularia cognoscunt, singularium species ab eis abstrahendo: sicut & nos per sensum ea cognoscimus, sed ista positio est omnino irrationabilis. primo, quia angeli non habent cognitionem a rebus acceptam, ut patet per Dionysium, & Augustinum, in 2. super Gen. ad litteram & ex his, quae supra dicta sunt. Secundo, quia dato, quod a rebus acciperent, formae tamen receptae in intellectu angeli eo essent per modum intellectus recipientis, & sic eadem difficultas remaneret qualiter per eas possent singularia cognosci, quae ex materia indiuiduantur.

¶ 19 Præter. Alius modus est, quem Avicenna ponit in sua Metaphysica, dicens, quod Deus & angeli singularia cognoscunt vniuersaliter, & non singulariter, ut intelligitur aliquod singulariter cognosci quando cognoscitur prout est hic, & nunc secundum omnes condiciones indiui-

duantes, vniuersaliter vero quando cognoscitur secundum principia & causas vniuersales: sicut singulariter cognoscit aliquis hanc eclipsim cum eam sensu percipit, vniuersaliter vero, cum ex motibus caelestibus eam praenuntiat. Et sic ab angelis singularia cognoscuntur vniuersaliter, in quantum cognitis causis omnibus vniuersalibus, nihil remanet ignoratum in singularibus effectibus. Sed hic modus cognitionis non videtur sufficere, ponimus enim angelos singularia cognoscere etiam secundum ea quae ad eorum singularitatem pertinent: sicut quod cognoscunt singulares hominum actus, & huiusmodi quae spectant ad officium custodiae. Vnde tertius modus assignatur a quibusdam, scilicet qui dicunt quod angeli habent penes se formas vniuersales totius ordinis vniuersi a creatione sibi inditas, quas applicat ad hoc vel ad illud singulare, & sic ex formis vniuersalibus singularia cognoscunt. Sed hic modus etiam non videtur conueniens: quia non potest aliquid ad alterum applicari, nisi illud alterum sit aliquo modo praecognitum: sicut nos vniuersalem cognitionem singularibus applicamus, quae in cognitione nostra sententia praexistunt. In angelis autem non est alia cognitio quam intellectiua, in qua singularium cognitio praefixat, ut sic vniuersales formae intellectus eorum possint singularibus applicari. Vnde patet, quod applicatio vniuersalis ad particulare praerigit cognitionem intellectiualem singularium in angelis, & non est causa ipsius. Et ideo quarto modo secundum alios dicitur, quod formae, quae sunt in intellectu angeli, sunt efficaces ad causandum cognitionem, non solum vniuersalium: sed et particularium, nulla applicatione praesupposita: quamuis non sit ita de formis nostri intellectus quae se habent ad res dupliciter, vno modo vt causae rerum: sicut formae practici intellectus; alio modo sicut causatae a rebus: sicut formae intellectus speculatiui, quibus naturalia speculantur: per formas autem practici intellectus, artifex non operatur nisi formam. Vnde forma illa est similitudo solius formae. Et quia omnis forma in quantum huiusmodi vniuersalis est, ideo per formam artis non habet cognitionem artificis de artificio, nisi vniuersalem: sed cognitionem illius in singulari acquirit per sensum, sicut & quilibet alius. Si autem per formas artis faceret materiam & formam, tunc forma illa exemplar esset formae & materiae, & sic per illam formam cognosceretur res artificata non solum in vniuersali: sed etiam in singulari, quia principium singularitatis est materia. Formae autem, quae sunt in intellectu speculatiuo, sunt in nobis quodammodo ex actione ipsarum rerum: omnis autem actio est a forma, & ideo quantum est ex virtute agentis non fit aliqua forma a rebus in nobis, nisi quae sit similitudo formae: sed per accidens contingit, ut sit similitudo etiam materialium dispositionum, in quantum recipitur in organo materiali: quia materialiter recipit, & sic retinetur aliquae conditiones materiae. Ex quo contingit, quod sensus & imaginatio singularia cognoscunt: sed quia intellectus omnino immaterialiter recipit, ideo formae, quae sunt in intellectu speculatiuo, sunt similitudines rerum secundum formas tantum. Rationes vero ideales in Deo exilites, sunt effectiue rerum non solum quantum ad formam: sed et quantum ad materiam, & ideo similitudines sunt rerum quantum ad vtrumque. Et propter hoc cognoscitur res a Deo, non solum in vniuersali natura ex parte formae: sed et in sua singularitate ex parte materiae. Sicut autem ab intellectu diuino effluunt res naturales secundum formam, & materiam ad essendum ex vtroque: ita effluunt formae intellectus angelici ad cognoscendum vtrumque.

Et ideo per formas innatas cognoscunt res in sua singularitate & vniuersalitate, in quantum sunt similes formis factiuis, scilicet ideis in mente diuina existentibus: quamuis ipsae non sint rerum factiuae.

¶ 1 Præter. Boetius dicit, quod verbum Boetii intelligitur de intellectu nostro, qui accipit formas ex rebus, non autem de intellectu angelico, qui accipit formas immediate a Deo, & hoc ratione iam dicta.

¶ 2 Præter. Dicendum, quod quia in intellectu angeli formae immaterialius recipiuntur, quam in intellectu nostro, iam sunt efficaciores, & sic se extendunt ad representandum rem non solum quantum ad principia formalia: sed etiam secundum materialia.

¶ 3 Præter. Dicendum, quod inter cognoscens & cognitum non existit similitudo, quae est secundum conuenientiam in natura: sed secundum representationem tantum. Constat enim quod forma lapidis in anima est longe alterius naturae quam forma lapidis in materia: sed in quantum representat eam sic est principium ducens in cognitionem eius. Vnde quamuis formae quae sunt in intellectu angeli sint immateriales secundum naturam sui: nihil tamen prohibet quin per eas assimiletur rebus, non solum secundum formam: sed etiam secundum materiam.

¶ 4 Præter. Dicendum, quod non oportet formam, quae est principium essendi rei, esse principium cognoscendi rei per essentiam suam: sed solum secundum suam similitudinem. Forma enim qua lapis est, non est in anima: sed similitudo eius. Vnde non oportet quod forma intellectus angelici, qua singulare cognoscit, sit indiuidua: sed solum quod sit formae indiuiduae similitudo.

¶ 5 Præter. Dicendum, quod formae in intellectu angelico sunt immaterialiter, & tamen sunt similitudines rerum materialium, sicut & ideae in Deo existentes quae sunt multo immaterialiores, & sic per eas cognoscitur singularia.

¶ 6 Præter. Dicendum, quod vna species potest esse propria ratio diuersorum in quantum est superexcedens, ut ex dictis supra patet, per vnum autem medium adaequatum non possunt diuersa distinguere cognosci.

¶ 7 Præter. Dicendum, quod quamuis vniuersale habeat esse in intellectu: tamen esse in intellectu, est in plus quam vniuersale, & ideo in processu est fallacia consequentis.

¶ 8 Præter. Dicendum, quod per illam speciem a materia deputatam, qua intellectus angeli penes se habet, intelligit et materiales condiciones rei, ut ex dictis patet.

¶ 9 Præter. Dicendum, quod intellectus angeli per speciem, quam apud se habet, cognoscit singulare non solum in sua substantia: sed etiam secundum omnia accidentia eius. Et ideo cognoscit cuiusque accidenti singulare variatum subit, & sic variatio singularis certitudinem cognitionis angelicae non tollit.

¶ 10 Præter. Dicendum, sicut ad praedicta.

¶ 11 Præter. Dicendum, quod mensura in quantum est principium cognoscendi mensuratum est vnus generis cum mensurato, & non simpliciter: sicut patet quod vna est mensura panni, & non conuenit cum eo nisi in quantitate, sic enim est mensura eius. Sic etiam forma intellectus angelici non oportet, quod conueniat cum singulari extra animam existente secundum modum essendi, cum singulare sit materiale, & forma praedicta sit immaterialis.

¶ 12 Præter. Dicendum, quod sancti qui sunt in gloria cognoscunt in verbo ea quae hic aguntur, ut manifeste Gregorius dicit in Moralibus: verbum autem Augustini intelligendum est quantum ad naturalem cognitionem. nec est simile de angelo & anima: quia angelus naturaliter habet formas a creatione sibi inditas, quibus singularia cognoscit.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod formae intellectus angelici, neque sunt singulares, sicut formae imaginationis vel sensus, cum sint penitus immateriales, neque sunt hoc modo vniuersales: sicut formae intellectus nostri, quibus non nisi natura vniuersalis representatur: sed in se immateriales existentes expriment & demonstrant vniuersalem naturam, & particulares condiciones.

ARTICVLVS XII.

Utrum angeli cognoscant futura.

¶ 1 Præter. Quod queritur, utrum angeli cognoscant futura. Et vtrum sic. Angeli enim cognoscunt res per formas innatas: sed formae illae aequaliter se habent ad praesentia & futura. ergo cum angeli per eas praesentia cognoscant, similiter & futura.

¶ 2 Præter. Boetius in 5. de Consola. hanc causam assignat, quare Deus futura contingentia infallibiliter praescire potest, quia eius visio est tota simul, cum aeternitate mensuretur: sed visio beata est tota simul, cum aeternitate participata mensuretur. ergo angeli beati futura contingentia cognoscunt.

¶ 3 Præter. Gregorius 4. Dialo. dicit, quod anima cum recedit a nexibus corporis, vi subtilitatis naturae cognoscit futura: sed angelus est maxime a nexibus corporis absolutus, & est subtilissima natura. ergo cognoscit futura.

¶ 4 Præter. Intellectus possibilis animae nostrae est in potentia ad omnia cognoscenda, & ita ad cognoscenda futura: sed potentia intellectus angelici est tota terminata per formas innatas, ut supra dictum est. ergo ipsi habent notitiam de futuris.

¶ 5 Præter. Quicumque habet prouidentiam super aliquid, debet habere & praescientiam eorum, quae spectant ad ipsum: sed angeli habent prouidentiam, & curam de nobis per officium custodiae. ergo ipsi cognoscunt ea, quae nobis sunt futura.

¶ 6 Præter. Intellectus angelicus excedit humanum intellectum: sed intellectus humanus cognoscit futura, quae habent causas determinatas in natura. ergo intellectus angelicus cognoscit futura contingentia ad vtrilibet, quae non habent aliquas causas determinatas. ergo &c.

¶ 7 Præter. Propter hoc nos aliter nos habemus ad cognoscenda praesentia & futura, quia cognitionem a rebus accipimus. vnde oportet res cognitae praexistere scientiae nostrae: sed angeli non accipiunt cognitionem a rebus. ergo aequaliter se habent ad cognoscenda praesentia & futura, & sic idem quod prius.

¶ 8 Præter. Intellectiua cognitio non concernit aliquod tempus: quia abstrahit ab hic & nunc, & sic aequaliter se habet ad omne tempus: sed angelus non habet cognitionem nisi intellectiuam. ergo aequaliter se habet ad cognoscenda praesentia praeterita & futura: & sic idem quod prius.

¶ 9 Præter. Plura cognoscit angelus quam possit homo cognoscere: sed homo in statu innocentiae cognoscebat futura. vnde Genes. 2. Adam dixit, propter hoc relinquet &c. ergo & angeli cognoscent futura.

¶ 10 Præter. Sed contra est, quod dicitur Isa. 41. quae ventura sunt annuntiate, & dicemus, quoniam dixistis vos, & sic scire futura est diuinitatis indicium: sed angeli non sunt dii, ergo futura ignorant.

¶ 11 Præter. Certitudinalis cognitio haberi non potest, nisi eorum quae habent veritatem determinatam: sed futura contingentia non sunt huiusmodi, ut patet in 1. Periheme. ergo angeli futura contingentia non cognoscunt.

¶ 12 Præter. Qd. dist. S. Tho. XX 2 ¶ 3 Præter.

Li. 8. de Trinitate. ca. 4. & li. 10. in priorum. 3. Li. 1. Posteriorum. co. 2. & 3. 19. 3.

Prosa. 4. a. ad. illius.

Ca. 8. to. 3.

Ca. 8. to. 3.

¶ 6. Meta. ca.

11. moral. to. 13. 4. talo. 33.

11. moral. to. 13. 4. talo. 33.

In corp. ar.

D. 6. 11. moral. to. 13. 4. talo. 33.

1. p. q. 57. art. 3.

Prosa ulc. & prosa 4. non procul a fine.

Cap. 26. in princ.

Art. 4. & 8. huius quæst.

Ca. vii. 7.

¶ 3 Præt. futura cognosci non possunt nisi: vel per speciem artis, sicut artifex cognoscit ea quæ facturus est: vel in causis, sicut cognoscitur frigus futurum in signis & dispositionibus stellarum: sed angeli non cognoscunt futura per arte: quia ipsi non sunt rerum operatores; nec iterum in causis suis: quia futura contingunt non sunt determinata in suis causis, alias essent necessaria. ergo nullo modo angeli contingunt futura cognoscunt.

¶ 4 Præt. Hugo de sancto Victore dicit in libro de Sacramentis, quod monstratum est angelis, quid facturi essent: non autem quid eis esset futurum. ergo multo minus alia futura cognoscunt.

R E S P O N. Dicendum, quod unumquodque hoc modo cognoscitur in aliquo, quo est in eo. quædam igitur futura in causis suis proximis determinata sunt hoc modo, ut ex eis necessario contingat, sicut solem oriri cras, & tales effectus futuri in suis causis cognosci possunt. Quidam vero futuri effectus in causis suis non sunt determinati, ut aliter euenire non possunt: sed tamen eorum causæ magis se habent ad unum quam ad alterum, & ista continguntia sunt, quæ ut in pluribus vel paucioribus accidunt, & huiusmodi effectus in causis suis non possunt cognosci infallibiliter: sed cum quadam certitudine coniecturæ. Quidam autem effectus futuri sunt, quorum causæ indifferentes se habent ad utrumque: hæc autem vocatur continguntia ad utrumlibet, ut sunt illa præcipue, quæ dependent ex lib. arbit. Sed quia ex causa ad utrumlibet, cum sit quasi in potentia, non progreditur aliquis effectus, nisi per aliquam aliam causam determinet magis ad unum, quàm ad aliud, ut probat Comment. in 2. Phys. ideo huiusmodi effectus in causis quidem ad utrumlibet, nullo modo cognosci possunt per se acceptis: sed si adiungantur causæ illæ, quæ causas ad utrumlibet inclinant magis ad unum quam ad aliud, potest aliqua certitudine coniecturalis de effectibus prædictis haberi: sicut de his quæ ex libero arbitrio dependet aliqua futura conijcimus, ex consuetudinibus & complexionibus hominum, quibus inclinatur ad unum, omnes autem huiusmodi effectus, qualescunque sint eorum causæ proximæ tamen in causa prima omnes sunt determinati, quæ sua præsentia omnia inueniunt, & sua providentia omnibus modis imponit. Angeli autem & diuinam essentiam inueniunt, & per formas innatas cognitionem omnium rerum, & causarum naturalium habent. Cognitione igitur naturali illa tantum per formas innatas futura præscire possunt, quæ in causis naturalibus sunt determinata, vel in una tantum causa, vel in collectione plurium: quia aliquid est contingens respectu causæ unius, quod respectu concursus plurium causarum est necessarium. Angeli autem omnes causas naturales cognoscunt, unde quædam quæ continguntia videntur, aliquibus causis eorum pensatis, angeli ut necessaria cognoscunt, dum omnes causas ipsorum cognoscunt. Si autem diuinam providentiam comprehendere possint, futuros euentus certitudinaliter sciunt: sed quia quidam perfectus alij diuinam providentiam intuentur: quamuis nullus eorum perfecte comprehendat, ideo quidam in verbo prædicta futura etiam de contingetibus ad utrumlibet sciunt.

A D P R I M V M ergo dicendum, quod species, quæ sunt in mente angelorum non se habent qualiter ad præsentia & futura: quia illa quæ sunt præsentia, sunt similia in actu sentis in angelis existentibus; & sic per ea possunt cognosci: illa vero quæ sunt futura, nondum sunt similia, & ideo per formas prædictas non cognoscuntur.

A D S E C U N D U M dicendum, quod species, quæ sunt in mente angelorum non se habent qualiter ad præsentia & futura: quia illa quæ sunt præsentia, sunt similia in actu sentis in angelis existentibus; & sic per ea possunt cognosci: illa vero quæ sunt futura, nondum sunt similia, & ideo per formas prædictas non cognoscuntur.

A D T E R T I O D E C I M O quæritur, utrum angeli possint scire occulta cordium. Et videtur quod sic. Angelorum enim officium est purgare: sed puritas a qua purgantur, est in conscientia: ergo angeli conscientias nostras cognoscunt. ¶ 2 Præt. Sicut corpus figuratur figura, ita intellectus figuratur specie eius: quod actu cogitat: sed oculus videt corpus, videt simul figuram corporis: ergo & angelus videt intellectum.

A D Q U A R T O D E C I M O quæritur, utrum angeli possint scire occulta cordium. Et videtur quod sic. Angelorum enim officium est purgare: sed puritas a qua purgantur, est in conscientia: ergo angeli conscientias nostras cognoscunt. ¶ 2 Præt. Sicut corpus figuratur figura, ita intellectus figuratur specie eius: quod actu cogitat: sed oculus videt corpus, videt simul figuram corporis: ergo & angelus videt intellectum.

R. scuntur, ut supra determinatum est. Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod quantum ad visionem, qua videtur res in verbo, indifferenter se habent ad cognoscenda præsentia & futura: non tamen sequitur quod in verbo omnia futura cognoscant, quia verbum non comprehendunt.

A D 3<sup>m</sup> dicendum, quod sicut Aug. narrat in 2. super Gene. ad litteram, quidam posuerunt quod anima in seipsa quandam diuinationis vim habet: sed hoc Aug. ibidem reprobatur, quia si per seipsam posset futura prædicere, semper esset præscia futurorum: nunc autem videmus, quod non sit in potestate sua cognitio futurorum quandoque voluerit, quamuis aliquando præsciat, unde oportet quod hoc adiutorio alicuius eueniat, quod futura cognoscat. Adiuatur autem aliquo superiori spiritu creato, vel increato, bono, vel malo. Et quia motu corporis aggrauatur, & dum sensibilibus intendit minus est intelligibilium capax: ideo quando a sensibus abstrahitur, vel per somnium, vel per agritudinem, vel quocunque alio modo, fit ex hoc magis idonea ad impressionem superioris spiritus recipiendam. Et ideo dum prædicto modo annexibus corporis absoluitur, futura præscit aliquo spiritu reuelante, qui ea futura reuelare potest, quæ ipse præscit, vel naturali cognitione; vel in verbo, ut dictum est.

A D 4<sup>m</sup> dicendum, quod duplex est potentia, vna naturalis, quæ potest per agens naturale in actu reduci, & talis potentia est in angelis totaliter completa per formas innatas: sed secundum talē potentiam intellectus possibilis noster non est in potentia ad futura quælibet cognoscenda. Est autem alia potentia obediens, secundum quam in creatura fieri potest, quicquid in ea fieri voluerit creator. Et sic intellectus possibilis est in potentia ad futura cognoscenda quælibet, in quantum scilicet ei possunt diuinitus reuelari. Talis autem potentia intellectus angelici, non est totaliter completa per formas innatas.

A D 5<sup>m</sup> dicendum, quod ille qui habet aliquorum prouidentiam, non oportet quod præsciat futuros euentus: sed ut prævidet qui euentus contingere possunt, ut secundum hoc remedia adhibeat.

A D 6<sup>m</sup> dicendum, quod intellectus angeli excedit humanum in hoc, quod contingentiæ determinatorum in suis causis plura & certius nouit: non autem oportet, quod excedat quantum ad hoc, quod obiectio tangit.

A D 7<sup>m</sup> dicendum, sicut ad primum.

A D 8<sup>m</sup> dicendum, quod angelus per intellectiuam cognitionem cognoscit ea quæ sunt hic & nunc, quamuis ipse intellectus cognoscens si abstractus ab hoc & nunc, ut ex dictis patet. Et ideo non est mirum, si alio modo cognoscit præsentia, quam futura, non ex hoc quod ipse aliter se habeat ad ea: sed ex hoc quod illa aliter se habent ad eum, ut ex dictis patet.

A D 9<sup>m</sup> dicendum, quod homo in statu innocentie futura continguntia præscire non poterat: nisi vel in causis suis, vel in verbo, ut angeli cognoscunt, ut ex dictis patet. Ad ea vero quæ in contrariū obijciuntur, in quibus contra veritatem procedunt patet responsio ex dictis.

ARTICVLVS XIII.

Utrum Angeli occulta cordium scire possint.

TERTIODECIMO quæritur, utrum angeli possint scire occulta cordium. Et videtur quod sic. Angelorum enim officium est purgare: sed puritas a qua purgantur, est in conscientia: ergo angeli conscientias nostras cognoscunt. ¶ 2 Præt. Sicut corpus figuratur figura, ita intellectus figuratur specie eius: quod actu cogitat: sed oculus videt corpus, videt simul figuram corporis: ergo & angelus videt intellectum.

tellectu videns alterius angeli videt eius cogitationem. ¶ 3 Præt. Species quæ sunt in intellectu, cum sint intelligibiles actu sunt magis intelligibiles, quam formæ in rebus materialibus existentes, quæ sunt in intelligibiles in potentia tantum: sed angeli per formas quas apud se habent intelligunt rerum materialium formas. ergo multo fortius intelligunt formas existentes in intellectu nostro, & sic cognoscent cogitationes nostras.

¶ 4 Præt. cognitio hominis numquam est sine phantasmata: sed angeli cognoscunt phantasmata, quæ sunt in nostra imaginatione. unde August. dicit in 2. super Gene. ad litteram, quod spirituales corporaliū similitudines in animo nostro innotescunt spiritibus etiam immundis. ergo angeli cogitationes nostras cognoscunt.

¶ 5 Præt. Angelus per formas quas apud se habet, cognoscit quicquid potest per eas facere: sed ipse potest imprimere in intellectu nostro illuminando & purgando nos. ergo multo fortius potest cogitationes nostras cognoscere.

¶ 6 Præt. August. dicit in lib. de Diuinationibus dæmonum, quod dæmones aliquando hominum disputationes non solum voce ploratas, verum etiam cogitatione conceptas, dum ex anima exprimuntur in corpore tota facilitate perdiscunt: sed non est aliqua cogitatio quæ motum aliquem non relinquat in corpore. ergo omnes cogitationes nostras dæmones, & multo amplius angeli sancti cognoscunt.

¶ 7 Præt. Origen. super illud ad Rom. 2. Et inter se cogitationum accusantium aut defendentium, dicit, quod intelligendum est de cogitationibus quæ prius fuerunt, quarum quædam signacula in cogitantibus remanserunt. ergo ex cogitatione quælibet signum aliquod in anima relinquitur: sed hoc signum non potest esse angelum ignotum: quia totam animam videt. ergo angeli cogitationes nostras cognoscunt.

¶ 8 Præt. Angeli in causis cognoscunt effectus: sed notitia procedit a mente, ut Aug. dicit in 9. de Trinit. & ex notitia habituali procedit notitia actualis. ergo cum angeli mentem nostram cognoscant, cognoscent nostram notitiam, & cogitationem actualem.

S E C O N D A Hierem. 17. prauum est cor hominis, quis cognoscat illud? ego Dominus. ergo solius Dei secreta cordium est scire.

¶ 2 Præt. In Psal. 7. dicitur. Scrutans corda & renes Deus, & ita videtur hoc esse solius Dei proprium.

R E S P O N. Dicendum, quod angeli cogitationes hominum per se, & directe intueri non possunt. Ad hoc enim quod mens actu aliquid cogitet requiritur intentio volentis, qua mens conuertatur in actu ad speciem, quam habet, ut patet per August. in lib. de Trinit. motus autem voluntatis alterius non potest angelo notus esse naturali cognitione: quia angelus naturaliter cognoscit per formas sibi inditas, quæ sunt similitudines rerum in natura existentium. motus autem voluntatis non habet dependentiam, nec connexionem ad aliquam causam naturalem: sed solum ad causam diuinam, quæ in voluntate sola imprimere potest. unde motus voluntatis, & cordis cogitatio non potest cognosci in aliquibus similitudinibus rerum naturalium: sed solum in essentia diuina, quæ in voluntatem imprimit, & sic angeli cognoscere non possunt cogitationes cordium directe, nisi in verbo eis reuelentur: sed per accidens possunt cognoscere cogitationem cordis quandoque, & hoc dupliciter. vno modo in quantum ex cogitatione actuali resultat aliquis motus in corpore, dum aliquis gaudio vel tristitia afficitur ex his, quæ cogitat,

& sic cor quodammodo mouetur: per hunc enim modum etiam medici quandoque possunt passionem cordis cognoscere. Alio modo in quantum ex actuali cogitatione aliquis meretur vel demeretur, & sic mutatur quodammodo status agentis, vel cogitantis in bonum vel in malum; & hanc dispositionem mutationum angeli cognoscunt: sed tamen ex hoc non cognoscitur cogitatio nisi in generali. Ex multis enim & diuersis cogitationibus eodem modo aliquis meretur vel demeretur, gaudet vel tristatur.

A D P R I M V M ergo dicendum, quod purgatio illa, de qua loquitur Dionys. non est intelligenda ab impuritate peccati: sed ab ignorantia.

A D 2<sup>m</sup> dicendum, quod ex vna specie quæ intellectus penes se habet, in diuersas cogitationes prodit: sicut per speciem hominis varia de homine possumus cogitare. unde & si angeli uideant intellectum nostrum figurari per speciem hominis, non sequitur quod cogitationem cordis determinate cognoscant.

A D 3<sup>m</sup> dicendum, quod non omnia actu cogitamus, quorum species apud nos habemus, cum quandoque species sint in nobis in habitu tantum. unde ex hoc quod species nostri intellectus videntur ab angelo, non sequitur, quod cogitatio cognoscatur.

A D 4<sup>m</sup> dicendum, quod ex eisdem phantasmatibus, ratio nostra in diuersa tendit cogitando. Et ideo et phantasmatus cognitio quibus anima intendit, non sequitur quod cogitatio cognoscatur. unde & ibidem August. subdit. Si dæmones internam virtutum speciem possent in hominibus cernere, non tentarent.

A D 5<sup>m</sup> dicendum, quod ex actione angeli efficiuntur potentes ad aliquid cogitandum: sed ad hoc quod in actu cogitationis prodeamus requiritur intentio voluntatis, quæ nullo modo ab angelo dependet. unde quibus angeli possint cognoscere virtutem intellectus nostri, scilicet qua possumus intelligibilia speculari: non tamen sequitur quod actuales cogitationes cognoscant.

A D 6<sup>m</sup> dicendum, quod motus corporis, qui est in passionibus animæ, non sequitur quamlibet cogitationem: sed tantum practicum. Cum enim aliquid speculative consideramus hoc modo nos habemus ad considerata, ac si essemus in picturis considerantes, ut dicitur in 3. de Anima. Et tamen quando etiam motus corporales sequuntur motus illi, non indicant cogitationem, nisi in generali, ut dictum est.

A D 7<sup>m</sup> dicendum, quod signacula illa nihil sunt aliud, quam merita & demerita, per quæ cogitatio non nisi generaliter cognoscitur.

A D 8<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis mens & notitia habitualis cognoscatur ab angelo, non tamen sequitur quod cogitatio actualis: quia ex vna habituali notitia, multæ considerationes actuales progrediuntur.

ARTICVLVS XIII.

Utrum Angeli simul multa cognoscant.

QUARTODECIMO quæritur, utrum angeli simul multa cognoscant. Et videtur quod sic, quia, ut dicit August. in 5. de Trinit. In patria omnem scientiam nostram simul vno conspectu videbimus: sed hoc modo videtur nunc angeli, sicut nos videbimus in patria. ergo & nunc angeli simul multa actu cognoscunt.

¶ 2 Præt. Angelus intelligit hominem non esse lapidem: sed quicquid hoc intelligit simul intelligit hominem & lapidem. ergo angelus simul multa intelligit.

¶ 3 Præt. Intellectus angeli est fortior, quàm sensus cõis: sed sensus cõis simul multa apprehendit, quia numerus.

Li. 7. de Sa. etia. par. 5. cap. 21.

Com. 12.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

12. de Trin. ca. 17. circa prin. 10. 3.

12. de Trin. ca. 17. circa prin. 10. 3.

1. p. q. 58. art. 2. Ca. 16. a medio 10. 3.



rus est eius obiectū, cuius partes sunt multae unitates. Ergo multo fortius angelus potest simul multa cognoscere.

Cap. 32. in prin. 10. 3.

¶ 4 Præ. Illud quod conuenit angelo ex virtute suae naturae, conuenit ei secundum quodcumque medium intelligat; sed angelo ex virtute naturae suae conuenit multa intelligere. vnde dicit August. 4. super Gene. ad literam potentia spiritalis mentis angelicae cuncta, quae uoluerit simul notitia facillime comprehendit. ergo siue cognoscat res in verbo, siue per species proprias, potest simul multa cognoscere.

Ca. 8. parū a prin. 1. 3.

¶ 5 Præ. Intellectus & intelligibile relatiue adinuicem referuntur; sed unum intelligibile potest simul conspici a diuersis intellectibus. ergo & vnus intellectus potest simul intelligere diuersa intelligibilia.

¶ 6 Præ. August. dicit 10. de Trin. quod mens nostra semper meminit sui, intelligit se, & uult se, & eadē ratio est de mente angeli; sed angelus quandoque intelligit alias res, ergo simul tunc plura intelligit.

¶ 7 Præ. Sicut intellectus dicitur ad intelligibile, ita scientia ad scibile: sed sciens potest simul multa scire. ergo intellectus multa simul potest intelligere.

¶ 8 Præ. Mēs angeli est multo spiritualior, quā sit aer: sed in aere propter sui spiritualitatem possunt esse simul diuersae formae, ut albi & nigri, sicut si a diuersis uidentibus album & nigrum uideatur, tali dispositione existente quod linea directae ab oculis ad res uisās inteseent se in vno puncto, per quod oportebit simul & semel specie albi & nigri deferri, ergo multo fortius intellectus angeli potest simul formari diuersis formis, & ita potest simul multa intelligere.

¶ 9 Præ. Intellectus reducitur in actum intelligendi per species quae apud se habet: sed in intellectu angeli sunt simul multae species, cum intelligētia sit plena formis ut dicitur in li. de Causis, ergo angelus simul multa intelligit.

Propo. 10. 10. 3. inter opa Arist.

¶ 10 Præ. Multa in quantum sunt unum possunt simul intelligi: sed omnia intelligibilia sunt unum in quantum sunt intelligibilia. ergo omnia intelligibilia possunt simul intelligi ab angelo.

¶ 11 Præ. Plus dilatat essentia diuina a formis creatis, quam vna forma creata ab alia: sed angelus simul intelligit per essentiam diuinam, & per formam creatam, cum enim semper res in verbo uideat, nisi simul posset per species innatas res cognoscere, numquam res per species innatas intelligeret. ergo multo fortius potest simul per formas concreatas intelligere, & sic potest multa intelligere simul.

¶ 12 Præ. Si non intelligit multa simul, ergo in actione eius, qua intelligit hoc & illud, cadit prius & posterius: sed omnis huiusmodi actio cadit sub tempore quod est contra id, quod habetur in lib. de Causis, quod intelligentia est res cuius substantia & operatio est supra tempus.

Propo. 2 & 30. tom. 3. inter opera Arist.

¶ 13 Præ. Propter hoc intellectus noster, ut uidetur non potest simul multa intelligere, quia intelligit cum continuo & tempore: sed hoc intellectui angelico non conuenit, cum non accipiat a sensibus, ergo potest simul multa intelligere.

¶ 14 Præ. Formae intellectus cum sint perfectiones secundae sunt formae accidentales: sed plures formae accidentales, quae non sunt contrariae, possunt esse in eodem subiecto, ut albedo & nigredo, ergo & intellectus angeli potest simul informari diuersis formis, cum non sint contrariae, & ita simul multa intelligere.

¶ 15 Præ. Musica & Grammatica sunt formae in vno genere, & simul per eas informatur anima eius, quiverūque habitū habet. ergo etiam intellectus potest simul formari diuersis formis, & sic idem quod prius.

¶ 16 Præ. Intellectus angeli intelligit se intelligere, & sic per consequens se intelligere aliquid quod sit extra ipsum, simul ergo intelligit se & illud aliquid, & ita simul multa intelligit.

¶ 17 Præ. Intellectus angeli, quātū est de se aequaliter se habet ad omnes formas in ipso existentes, ergo vel simul per omnes intelligit, vel per nullā: sed non per nullā, ergo simul per omnes, & ita simul intelligit multa.

SED CONTRA est, quod Philos. dicit contingit intelligere unum: scire uero plura.

¶ 2 Præ. Ad hoc quod aliquid actu consideretur requiritur intentio, ut Aug. dicit: sed intentio cum sit motus quidā non potest simul ferri in diuersa, quia vnus motus non est nisi vnus terminus ad quem. ergo angelus non potest simul multa intelligere.

¶ 3 Præ. Sicut corpus figuratur figura, ita intellectus figuratur specie eius quod actu intelligit, ut dicit Algazel: sed vnū corpus non potest simul figurari diuersis figuris, ergo nec vnus intellectus potest simul formari diuersis speciebus, & ita nec simul multa intelligere.

¶ 4 Præ. Sicut angelus intelligendo res in propria natura intelligit eas per formas distinctas: ita intelligendo res in verbo intelligit eas per distinctas rationes, ergo nec in propria natura, nec in verbo potest simul multa intelligere.

¶ 5 Præ. Virtus rei non excedit substantiam eius: sed substantia angeli non habet esse simul in pluribus locis, ergo nec secundum uirtutem intellectiuam potest multa simul intelligere.

¶ 6 Præ. Illud quod se extendit ad multa compositionē quādam habet: sed intellectus angeli est simplex, ergo non potest se extendere ad multa simul intelligenda.

RESPOND. Dicendum, quod intellectus omne, quod intelligit, intelligit per aliquam formam: & ideo ex formis intellectus, quibus intelligit, oportet considerari, an simul angelus possit multa intelligere. Sciendum est igitur, quod formari quaedam sunt vnus generis, quaedam autem generum diuersorum. Formae quidem quae sunt diuersorum generum, diuersas potentias respiciunt, cum unitas generis ex unitate materiae, siue potentiae procedat secundum Philosophum. vnde impossibile est unum subiectum simul perfici diuersis formis diuersorum generum: quia tunc vna potentia non determinabitur ad diuersos actus: sed diuersae, sicut si aliquod corpus est simul album & dulce, albedo inest ei secundum quod participat de natura diaphani, dulcedo autem secundum naturam humidam, formae uero, quae sunt vnus generis, vnā potētiam respiciunt, siue sint contrariae, ut albedo & nigredo: siue non, ut triangulus & quadratū. Hae igitur formae in subiecto tripliciter esse dicuntur, vno modo in potentia tantum, & sic sunt simul: quia vna potentia est contrariarum, & diuersarum formarum vnus generis. Alio modo secundum quod sunt in actu imperfecto, ut cum sunt in fieri, & sic etiam simul esse possunt, ut patet, cum aliquis dealbatur: tunc enim toto dealbationis tempore albedo inest ut in fieri, nigredo uero, ut in corrupti. Tertio modo ut in actu perfecto, ut cum iam albedo est in termino dealbationis, & sic impossibile est duas formas vnus generis esse simul in eodem subiecto: oporteret enim eadē potētiam ad diuersos actus terminari, quod est impossibile, sicut & vnā lineam ex vna parte terminari ad diuersa puncta. Sciendum est igitur, quod omnes formae intelligibiles sunt vnus generis, quātūcūque res, quarū sunt, sint generum diuersorum: oēs enim eandem potētiam intellectiuam respiciunt, & ideo in

2. topic. 4. in d. 1. ratione h. ci. 33. 10. 10. de Trin. ex cap. 8. li. 1. ca. 1. a med. 1. 7.

H.

D. 11.

potentia

potentia omnes simul esse possunt in intellectu, & si- A militer in actu incompleto, qui est medius inter potentiam & actum perfectum, & hoc est species esse in habitu, qui est medius inter potentiam & operationem: sed in actu perfecto plurium specierum intellectus simul esse non potest. Ad hoc autem, quod actu intelligat oportet, quod sit in actu perfecto illius speciei secundum quam intelligit: & ideo impossibile est, quod simul & semel secundum diuersas formas actu intelligat. Omnia igitur diuersa, quae diuersis formis intelligit, non potest simul intelligere. Illa uero, quae intelligit per eandem formam, simul intelligit. vnde omnia, quae intelligit per vnā uerbi essentiam simul intelligit, ea uero, quae intelligit per formas innatas, quae sunt multae, non simul intelligit si diuersis formis intelligat: quilibet enim angelus per eandem formam multa intelligit, ad minus omnia singularia vnus speciei per vnā speciei formam. Superiores uero angeli plura possunt vnā specie intelligere, quā inferiores: vnde magis possunt simul multa intelligere. Sciendum tamē quod aliquid est unum quodammodo, & alio modo multa, si- cicut continuum est vnū in actu, & multa in potētia. Et in huiusmodi si intellectus vel sensus feratur ut est unum, simul uidetur, si autem ut est multa, quod est considerare vnāquamque partem secundum se, non sic potest totum simul uideri, & sic etiam intellectus quando considerat propositionem considerat multa, ut unum: & ideo in quantum sunt unum simul intelliguntur, dum intelligitur una propositio, quae ex eis constat: sed in quantum sunt multa, non possunt simul intelligi, ut scilicet intellectus simul conuertat se ad rationes singulorum secundum se inuicem. Vnde Philos. dicit in 6. Metaph. dico autem simul & separatim intelligere affirmationem & negationem, quasi non deinde: sed vnū quid sit. Non enim simul intelliguntur in quantum habent ordinem distinctionis adinuicem: sed in quantum vniantur in vna propositione.

In corp. ar.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Aug. loquitur de cognitione beata, qua cognoscemus oia in uerbo.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod angelus cognoscendo hominē non est lapidē, cognoscit multat vnū, ut ex dictis patet. Et similiter dicendum est ad 3<sup>m</sup>.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod ex natura mētis angelicae est quod per vnā formā possit multa intelligere, & sic cum uoluerit conuertendo se ad illā speciem, omnia quae per illam speciem cognoscit simul intelligere potest.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod nihil intellectus est in intelligibili: sed aliquid eius quod intelligitur est in intellectu, & sic non est eadem ratio intelligendi, simul multa ab uno intellectu, & intelligendi unum simul a multis intellectibus.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod sicut August. exponit seipsum in 1. de Trin. hoc quod dixerat in 10. li. q. mens nostra semp sui meminit semper se intelligit, semper se uult, ad interiorē memoriā est referendū. vnde aīa nostra non semper actualiter se intelligit: sed mens angeli semper se actualiter intelligit, quod ideo contingit: quia mens angeli intelligit se per essentiam suam, qua semper informatur, mens autem nostra forte intelligit quodammodo per intentionem: nec tamen cum mens angeli quodammodo se intelligit, & aliquid aliud, intelligit simul multa nisi ut unum, quod sic patet. Si enim aliqua duo ita se habeant quod unum sit ratio intelligendi aliud, unum eorum erit quāsi formale, & aliud quāsi materiale; & sic illa duo sunt unum intelligibile cum ex forma & materia unum constituantur.

Lib. 1. de Trin. ca. 8. tom. 3.

unde intellectus quando intelligit aliquid per alterū, intelligit vnū tantum intelligibile, sicut patet in uisu: lumen enim est quo uidetur color, vnde se habet ad colorem quāsi formale, & sic color & lumen sunt unum tantum uisibile & simul a uisu uidentur, essentia autē angeli est ei ratio cognoscendi omne quod cognoscit: quāuis non perfecte, propter quod formis subtilitatis suae, ut dicitur in lib. de Causis, & secundum propriam uirtutem & naturam, ut dicit Dionys. 7. ca. de Diuin. nomin. unde cum intelligit se & illa, non intelligit simul multa nisi ut unum.

D. 829.

12. li. prop. 2. & 3. 10. 3. inter opera Arist. A medio illius.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod scientia nominat habitum, intelligere uero actum. Formae autem possunt esse simul plures in intellectu ut in habitu, non autem ut in actu perfecto, ut ex praedictis patet, & ideo contingit simul multa scire, non simul multa intelligere.

In corp. ar.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod formae illae non sunt in aere nisi ut in fieri: sunt enim in eo ut in medio deferentē.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod species multae sunt simul in intellectu angeli: sed non ut in actu perfecto.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod sicut omnia sunt intelligibilia: ita simul intelliguntur in quantum sunt intelligibilia, & hoc est dum ipsa intelligibilitas intelligitur.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod essentia diuina est ratio omnium formarum concreatarum angelo, cum ex ea uelut exemplatē deriuentur, non autem una forma est ratio alterius: & ideo non est simile.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod illa operatio per se cadit sub tempore, quae expectat aliquid in futurū ad hoc, quod eius species compleatur: sicut patet in motu, qui non habet speciem completam donec ad terminū perducat. non enim est illius specie motus ad medium, & ad terminum: operationes uero quae statim habent speciem suam completam non mensurantur tempore, nisi per accidens, sicut intelligere sentire & huiusmodi.

Ca. 3. to. 1.

unde Philos. dicit in 10. Ethic. quod delectari non est in tempore: tamen in tempore possunt esse tales operationes in quantum motui coniunguntur in natura temporali subiecta existentes, quae est natura corporea generabilis & corruptibilis: qua ut organo potentiae sensitivae utuntur, a quibus noster intellectus accipit, unde patet quod ipsum intelligere angeli, neque per se, neque per accidens cadit sub tempore: unde in vna eius operatione qua intelligit unū intelligibile, non est prius & posterius: sed hoc non prohibet quin plures operationes possint esse ordinatē secundū prius & posterius.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod non est tota ratio quare intellectus possibilis noster non possit simul plura intelligere, quā obiectio agit, secundū quod supra dictum est.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod formae accidentales, non contrariae possunt esse simul in eodem subiecto, si potentias respiciunt diuersas, non autem si sint vnus generis eandem potētiam respicientes, sicut patet de triangulo & quadrato.

AD 15<sup>m</sup> dicendum, quod Musica & Grammatica cum sint habitus, non sunt actus completi: sed formae quaedam mediae inter potentiam & actum.

AD 16<sup>m</sup> dicendum, quod intelligens & intellectus in actu sunt unū quodammodo, unde quādo aliquis intelligit se intelligere aliquid, intelligit multa ut vnū.

AD 17<sup>m</sup> dicendum, quod intellectus angeli non similiter se habet ad omnes formas quas penes se habet: quia quandoque est in actu perfecto vnus formae, & non aliarum, & hoc est per uoluntatem quae reducit intellectum de tali potentia in actum. unde etiam

Q. d. S. Tho. XX 4 Augusti.

1. super ge- ne. cap. 32. in prin. l. 3. in a. g. 4.

August. dicit, quod cum voluerit intelligit, vt patet in auctoritate prius inducta.

AD PRIMVM vero quod in contrarium obiicitur dicendū, quod vnū tantū cōtingit simul intelligere, vt vnū & per vnā formā: nihil tamen prohibet multa, vt vnum simul intelligi vel per vnā formā.

AD 2<sup>m</sup> dicendū, quod quantitas virtualis attenditur secundum comparationē virtutis ad obiecta, vnde sicut corpus per quantitatem dimēsiuam potest ex diuersis suis partibus diuersa tangere: ita & virtus potest diuersis applicari secundum diuersas comparationes ad diuersa, dummodo sit perfecta virtus in actu: sicut ignis simul vndique calefacit diuersa corpora. Et ita etiā intellectus perfectus per formā potest simul ferri in diuersa, ad quā extendit se representatio illius formæ, & erūt multæ intēctiones ex parte eius in quod fertur intellectus: sed vna ex vnitāte intellectus & formæ.

AD 3<sup>m</sup> dicendū, quod intelligit simul multa ad quæ intelligenda requiritur, quod diuersis formis figuret.

AD 4<sup>m</sup> dicendū, quod rationes ideales non differūt, nisi sē habitudines diuersas. vnde omnes sunt vnū per essentia, quod nō est de formis concretis angelo.

AD 5<sup>m</sup> dicendū, quod dicitur quod virtus nō excedit substantiā, non est sic intelligendū quod nihil cōueniat virtuti, quod nō cōueniat substantiæ: sed quod efficacia virtutis est secundum modū substantiæ, vt si substantia est materialis, & virtus materialiter agit.

AD 6<sup>m</sup> dicendū, quod quanto aliquid est simplicius, tanto virtute ad plura se extendit: sed quantitate dimēsiua ad pauciora, & sic extensio dimēsiuæ quantitatis ad multa indicat compositionem, extensio vero virtutis indicat simplicitatem.

ARTICVLVS XV.

Utrum Angeli cognoscant res discurrendo de vno in aliud.

1. p. q. 58. artic. 3.

DECIMO QVINTO queritur, vtrum angeli cognoscant res discurrendo de vno in aliud. Et videtur quod sic, quicumque enim cognoscit vnum per alterum, cognoscit discurrendo: sed angeli cognoscunt vnū per aliud, dum creaturas in verbo intuetur ergo cognoscunt res discurrendo.

Art. 13. & 12. huius quæst.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Sicuti nos scimus quædam, & quædam ignoramus, ita etiam angeli vt ex prædictis patet: sed nos ex notis possumus in ignota deuenire. cum igitur angeli sint aliores intellectus quam nos, videtur quod ipsi possint ex his quæ sciunt in cognitionem ignoratorū deuenire, hoc autem est discurrendo. ergo ipsi de vno in aliud discurrunt.

p. 4. a. med.

¶ 3<sup>a</sup> Præ. In operatione intellectus non potest attendi alius motus, nisi secundum quod discurret de vno in aliud: sed angeli intelligendo mouentur, vt dicit Dionysius. 4. ca. de Diu. nomi. quod angeli mouentur circa bonū & pulchrū circulariter, obliquè & recte, sicut & anima, ergo sicut anima discurrunt intelligēdo, ita & angeli.

Ca. 5. to. 3.

¶ 4<sup>a</sup> Præ. Sicut dicit Aug. in lib. de Diuinatione dæmonum, dæmones cognoscunt cordium cogitationes ex motibus qui in corpore apparent: hoc autē est de vno in alterum discurrendo: ergo dæmones cognoscunt res discurrendo de vno in aliud, & eadem ratione angeli, cum eadem sit cognitio in vtriusque naturalis.

Dion. paulo ante medium commentarii cap. 7.

¶ 5<sup>a</sup> Præ. Maximus dicit in expositione. 7. cap. de Diu. nomi. quod anima nostra more angelorum multa in vnum cōuolunt: sed cōuolnere multa in vnū est per collationem: ergo angeli conferendo cognoscunt.

¶ 6<sup>a</sup> Præ. Angeli cognoscunt causas & effectus naturales ita perfecte, sicut & nos: sed nos in causis videmus effectus, & in effectibus videmus causas. ergo & angeli, & ita sicut nos conferimus, conferunt & ipsi.

¶ 7<sup>a</sup> Præ. Omnis cognitio per experimentū accepta est cognitio collatiua: quia ex experimento & ex singularibus memoriis multis vna cōmuni acceptio sumitur, vt dicit in 1. Metaph. sed dæmones per experientiam longi temporis multa cognoscūt de naturalibus effectibus, vt dicit August. in lib. de Diuinationibus dæmonum, & in 12. super Genes. ad literam. ergo in eis est cognitio collatiua.

SED CONTRA, Omnis discursus vel est ex vniuersalibus ad particularia, vel a particularibus ad vniuersalia: quia omnis ratio reducit ad syllogismū & inductionem: sed sicut dicit Dionysius. 7. cap. de Diuinis nominibus, angeli neque a dissimilibus. i. sensibus cōgregant diuinam cognitionem, neque ab aliquo cōmuni ad ista particularia simul aguntur. ergo in eis nō est aliquis discursus.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Secundū hoc homo rationalis dicitur, quod inquirēdo discurret: sed angelus nō dicitur rationalis, sed intellectualis, vt patet per Dionysius. 4. cap. Cælest. Hierar. ergo angeli non cognoscunt discurrendo.

¶ 3<sup>a</sup> Præ. Vt dicitur in li. de Spiritu & Anima, ratiocinatio est ratiouis inquisitio: sed in angelis non est ratio, quia ratio ponitur in definitione animæ sicut proprium eius, vt patet in eodem lib. ergo angelus non ratiocinatur, & sic non discurret.

¶ 4<sup>a</sup> Præ. In eodem lib. dicitur quod eiusdem est visibiliū rationes cognoscere & inuisibilia inuestigare. Primum autem est hominis in quantum habet sensus, ergo & secundum, & sic non videtur angelo. conuenire, qui non habet sensus.

¶ 5<sup>a</sup> Præ. Comment. Maximus dicit in 7. de Diuinis nominibus, quod angeli non circumeunt circa existētium varietatem, sicut & nostræ animæ: sed secundum hoc animæ circuire dicuntur rerum existentium varietatem, quod de vno in aliud discurrunt: ergo & c.

RESPON. Dicendū, quod discurrendo proprie est ex vno in cognitionem alterius deuenire. Differt autē cognoscere aliquid in aliquo, & aliquid ex aliquo. quādo enim aliquid in aliquo cognoscitur, vno motu fertur cognoscens in vtrumque, sicut patet quando aliquid cognoscitur in aliquo, vt in forma cognoscibili, & talis cognitio non est discursiua, nec differt quantū ad hoc, vtrum aliquid videatur in propria specie, vel in specie aliena, visus enim non dicitur conferre neque videndo lapidem per speciem a lapide acceptā, neque videndo lapidem per eius speciem in speculo resultatē: sed tunc dicitur aliquid ex aliquo cognosci, quādo non est idem motus in vtrumque, sed primo mouetur intellectus in vnū, & ex hoc mouetur in aliud: vnde hic quidam discursus, sicut patet in demonstratiōibus. Primo enim intellectus fertur in principia tantum, & secundario fertur per principia in conclusiones. Intellectus autem angeli a sua creatione per formas innatas est perfectus respectu totius cognitionis naturalis, ad quā se extendit virtus intellectiua. Sicut & materia cælestium corporū totaliter est perfecta, vel terminata per formam, ita quod non remanet in potētia ad aliā formā. & propter hoc dicitur in lib. de Causis, quod intelligentia est plena formis: non enim esset plena, nisi tota sua potētia per formas illas terminaretur. vnde nihil eorum, quæ naturaliter cognoscere potest, est ei ignotum: sed intellectus noster participat defectiue

Parum a prin. 10. 3. Ca. 5. 10. 4.

Augustinus super Gen. ad literam ca. 17. 10. 4. lōgea p. 10.

Dion. a me dicit illius.

Ca. 7. de diu. nomi. ante med.

Cap. 1. in fine illius tom. 3.

7. de spū s. anima cap. 12. circa med. 10. 3.

In propos. 10. tom. 3. inter opera Arist.

ctiue lumen intellectuale, non est completus respectu omnium cognoscibilium, quæ naturaliter cognoscere potest: sed est perfectibilis. nec potest se de potentia in actum reducere nisi quantum ad aliqua esset eius cognitio completa per naturā. vnde oportet quod in intellectu nostro sint quedam, quæ intellectus noster naturaliter cognoscit, scilicet prima principia: quāuis etiā ipsa cognitio in nobis non determinetur nisi per acceptionē a sensibus. vnde sicut intellectus noster se habet ad ista principia: sic se habet angelus ad omnia, quæ naturaliter cognoscit. Et cum cognitio principiorum in nobis sit altissimū nostræ sciētia, patet quod in supremo nostra naturæ attingimus quodāmodo infimū naturæ angelicæ. vt enim dicit Dionysius. 7. cap. de Diu. nomi. diuina sapiētia, sine primorum cōiungit principijs secundorū. vnde sicut nos sine discursu principia cognoscimus simplici intuitu: ita & angeli omnia quæ cognoscunt. vnde & intellectuales dicuntur, & habitus principiorum in nobis dicitur intellectus.

AD PRIMVM ergo dicendū, quod angeli cognoscunt creaturas in verbo: sicut cognoscitur res in sua similitudine absque omni discursu.

AD 2<sup>m</sup> dicendū, quod angelis non est ignotū aliquid eorum, ad quæ possunt per naturalem cognitionem peruenire: sed aliqua ignorant quæ naturalem cognitionem excedunt, & in horum cognitionē ex seipsis venire non possunt conferendo, sed solū ex reuelatione diuina: sed intellectus noster nō nouit omnia quæ naturaliter cognoscere potest. Et ideo ex his quæ nouit, potest in ignota deuenire: nō autē in ignota quæ naturalem cognitionem excedunt, sicut ea quæ sunt fidei.

AD 3<sup>m</sup> dicendū, quod motus de quo Dionysius loquitur non accipitur pro transitu de vno in aliud: sed illo modo quo omnis operatio motus dicitur: sicut in telligere est quidam motus, & sentire. Et sic triplicem motum & in angelis & in animabus distinguit Dionysius, quantum ad cognitionem diuinam, scilicet circulare, obliquum & rectum secundū hanc similitudinem. circularis enim motus est totaliter vniformis: tum propter æquidistantiam omnium partium circuli a centro: tum propter hoc, quod in motu circulari nō est assignare magis, ex vna parte, quam ex altera principium & finē, motus autē rectus est difformis: tum ex proprietate lineæ, cū partes non æqualiter distent ab vno puncto signato: tum ex parte motus qui habet principium & finem signatum: obliquus autē motus habet aliquid vniformitatis secundū quod conuenit cū motu circulari, & aliquid difformitatis secundū quod conuenit cum motu recto. non est autem idem motus vniformitatis & difformitatis in angelo & anima, vnde diuersimode hos motus in vtroque distinguit. Angelus enim in ipso actu cognitionis diuinæ nō se extendit ad diuersa: sed in ipso Deo vno figitur, & secundum hoc dicitur circa Deū moueri quasi motu circulari, nō deueniēs in ipsum: sicut in finē cognitionis ex aliquo principio, sicut circulus nō habet principium, neque finē. Et ideo dicit quod angeli mouentur circulariter, vnite, sine principijs & terminabilibus illuminationibus pulchri & boni, vt intelligamus ipsas illuminationes diuinas in mentes angelicas prouenientes: sicut lineas prouenientes de cætero ad circumferentiā, quibus quodāmodo substantia circumferentiæ cōstituitur, vt sic cognitio Dei quam de seipso habet comparatur cætro, cognitio autem quam angelus habet de ipso, comparatur circulo qui imitatur vnitatem centri: sed deficiat ea. Sed difformitas in angelo respectu diuine cog-

gnitionis non inuenitur quantū ad ipsam cognitionem: sed solū quantū ad cognitionis cōmunicationē secundū quod diuersis diuinā cognitionē tradit. et hoc ponit quātū ad rectū motū in angelis. vnde dicit quod in directū mouētur quādo procedūt ad subiectorū prouidentia recta omnia trāscentes, obliquū vero motum ponit quasi cōpositum ex vtroque, in quātum scilicet ipsi in vnitāte diuinæ cognitionis permanentes exeūt per actionem in alios reducēdos in Deum. vnde dicit quod oblique mouentur, quando prouidentes minus habentibus inegressibiliter manent in identitate circa identitatis causam: sed in anima etiā quantū ad ipsam diuinā cognitionem inuenitur vniformitas & difformitas. Tribus enim modis anima mouetur in Deum, vno modo inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt visibilia cōspiciēs, & iste est motus rectus. vnde dicit quod in directum mouetur anima, quando ab ea quæ circa seipsam progreditur, & ab exterioribus sicut a quibusdā signis variatis & multiplicatis ad simplices & vnitatas sursum agitur cōtemplationes. Alio modo mouet in Deum, ex illuminationibus ex Deo receptis: quas tamen recipit secundū modum suum sensibilibus figuris velatas: sicut Isaias vidit Deū sedentem super solium excelsum & elenatum. Et hic motus est obliquus habēs aliquid de vniformitate ex parte diuinæ illuminationis, & aliquid de difformitate ex parte sensibilium figurarū. vnde dicit quod oblique mouetur anima in quantum secundum proprietatem suam diuinis illuminationatur cognitionibus, non intellectualiter & singulariter: sed rationabiliter & diffuse. Tertius modus est quando anima se omnia sensibilia abiicit supra oīa Deū cogitās, & et supra seipsam, & sic ab omni difformitate separatur. Et hic est motus circularis. vnde dicit quod animæ circularis motus est introitus ad seipsam ab exterioribus, & intellectualiū virtutū ipsius cōuolutio, & quod demum iam vniformis facta vnitatis virtutibus, & sic manu ducitur ad id quod est super omnia.

AD 4<sup>m</sup> dicendū, quod cordis abscondita in motibus corporis intuentur angeli, sicut causæ videntur in similitudinibus suorum effectuum absque omni discursu: nec propter hoc quod illos motus de nouo percipiunt aliqua collatione indigent: statim enim vt res sensibiles sunt similes sunt angelorum formis, & sic ab angelis cognoscuntur, & sic sine discursu sensibilia de nouo facta cognoscunt.

AD 5<sup>m</sup> dicendū, quod conuolutio illa non significat collationem: sed magis circularem imitationem animæ & ipsius angeli.

AD 6<sup>m</sup> dicendū, quod angeli vident causas in effectibus & effectus in causis, non quasi discurrendo ex vno in aliud: sed sicut res vtr in sua imagine sine discursu.

AD 7<sup>m</sup> dicendū, quod experimentalis cognitio in dæmonibus non fit per collationē: sed secundū quod videt effectus in causis, vel causas in effectibus modo prædicto. Et quanto sunt tempore diuturniores tanto plures effectus alicuius causæ cognoscunt: & sic de ipsa maiorem cognitionem habent quodāmodo, non quidem intensiue, sed extensiue secundum quod in pluribus effectibus eius virtutem vident.

ARTICVLVS XVI.

Utrum in angelis distinguat debeat cognitio matutina, & vespertina.

SEXTO DECIMO queritur, vtrum in angelis distinguat debeat cognitio matutina & vespertina. Et videtur

1. p. q. 58. art. 7.



Cap. 4. de Div. nom. a prim. & p. 4. non mult. ante med. Ca. 22. t. 3.

Ca. 22. t. 3.

Li. 1. contra manicheos cap. 8. to. 1. tracta. 1. in Ioan. to. 9.

tur quod nō. vespere enim & mane diei sunt tenebris admittit: sed in intellectu angeli nullę sunt tenebre, cū sint specula clarissima, vt Diony. dicit. ergo in angelis non debet distingui cognitio matutina & vespertina.

¶ 2 Præt. Secundum August. 4. super Gene. ad literam, cognitio matutina dicitur qua angeli cognoscunt res sciendas in verbo: vespertina autē qua cognoscunt res in propria natura: sed nō aliter cognoscūt res antequā sint, & aliter postquā sunt, cū intellectū habeāt deiforme, & a rebus cognitionē nō accipiant. ergo in eis cognitio matutina & vespertina distingui non debet.

¶ 3 Præt. Cognitio vespertina est qua res cognoscuntur in propria natura: sed res in verbo in propria natura cognoscūtur. verbū enim expressius propriā naturā rei representat, quā ipsa ēt formæ. cū ergo cognitio matutina sit cognitio in verbo, videtur quod vespertina cognitio a matutina in angelis non distinguatur.

¶ 4 Præt. Genes. 1. dicitur, quod factū est vespere & mane dies vnus: sed dies accipitur ibi pro ipsa angeli cognitione, vt Aug. dicit 4. super Gene. ergo vna & eadē est in angelis cognitio matutina & vespertina.

¶ 5 Præt. Lux matutina crescit in meridianum: sed cognitio quæ est rerum in verbo non potest crescere in aliquā ampliorē cognitionē. ergo cognitio rerū in verbo nō proprie potest dici matutina: & sic nō distinguitur in angelis cognitio matutina & vespertina, p hoc quod ē cognoscere res in verbo, & in propria natura.

¶ 6 Præt. Prius est cognitio rei sciendæ, quam facta: sed cognitio vespertina præcedit matutinam, vt patet Gene. 1. Factū est vespere & mane. ergo nō cōueniēt distingui cognitio vespertina a matutina, vt cognitio vespertina sit cognitio rei sciendæ, matutina vero rei sciendæ.

¶ 7 Præt. August. comparat cognitionē rerum in verbo & in propria natura cognitioni artis & operis, & cognitioni linear, quæ intelligitur, & quæ in pulvere scribitur: sed illud non patitur diuersa cognitionis genera. ergo nec cognitio rerum in verbo & in propria natura sunt duæ cognitiones, & sic matutina & vespertina cognitio non distinguuntur.

¶ 8 Præt. Angelus in principio suæ creationis cognouit cognitione matutina, non autem cognouit verbū: quia nō fuit creatus beatus. videre autē verbū est actus beatitudinis. ergo cognitio rerum in verbo non est cognitio matutina, & sic idem quod prius. sed dicendū quod quāuis non cognouit verbum per essentiā, cognouit tamen per aliquam similitudinem creatam, & sic cognouit res in verbo.

¶ 9 Sed contra, Ois cognitio q̄ est per formas creatas ē obumbrata: quia omnis creatura in se considerata est tenebra: sed cognitio obumbrata, est cognitio vespertina. ergo cognoscere res in verbo, vel uerbum modo prædicto esset cognitio nō matutina: sed vespertina.

¶ 10 Præt. Augu. contra Manicheos dicit, quod mens fortis & intentata, cū illam primam veritatem cōspexit, cetera obliuiscitur. ergo vidēdo verbū nihil aliud videtur in verbo, & sic matutina cognitio in angelis, non potest dici cognitio rerum in verbo.

¶ 11 Præt. Cognitio matutina est clarior quam vespertina: sed cognitio rerum in verbo est minus clara quā cognitio rerum in propria natura: quia res in verbo sunt secundum quid: in propria autē natura sunt simpliciter. Melius autē cognoscitur aliquid vbi est simpliciter, quā vbi est secundū quid. ergo hoc modo distingui nō pōt, vt cognitio rerū in verbo dicatur matutina, in proprio autem genere dicatur vespertina.

¶ 12 Præt. Cognitio quæ est ex proprijs & in media-

tis est perfectior, quam quæ est ex causa communi: sed Deus est causa cōmunis rerum omnium. imperfectior est ergo illa cognitio qua res cognoscuntur in verbo, quam illa qua cognoscuntur in propria natura.

¶ 13 Præt. Res cognoscuntur in verbo sicut in quodā speculo: sed perfectius cognoscūt res in seipsis, quā in speculo. ergo & perfectius in propria natura quam in verbo, & sic idem quod prius.

**I N C O N T R A R I V M** est quod August. 4. & 5. Cap. 22. t. 3. super Genesim ad literam has cognitiones distinguit modo prædicto.

**R E S P O N D.** dicendū, quod hoc, quod dicitur de matutina & vespertina angelorum cognitione, introductum est ab August. hac necessitate, vt posset ponere ea, quæ in sex primis diebus facta leguntur, sine successione temporum esse completa. vnde per dies illos nō temporum distinctiones vult intelligi: sed angelorum cognitionē. Sicut enim presentatio lucis corporalis super hæc inferna diem facit temporalem: sic presentatio vel operatio luminis intellectus angelici super res creatas diem spiritualem facit: & secundum hoc multi dies distinguuntur, quod intellectus angeli diuersę rerum generibus cognoscendis cōparatur: & sic ordo diei non fuit ordo temporis: sed ordo naturæ, qui in cognitione angeli attenditur secundū ordinem cognitorum adinuicem, prout alterū altero est prius natura. Sicut autē in die temporalis mane est diei principium, vespere vero finis: ita in cognitione angeli respectu eiusdem rei est considerare principium, & finem secundū ordinem rei cognitæ. principium autē cuiuslibet rei est in sua causa, a qua fluit: terminus autē ipsius est in ipsa re ad quā actio causæ producentis terminatur. vnde primitiua alicuius rei cognitio, est secundum quod consideratur in causa sua, quæ est verbum æternum. vnde cognitio rerum in verbo dicitur matutina cognitio, vltima autē rei cognitio est secundum quod cognoscitur in seipsa, & talis cognitio dicit vespertina. Sciendū tamen, quod ista distinctio potest dupliciter intelligi. Vno modo ex parte rei cognitæ. Alio modo ex parte medij cognoscendi. Ex parte quidē rei cognitæ, vt dicatur res in verbo cognosci, quando cognoscitur esse eius quod habet in verbo, in propria vero natura secundum quod cognoscitur ipsum esse rei, quod habet in seipsa, & hic non est conueniens intellectus: quia esse rei, quod habet in verbo, nō est aliud ab esse verbi: quia vt Ansel. dicit, creatura in creatore est creatrix essentia. vnde hoc modo cognoscere creaturam in uerbo non esset cognitio creature: sed magis creatoris. Et ideo oportet hanc distinctionem intelligi ex parte medij cognoscendi, ut dicatur res cognosci in uerbo quando per verbū ipsa res in propria natura cognoscitur, in propria vero natura, quando cognoscitur per formas aliquas creatas reb<sup>9</sup> creatis proportionatas: sicut cum cognoscit per formas sibi indistinctas, vel etiā si per formas acquisitas cognosceret. quātū ad hoc pertinet, nihil differt.

**A D P R I M V M** ergo dicendū, quod non accipitur similitudo in cognitione angeli vespere & mane secundum hoc, quod vespere & mane diei temporales sunt cum tenebrarum admittione: sed magis secundū rationem principij & termini, vt dictū est. Vel potest dici, quod omnis intellectus creatus, in quantum est ex nihilo, tenebrosus est comparatus claritati intellectus diuini. Habet autem lucis admittionem in quantum diuinum intellectum imitatur.

**A D 2<sup>m</sup>** dicendū, quod quāuis per uerbum eodē modo

Cap. 22. t. 3.

In corp. 8.

In dialogo 85. quat. 5. h. 2. 1.

In mon. cap. 31.

In corp. 4.

modo cognoscit angeli res sciendas & factas: tamen alio modo cognoscūt angeli res sciendas per verbū, alio modo res factas per propriā naturam secundum similitudinem eius: quam penes se habet & secundum hoc matutina cognitio a vespertina distinguitur.

**A D 3<sup>m</sup>** dicendū, quod quāuis res expressius representetur in verbo quā in formis intellectus angelici: tamen formæ intellectus angelici sunt magis rebus proportionatæ: & quasi eis adæquatæ: & ideo ista cognitio dicitur esse rerum in propria natura & non prima.

**A D 4<sup>m</sup>** dicendū, quod sicut vna tota sciētia, cōprehendit sub se diuersas scientias particulares, quibus cōclusiones diuersę cognoscūtur, ita etiā ipsa vna cognitio angeli quæ est quāsi quoddam totū cōprehendit sub se cognitionem matutinā & vespertinam quasi partes, si cū mane & vespere sunt partes diei temporalis.

**A D 5<sup>m</sup>** dicendū, quod non oportet quantum ad oia spiritualia corporalibus similia esse. non igitur cognitio rerū in verbo p hoc dicitur matutina: quia in aliquā maiore cognitionem crescat: sed quia ad aliquā cognitionē inferiorem terminatur, vt dictum est.

**A D 6<sup>m</sup>** dicendū, quod cognitio matutina præcedit vespertinam ordine naturę respectu vnus & eiusdem rei: sed respectu diuersarum rerum vespertina cognitio: prioris intelligitur esse prior cognitione matutina posterioris, prout in cognitione attenditur ordo respectu rerum cognitarum. Et ideo Genes. 1. vespere ante mane ponitur hac necessitate, quia opus primę diei est lux, quam August. intelligit spiritualem naturam, quæ illuminatur per cognitionem ad verbū. Angelus autem seipsum primo in seipso cognouit naturali cognitione, & in se cognito nō in seipso pmanit, quasi seipso fruens & in se finem ponens. sic enim nox factus esset, vt angeli qui peccauerunt: sed cognitionem suam in Dei laudem retulit, & sic ex sui cōtēplatione conuersus est in uerbi cōtēplationē, in quo est mane sequentis diei, secundum quod in verbo accepit cognitionem sequentis creaturæ, scilicet firmamenti. Sicut autem videmus in tēpore cōtinuo, quod idem nunc est duorum temporum, prout est finis præteriti & principij futuri: ita matutina cognitio secundæ diei est primę diei terminus & secundę diei initium: & sic deinceps vsque ad diem septimam.

**A D 7<sup>m</sup>** dicendū, quod non est eadē cognitio artificiatū secundū quod cognoscitur ex forma artis, & secundū quod cognoscitur ex ipsa re iā facta. Prima enim cognitio est vniuersalis tantū: secundā aut potest esse etiā particularis, secundum quod intueor aliquam domū factam. Et præterea non est simile omnino. Ars enim creata magis est proportionata, & adæquata rebus artificiatū, quam ars increata rebus creatis.

**A D 8<sup>m</sup>** dicendū, quod angelus in principio suæ creationis non fuit beatus, nec per essentiā Verbū vidit, vnde nec cognitionem matutinam habuit: sed primo habuit vespertinā, & ex vespertina profecit in matutinā. vnde signanter primus dies mane non dicitur habuisse: sed primo vespere, quod vespere trāsiiuit in mane: quia lux illa spiritualis quæ primo die facta dicitur, scilicet substantia angelica statim facta seipsam cognouit, quod fuit cognitionis vespertinæ & hanc cognitionem retulit ad laudem verbi, in quo facta est ei cognitio matutina. Et propter hoc dicitur Genes. 1. Factum est vespere & mane &c.

**A D 9<sup>m</sup>** dicendū, quod cum cognitio vespertina a matutina distinguatur ex parte medij cognitionis, & non ex parte rei cognitæ: cognitio creatoris per crea-

turam est vespertina: sicut e contrario cognitio creature per creatorem est matutina. Vnde quantum ad hoc ratio recte procedit.

**A D 10<sup>m</sup>** dicendū, quod mens fortis rebus diuinis intenta dicitur a liori obliuisci, non quidē quantum ad scientiā: sed quantum ad rerum estimationem: quia illa quæ nobis in creaturis maxima videbatur, diuina celsitudine considerata minima iudicamus.

**A D 11<sup>m</sup>** dicendū, quod cognitio rerum in verbo est perfectior, quam cognitio earū in propria natura in quantum uerbum clarius representat vnamquāque rem quam creata species. Res autē esse uerius in seipsis quam in verbo, potest intelligi dupliciter. Vno modo ut habeant nobilius esse in se, quam esse quod habent in verbo quod falsum est: quia in seipsis habent esse creatum, in verbo aut increatum, & ita esse quod habet in seipsis est secundum quid respectu illius, quod habent in uerbo. Alio modo ut res sit perfectius hæc in seipsa, quā in uerbo, & hoc quodāmodo uerū est. res enim in seipsa materialis est: quod est de rōne quardam rerum, in verbo autem materialis non est: sed est ibi similitudinem habens, quātū ad formā & materiā. Et tamē quāuis secundum hoc, quod est talis res in verbo sit secundum quid: tamen perfectius cognoscitur per uerbum, quam per seipsam etiam in quantum est talis: quia perfectius representatur etiam propria rei ratio in verbo, quam in seipsa: quāuis secundū propriam rationem existendi sic, uerius sit in seipsa. Cognitio autem sequitur formę representationem. vnde res cum nō sit in anima, nisi secundum quid per suam similitudinem: simpliciter tamen cognoscitur.

**A D 12<sup>m</sup>** dicendū, quod ipse Deus est propria & immediata causa vniuscuiusque rei, & quodāmodo magis intima cuique, quam ipsum sit intimum sibi, vt Augustinus dicit.

**A D 13<sup>m</sup>** dicendū, quod formæ non transfunduntur a speculo in res: sed econuerso a uerbo transfunduntur in res. vnde non est simile de cognitione rerum in speculo & in uerbo.

ARTICVLVS XVII.

Utrum angelica cognitio sufficienter diuidatur per matutinam & vespertinam.

**D E C I M O S E P T I M O** quæritur, utrū cognitio angelica sufficienter per matutinā & vespertinam distinguatur. Et uidetur quod non, vt enim dicit August. 3. super Gene. ad literam. Cognitio vespertina est, quæ res cognoscitur in seipsa, matutina vero, cum refertur in laudem creatoris, & sic cognitio matutina uidetur a vespertina distingui per relatum & non relatū: sed præter cognitionem creaturæ in seipsa relatum ad uerbum & non relatum, est accipere aliam creaturam cognitionem magis differentem ab eis, quam differat aliqua istarum ab alia, scilicet cognitionem creaturarum in uerbo. ergo matutina & vespertina cognitio, nō sufficienter diuidunt cognitionem angelicam.

¶ 2 Præt. Aug. 2. super Gene. ad literam ponit triplex esse creaturæ, unum quod habet in uerbo, aliud quod habet in propria natura tantum, tertium quod habet in mente angelica: sed penes primum esse, & secundū accipitur cognitio matutina & vespertina. ergo penes tertium debet accipi tertia eius cognitio.

¶ 3 Præt. Cognitio matutina & vespertina distinguuntur per hoc, quod est cognoscere res in verbo, & res in propria natura, & per hoc quod est cognoscere res factas

1. p. q. 58. 2. 1. 4. ca. 2. 2. & 23. to. 3.

Cap. 8. & li. 3. ca. 20. tom. 3.

ctas.

has, & fiendas: sed hæc possunt quadrupliciter diuifificari. Vno modo, vt dicantur cognoscere res fiendas in verbo: alio modo factas in verbo: tertio modo factas in propria natura: quarto modo fiendas in propria natura, quæ quidem videtur esse inutilis coniugatio: quia in propria natura non cognoscitur aliquid antequam sit. ergo ialem oportet tres esse cognitiones angelicas, & sic insufficienter distinguitur per duas.

¶ 4 Præ. Vespere & mane dicuntur in cognitione angelica, ad similitudinem diei temporalis: sed in die temporali inter mane & vespere est merities. ergo & in angelis inter cognitionem matutinam & vespertinam debet poni meridia.

¶ 5 Præ. Angelus non solum cognoscit creaturas, sed etiam ipsum creatorem: sed cognitio matutina & vespertina in angelis distinguitur quantum ad cognitionem creaturæ. ergo præter cognitionem matutinam & vespertinam in angelis est assignare tertiam.

¶ 6 Præ. Cognitio matutina & vespertina pertinent ad cognitionem gratiæ: alias angeli mali haberent cognitionem matutinam & vespertinam, quod non videtur esse verum, cum in demonibus non sit dies: vespere autem & mane sint diei partes. ergo cum cognitio naturalis sit in angelis præter gratiam, videtur quod sit in eis ponere tertiam cognitionem.

SED CONTRA, cognitio matutina & vespertina distinguuntur per creatum & increatum: sed inter hæc nihil est medium. ergo nec inter cognitionem matutinam & vespertinam.

RESPOND. dicendum, quod de cognitione matutina & vespertina dupliciter loqui possumus. Vno modo quantum ad id, quod cognitionis est, & sic inter vtrâ que nihil cadit medium. Cognitio enim matutina a vespertina distinguitur, vt supra dictum est, per medium cognoscendi, quod quidem si creatum est, facit cognitionem vespertinam quocumque modo, si autem increatum, facit cognitionem matutinam: non potest autem aliquid esse medium inter creatum & increatum. Si autem consideretur quantum ad rationem matutini & vespertini, sic cadit inter ea aliquod medium duplici ratione. primo, quia mane & vespere sunt partes diei, dies autem est in angelis per illustrationem gratiæ secundum Aug. vnde non se extendunt vltra cognitionem gratiæ bonorum angelorum, & sic naturalis cognitio est præter has duas. Secundo: quia vespere in quantum huiusmodi terminatur ad mane, & mane ad vespere. vnde cognitio rerum in propria natura non quælibet potest dici vespertina: sed illa tantum quæ refertur in laudem creatoris: sic enim vespere redit ad mane. & sic cognitio demonum, quam habent de rebus, nec est matutina, nec vespertina: sed solummodo cognitio gratuita, quæ est in angelis beatis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod cognitio rerum in propria natura semper est vespertina, nec relatio eius ad cognitionem in verbo facit eam matutinam: sed facit eam terminari ad matutinam. Non ergo dicitur, quod ex hoc angelus cognitionem matutinam habeat: quia cognitionem rerum in propria natura ad verbum refertur, quasi ipsa cognitio relata sit cognitio matutina: sed quia ex hoc quod refertur meretur cognitionem matutinam accipere.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procederet si cognitio matutina, & vespertina distingueretur ex parte rei cognite: sic enim esset triplex cognitio, secundum triplex esse cognoscibile de rebus. Cuius autem cognitio matutina distinguitur a vespertina penes medium cognoscendi,

quod est creatum vel increatum, per vtrumlibet istorum mediourum quodlibet illorum esse cognoscitur, & sic non oportet tertiam cognitionem ponere.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod omnis cognitio quæ est in verbo vocatur cognitio matutina, siue sit res iam facta, siue non sit facta: quia talis cognitio est confusus diuina cognitioni, quæ cognoscit omnia simpliciter antequam fiant, sicut postquam facta sunt: & tamé omnis cognitio rei in verbo est rei, vt fienda: siue sit res iam facta, siue non, vt ly sciendum non dicat tempus, sed exitum creaturæ a creatore: sicut est cognitio artificiatum in arte, quæ est eius secundum suum fieri, quamuis et ipsum artificiatum iam sit factum.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod Aug. nominat cognitionem matutinam, quæ est in plena luce. vnde continet sub se meridianam, vnde quadoque nominat eam diurnam, quadoque autem matutinam. Vel potest dici, quod omnis cognitio intellectus angelici habet tenebras admittas, ex parte cognoscentis. Vnde nulla cognitio alicuius intellectus angelici potest dici meridia: sed sola cognitio qua Deus cognoscit omnia in seipso.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod eadē cognitione verbū cognoscitur, & res in verbo. vnde etiā cognitio verbū dicitur matutina. Et hoc patet: quia septima dies quæ significat quietē diei in seipso, habet mane. vnde matutina cognitio est secundum quod angelus Deū cognoscit.

AD 6<sup>m</sup> patet responsio ex dictis.

QVÆSTIO IX.

DE COGNITIONE SCIENTIÆ angelicæ per illuminationem, & loquutionem in septem articulos diuisa.

- ¶ Primo queritur, Vtrum vnus angelus alium illuminet.
¶ Secundo, Vtrum angelus inferior semper illuminetur a superiori, vel quandoque a Deo immediate.
¶ Tertio, Vtrum vnus angelus, alium illuminando purget eum.
¶ Quarto, Vtrum vnus angelus alijs loquatur.
¶ Quinto, Vtrum inferiores angeli superioribus loquantur.
¶ Sexto, Vtrum requiratur determinata distantia localis ad hoc vt vnus angelus alijs loquatur.
¶ Septimo, Vtrum vnus angelus possit alijs loqui, ita quod alijs loquutionem eius non percipiant.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum vnus Angelus alium illuminet.

QVÆSTIO est de cognitione scientiæ angelicæ. Et primo queritur, vtrum vnus angelus alium illuminet. Et videtur quod non: quia vt dicit Aug. solus Deus potest formare: sed illuminatio angeli est quædam formatio mentis illuminatæ vel illuminati. ergo solus Deus potest angelum illuminare.

¶ 2 Præ. In angelis non est aliud lumen, nisi gratiæ & naturæ: sed lumine naturæ vnus angelus alium non illuminat, quia vnusquisque habet naturalia sua immediate a Deo: similiter nec lumine gratiæ, quæ immediate a solo Deo est, ergo vnus angelus alium non potest illuminare.

¶ 3 Præ. Sicut se habet corpus ad lumen corporale, ita spiritus ad lumen spirituale: sed corpus illuminatum, a lumine superexcellens, non illuminatur simul a minori lumine: sicut aer illuminatus a lumine solis non simul illuminatur a luna. ergo cum plus excedat spirituale lumen

lumen diuinum quodlibet lumen creatum, quod lumen solis lumen candelæ vel stellæ, videtur quod cum oēs angeli illuminentur a Deo, quod vnus ab alio non illuminet.

¶ 4 Præ. Si vnus angelus alium illuminat, aut hoc est per medium aut sine medio: sed non sine medio, quia sic oporteret vnum angelum alteri illuminari per ipsum esse coniunctum, quod esse non potest, cum solus Deus inuentibus illabatur: similiter nec per medium, quia nec per corporale medium, cum non sit spiritualis luminis receptiuum, nec per spirituale, quia hoc spirituale medium non potest poni aliud, quia angelus, & sic esset vel abire in infinitum in medijs, quod si esset non posset sequi aliqua illuminatio, cum sit impossibile infinita pertransire, vel erit deuenire ad hoc quod vnus angelus alium immediate illuminet, quod ostensum est impossibile. ergo impossibile est quod vnus angelus alium illuminet.

¶ 5 Præ. Si vnus angelus alium illuminat, aut hoc est per hoc quod tradit ei lumen proprium, aut per hoc quod dat ei aliud lumen: sed non primo modo, quia sic vnus & idē lumen esset in diuersis illuminatis: nec iterum secundo modo quia sic oporteret, quod illud lumen esse factum a superiori angelo. Ex quo sequeretur quod angelus esset creator illius luminis, cum illud lumen non fiat ex materia. ergo videtur quod vnus angelus alium non illuminet.

¶ 6 Præ. Si vnus angelus ab alio illuminatur, oportet quod angelus illuminatus reducatur de potentia in actum, quia illuminari est quod da fieri: sed quadoque aliquid reducitur de potentia in actum, oportet in eo aliquid corrumpi. cum igitur in angelis nihil corrumpatur, videtur quod vnus angelus ab alio non illuminetur.

¶ 7 Præ. Si vnus ab alio illuminatur, lumen quod alius alij tradit, aut est substantia, aut accidens: sed non potest esse substantia: quia forma substantialis superaddita variat speciem, sicut vnitas speciei numeri, sicut dicitur 8. Meta. & sic sequeretur quod angelus qui illuminatur, secundum speciem variaretur. Similiter non potest esse accidens: quia accidens non se extendit vltra suum subiectum. ergo vnus alium non illuminat.

¶ 8 Præ. Ad hoc visus noster corporalis, & intellectus naturalis lumine indiget: quia eius obiectum est intelligibile & visibile in potentia, vt per lumen fiat intelligibile & visibile in actu: sed obiectum cognitionis angelicæ, est intelligibile in actu quod est ipsa diuina essentia, vel essentia angelica. ergo ad cognoscendum intellectu naturali lumine non indigent.

¶ 9 Præ. Si vnus alium illuminat, aut hoc est respectu cognitionis naturalis, aut respectu cognitionis gratiæ: sed non respectu cognitionis naturalis, quia tamen in superioribus quam inferioribus naturalis cognitio est perfecta per formas innatas: similiter nec quantum ad cognitionem gratiæ, quia res in verbo cognoscuntur, quia omnes angeli verbum immediate vident. ergo vnus alium non illuminat.

¶ 10 Præ. Ad cognitionem intellectus non requiritur, nisi forma intelligibilis, & lumen intelligibile: sed vnus angelus alteri non tradit neque formas intelligibiles, quæ sunt cōcreatæ, neque lumen intelligibile, cum vnusquisque a Deo illuminetur secundum illud Iob. 25. Nūquid est numerus militum eius, & super quos non fulget lumen illius? ergo vnus angelus alium non illuminat.

¶ 11 Præ. Illuminatio ordinatur ad tenebras pellendas: sed in cognitione angelorum nulla est tenebra vel obscuritas. Vnde 2. Corinth. 1. dicit glossa, quod in regione intelligibilium quam constat esse regionem angelorum, sine omni imaginatione corporis, mens videt per spem quantum veritatem, nullis opinionum fallarum nebulis fus-

catam. ergo angelus ab angelo non illuminatur. ¶ 12 Præ. Intellectus angelicus est nobilior, quam intellectus agens animæ nostre: sed intellectus agens animæ nostre nunquam illuminatur: sed solum illuminat, ergo nec angeli vnquam illuminantur.

¶ 13 Præ. Apoc. 21. dicitur, quod ciuitas beatorum non eget sole neque luna, nisi claritas Dei illuminabit eam, & exponit glossa doctores maiores & minores. ergo cum iam angelus sit ciuis illius ciuitatis, non illuminatur nisi a solo Deo.

¶ 14 Præ. Si angelus angelum illuminat, aut hoc est per abundantiam naturalis luminis, aut per abundantiam gratiæ: sed non primo modo, quia cum angelus qui cecidit fuerit de supremis angelis habuit naturalia excellentissima, & in eo integra manent, vt dicit Dionys. 4. ca. de Diu. nom. & sic demon angelum illuminaret, quod est absurdum: similiter nec per abundantiam luminis gratiæ, quia aliquis homo in statu viæ est maioris gratiæ, quam inferiores angeli, cum ex virtute gratiæ aliqui hominis transferantur ad ordinem superiorum angelorum, & sic homo in statu viæ existeret angelum illuminaret, quod est absurdum. ergo vnus alium non illuminat.

¶ 15 Præ. Dionys. dicit 4. ca. Cæl. Hier. quod illuminatio est diuina scientiæ assumptio: sed diuina scientia non potest dici nisi quæ est de Deo, vel quæ est de rebus diuinis: vt liber autem modo scientiæ diuinæ non assumunt angeli, nisi a Deo. ergo vnus alium non illuminat.

¶ 16 Præ. Cum potentia intellectus angelici sit tota terminata per formas innatas, forme innatæ sufficiunt ad omnia cognoscenda, quæ angelus cognoscere potest, ergo non oportet, quod a superiori illuminetur ad aliquid cognoscendum.

¶ 17 Præ. Angeli omnes adinuicem specie differunt, vel saltem illi qui sunt diuersorum ordinum: sed nihil illuminatur a lumine alterius speciei: sicut res corporalis non illuminatur lumine spirituali. ergo vnus angelus ab alio non illuminatur.

¶ 18 Præ. Lumen intellectus angelici est perfectius, quod lumen intellectus agens nostri: sed lumen intellectus nostri agens sufficit ad oēs species, quas a sensu accipimus. ergo & lumen intellectus angelici sufficit ad omnes species innatas, & sic non oportet, quod aliud lumen superaddat.

SED CONTRA est, quod Dionys. dicit 4. cap. Cæl. Hierar. quod ordo Hierar. est hoc quidem illuminare, illos vero illuminati.

¶ 2 Præ. Sicut est ordo in hominibus, ita est ordo in angelis, vt patet per Dionys. sed in hominibus superiores illuminat inferiores, vt dicitur Ephe. 3. Mihi enim sanctorum minimo, data est gratia hæc, illuminare oēs &c. & sic superiores angeli inferiores illuminant.

¶ 3 Præ. Lumen spirituale est efficacius, quam corporale: sed superiora corpora illuminant inferiora, ergo & superiores angeli illuminant inferiores.

RESPOND. dicendum, quod de lumine intellectuuali oportet nos loqui, ad similitudinem luminis corporalis: lumen autem corporale est medium, quo videmus, & seruij nostro visui in duobus. Vno modo in hoc, quod per ipsum sit nobis visibile actu, quod erat potentia visibile. Alio modo in hoc, quod visus ipse confortatur ad videndum ex luminis natura. vnde & oportet esse lumen in compositione organi. vñ & lumen intellectuuale potest dici ipse vigor intellectus ad intelligendum, vel quod id, quo aliquid fit nobis notum. Vnde secundum quod potest quis illuminari ab alio, scilicet secundum hoc quod eius intellectus confortatur ad cognoscenda, & secundum hoc quod intellectus ex aliquo manuducitur in aliqd co-

Art. præc.

Li. 4. super Gene. ad litteram cap. 22. & 23. tom. 3.

610. 13.

1. p. 106 art. 1.

2. de lib. 2. cap. 17. 11.

P. 4. a med.

Ca. 7. a medio illius.

Circa med. illius.

Ca. 5. eccl. Hierar. & cap. 1.



Vtrum inferior Angelus semper illuminetur a superiori, vel quandoque a Deo immediate.

gnoscendū. Et hæc duo coniunguntur in intellectu, sicut patet cum aliquis per aliquod medium, quod mēte concipit, intellectus eius confortatur ad alia videnda, quæ prius videre non poterat. Secundum hoc ergo vnus intellectus ab alio illuminari dicitur, in quantum traditur ei aliquod medium cognoscēdi, quo intellectus confortatus potest in alia cognoscibilia, in quæ prius non poterat. Quod quidem dupliciter apud nos contingit. Vno modo per sermonē, vt cū docēs loquēdo verbo suo tradit aliquod mediū discipulo, per quod intellectus eius confortatur ad alia intelligēda: quæ prius intelligere non poterat, & sic magister dicitur illuminare discipulū. Alio modo in quantum alicui proponitur aliquod sensibile signum, ex quo quis potest manuduci in alicuius intelligibilis cognitionē, & sic dicitur sacerdos illuminare populū secundū Dionysium, in quantum populo sacramenta ministrat: & ostendit quod sunt manuductiones in diuina intelligibilia: sed angelus neque per sensibilia signa in cognitionem inferiorū deueniunt, neque intelligibilia media recipiunt cū varietate & discursu, sicut nos recipimus: sed immaterialiter. Et hoc est quod Dionysius dicit 7. ca. Cælestis Hierarchiæ, ostendens quomodo superiores angeli illuminantur. Contemplatiuæ inquit sunt primæ angelorū essentia sensibiliū symbolorū, aut intelligibiliū speculatiuæ, non vt varietate scripturæ in Deū reductæ: sed sunt immaterialis scientiæ altiori lumine repleta. Nihil ergo est aliud angelum ab angelo illuminari, quā confortari intellectu inferiori angeli per aliquid inspectum in superiori ad alia cognoscēda. Et hoc quidem hoc modo fieri potest. Sicut enim in corporibus superiora sunt, quasi actus respectu inferiorum, vt ignis respectu aeris: ita & superiores spiritus sunt quasi actus respectu inferiorū. Omnis autem potentia confortatur, & perficitur ex coniunctione ad actū suum. vnde & corpora inferiora conseruantur in superioribus, quæ sunt locus eorum: & ideo etiam inferiores angeli confortantur ex eorum continuatione ad superiores, quæ quidem continuatio est per intuitum intellectus, & pro tanto dicuntur ab eis illuminari.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de formatione vltima, qua mēs formatur per gratiam, quæ est immediate a Deo.

AD 2<sup>m</sup> dicendū, quod ab angelo illuminante non fit nouū lumen gratiæ vel naturæ: nisi vt participatū. Cū enim omne, quod intelligitur ex vi intellectualis luminis cognoscatur, ipsum cognitum in quantum hmoi includit in se intellectuale lumen vt participatū, ex cuius virtute habet intellectū confortare: sicut patet quādo magister tradit discipulo aliquod mediū alicuius demonstrationis, in quo participatur lumen intellectus agentis, vt in instrumēto. prima enim principia sunt quasi instrumēta intellectus agentis, vt dicit Comment. in 3. de Anima, & similiter omnia principia secunda quæ continent propria media demonstrationum. vnde per hoc quod superior angelus suum cognitum alteri angelo demonstrat, eius intellectus confortatur ad alia cognoscēda, quæ prius non cognoscebat. Et sic non fit in angelo illuminato nouum lumē naturæ vel gratiæ: sed lumen quod prius inerat confortatur per lumen contentum in cognito percepto a superiori angelo.

AD 3<sup>m</sup> dicendū, quod non est simile de lumine corporali & spiritali, quodlibet enim corpus potest indifferenter illuminari a quocumque lumine corporali, quod ideo est, quia omne lumen corporale ad formas visibiles æqualiter se habet: sed non quilibet spi-

ritus potest æqualiter illuminari quolibet lumine: quia quodlibet lumen non æqualiter continet formas intelligibiles, lumen enim supremum continet formas intelligibiles magis vniuersales. Et ideo cum inferior intellectus sit proportionatus ad accipiendum cognitionē per formas magis particulares, non sufficit ei quod illuminetur a superiori lumine: sed oportet quod illuminetur lumine inferiori ad hoc quod in cognitionē rerum adducatur, sicut patet apud nos. Philosophus enim primus habet cognitionē rerū in principijs vniuersalibus, medicus autē cōsiderat res maxime in particulari. vnde non accipit immediate principia a primo Philosopho: sed accipit immediate a naturali, qui habet principia magis contracta, quam primus Philosophus. Naturalis autem cuius cōsideratio est vniuersalior quam medici, potest accipere immediate principia suæ considerationis a primo Philosopho. vnde cū in lumine intellectu diuini rerū rationes maxime vniatur, quasi in vno principio maxime vniuersali, inferiores angeli non sunt proportionati ad hoc, quod per id lumen solum cognitionem accipiant, nisi adiungatur lumen superiorum angelorum, in quibus formæ intelligibiles contrahuntur.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod angelus quandoque alium angelum illuminat per medium, quandoque sine medio, per medium autem (spirituale tamen) sicut angelus superior illuminat medium, & medium illuminat infimum virtute luminis superioris angeli, sine medio autem, sicut cū angelus superior angelum immediate sub se existentē illuminat, nec oportet quod hoc modo coniugatur illuminans illuminato quasi in eius mētē illabatur: sed quasi continuati adinuicem, per hoc quod vnus alium intuetur.

AD 5<sup>m</sup> dicendū, quod vnus & idem numero mediū, quod cognoscitur a superiori angelo cognoscitur ab inferiori: sed cognitio superioris angeli de illo est alia a cognitione inferioris: & sic quodammodo idē est lumen & quodammodo aliud. Nec tamē sequitur, quod secundū hoc quod est aliud, fit creatū a superiori angelo: quia res non per se subsistentes, non fiunt per se loquēdo: sicut nec per se sunt. vnde non fit color sed coloratū vt dicitur 7. Metaphysicis, vnde non fit ipsum lumen angeli: sed fit ipsum illuminatum, de potentia illuminato, actu illuminatum.

AD 6<sup>m</sup> dicendū, quod sicut in illuminatione corporali non remouetur aliqua forma, sed sola priuatio luminis quæ est tenebra: ita etiam in illuminatione spiritali. vnde non oportet, quod sit ibi aliqua corruptio: sed solum negationis remotio.

AD 7<sup>m</sup> dicendū, quod illud lumen angeli quo illuminari dicitur, non est perfectio essentialis ipsius angeli quo illuminari dicitur: sed perfectio secūda quæ reducitur ad genus accidentale, nec sequitur quod accidēs se extendat vltra subiectū, quia illa cognitio qua illuminatur superior angelus, non est in angelo inferiori eadem numero: sed specie & ratione in quantum est eiusdem: sicut & eadem specie non numero lux, est in aere illuminato, & sole illuminante.

AD 8<sup>m</sup> dicendū, quod per lumen fit aliquod intelligibile actu, quod prius erat intelligibile in potentia: sed hoc potest esse dupliciter. Vno modo ita, quod id quod est in se intelligibile in potentia, fiat intelligibile actu vt in nobis accidit, & sic lumine non indiget angelicus intellectus: cum non abstrahat speciem a phantasmatibus. Alio modo ita quod illud, quod est intelligibile in potentia alicui intelligēti, fiat ei intelligibi-

le actu: sicut nobis fit substantiæ superiores intelligibiles actu, per media quibus in eorū cognitionē deuenimus, & hoc modo intellectus angeli lumine indiget ad hoc, vt ducatur in actuale cognitionē eorum, ad quæ cognoscenda est in potentia.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod illuminatio, qua vnus angelus alium illuminat, non est de his quæ ad naturalem cognitionem angelorum pertinent: quia sic omnes ex principio suæ conditionis perfectā haberent naturalem cognitionē: nisi forte ponerem⁹ quod superiores eēt causa inferiorū, quod est cōtra fidē: sed cognitio ista ē de his quæ reuelantur angelis, eorū cognitionē naturalem excedentibus, sicut de diuinis mysterijs pertinentibus ad Ecclesiā superiorem vel inferiorē. vnde & ponitur actio Hierarchica a Dionysio: nec sequitur quod quāuis omnes verbū videant, quod quicquid vidēt in verbo superiores angeli, videant & inferiores.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod quando vnus angelus ab alio illuminatur non infunditur ei noua species: sed ex eisdem speciebus quas prius habebat intellectus eius confortatus per lumen superioris, modo prædicto efficitur plurium cognoscitū: sicut & noster intellectus confortatus per lumen diuinum & angelicū ex eisdem phantasmatibus in plurium cognitionem peruenire potest, quam per se posset.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod quāuis in angelis non sit aliqua obscuritas erroris: est tamen in eis aliquorū ne scientia, quæ naturalem eorū cognitionem excedūt, & propter hoc illuminatione indigent.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod nulla res quācumque materialis, recipit aliquid secundū id quod est formale in ipsa: sed solum secundum id quod est materiale in ea, sicut anima nostra non recipit illuminationem ratione intellectus agentis: sed ratione possibilis, vel ut etiam res corporales non recipiunt aliquam impressionem ex parte formæ: sed ex parte materiæ: & tamen intellectus possibilis noster est simplicior, quam aliqua forma materialis. Ita ē & intellectus angeli illuminat secundū id, quod habet de potentialitate: quāuis ipse sit nobilior intellectu agente nostro, qui non illuminatur.

AD 13<sup>m</sup> dicendū, quod auctoritas illa intelligenda est de his, quæ pertinent ad cognitionem beatitudinis, in quibus omnes angeli illuminantur a Deo.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod ista illuminatio de qua loquimur, fit per lumen gratiæ perficiens lumē naturæ: nec tamē sequitur, quod homo in statu viæ possit illuminare angelum, non enim habet maiorem gratiam in actu: sed solum in virtute, quia habet gratiam per quam vel ex qua potest mereri perfectiorē statū: sicut etiam pullus æqui statim natus est maior virtute, quā asinus, minor autem actuali quantitate.

AD 15<sup>m</sup> dicendum, quod cum dicitur quod illuminatio est diuinæ scientiæ assumptio, scientia dicitur diuina: quia ex diuina illuminatione originem habet.

AD 16<sup>m</sup> dicendū, quod formæ innatæ sufficiunt ad omnia cognoscēda, quæ naturali cognitione ab angelo cognoscuntur: sed ad ea quæ sunt supra naturalem cognitionem indigent lumine altiori.

AD 17<sup>m</sup> dicendū, quod in angelis specie differentiibus non oportet, quod sit lumē intelligibile specie differēs: sicut & in corporibus specie differentiibus est idē specie color, & hoc est præcipue verū de lumine gratiæ, quæ etiā in hominibus & in angelis est eadem specie.

AD 18<sup>m</sup> dicendum, quod lumen intellectus angēti in nobis sufficit ad ea, quæ sunt cognitionis naturalis: sed ad alia requiritur altius lumē, vt fidei vel Prophetiæ

SECUNDO quæritur, vtrum inferior angelus semper illuminetur a superiori, vel quandoque a Deo immediate. Et videtur quod quandoque a Deo immediate. Angelus enim inferior est in potentia ad gratiam affectus, & intellectus illuminationem: sed tantum suscipit de gratia a Deo quantum est capax, ergo tantū suscipit de illuminatione a Deo quantum est capax, & ita immediate a Deo illuminatur non per angelū intermedium. ¶ 1<sup>o</sup> Præ. Sicut inter Deū & inferiores angelos sunt medij superiores: ita inter superiores & nos sunt medij inferiores: sed superiores angeli quandoque illuminant nos immediate, sicut Seraphin illuminauit Isaiam vt patet Isai. 6. ergo angeli quandoque illuminantur immediate a Deo.

¶ 2<sup>o</sup> Præ. Sicut est ordo quidam determinatus in substantijs spiritalibus: ita & in corporalibus: sed quandoque in rebus corporalibus diuina virtus operatur per terminis caulis medijs, sicut cū suscitatur mortuum non cooperante corpore celesti, ergo etiā & quandoque illuminat inferiores angelos sine ministerio superiorū. ¶ 3<sup>o</sup> Præ. Quicquid potest virtus inferior potest superior. si ergo angelus superior potest illuminare inferiorē angelū, multo fortius Deus potest immediate eum illuminare: & ita non oportet, quod illuminationes diuinae semper deferantur per superiores ad inferiores.

SED CONTRA est, quod dicit Dionysius, hanc legē esse diuinitatis immobiliter firmatā, vt inferiora reuducantur in Deū medijs superioribus, ergo nūquā illuminantur inferiores immediate a Deo.

¶ 1<sup>o</sup> Præ. Sicut angeli secundum naturam sunt superiores corporibus, ita superiores inferioribus præminēt: sed nihil fit a Deo in corporalibus rebus nisi ministerio angelorū, quātū ad eorū gubernationē pertinet, vt patet per Aug. 3. de Trini. ergo nihil fit a Deo in inferioribus angelis, nisi medijs superioribus.

¶ 2<sup>o</sup> Præ. A corporibus superioribus non mouentur inferiora corpora nisi per media, sicut terra a Cælo mediante aere: sed ita est ordo in corporalibus sicut in spiritibus, ergo & summi spiritus non illuminant inferiores, nisi per medios.

RESPON. dicendū, quod ex bonitate diuina procedit, quod ipse de perfectione sua creaturis communice secundum earum proportionem. Et ideo non solum in tantum communicat eis de sua bonitate, quod in se sint bona & perfecta: sed etiam vt aliis perfectionē largiantur, Deo quodammodo cooperante. Et hic est nobilissimus modus diuinæ imitationis. vnde dicit Dionysius 3. cap. Cæle. Hierar. quod omnium diuinius est Dei cooperatore fieri. Et exinde procedit ordo, qui est in angelis, quod quidam alios illuminant: sed circa hunc ordinem quidam diuersimode opinantur. Quidā enim æstimant hunc ordinē ita esse firmiter stabilitū, vt nunquam præter ipsum aliquid accidat: sed in omnibus & semper hic ordo seruetur. Alij vero æstimant, ita hunc ordinē stabilem vel stabilitum, vt secundum hunc ordinē eueniat vt frequenter, quandoque tamen, ex causis necessarijs prætermittat: sicut etiā naturalium rerū cursus mutatur diuina dispensatione, aliqua noua causa suborta, vt patet in miraculis. Sed prima opinio videtur rationabilior propter tria. Primo, quia cum sit de dignitate superiorū angelorū, vt per eos inferiores illumi-

Ca. 7. eccl. Hierar. par. 1.

A medio illius.

r. p. q. 106. art. 3.

Ca. 5. Cæle. Hierar. 2. m edio

r. de Trin. ca. p. 4. circa med. to. 3.

A medio.

illuminentur, dignitati eorum derogaretur, si quando que præter eos illuminarentur. Secundo, quia quanto aliqua sunt Deo, qui est summe immobilis, propinquiora, tanto debent esse immobiliora. vnde corpora inferiora, quæ maxime a Deo distant, quandoque deficiunt a cursu naturali: corpora vero cælestia semper naturalē motū seruant. Vnde non videtur esse rationabile, vt ordo cælestium spirituum, qui sunt Deo propinquissimi, aliquando immutetur. Tertio, quia in rebus, quæ pertinent ad statū naturæ, non fit aliqua immutatio diuina virtute, nisi propter aliquid melius scilicet pp aliquid, quod pertineat ad gratiā vel gloriā: sed statu gloriæ in quo ordines angelorum distinguuntur, nullus est altior status. vnde non videtur rationabile vt ea, quæ ad ordines angelorū spectant, aliquando immutentur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod & de gratia & de illuminatione dat Deus angelis secundum eorum capacitatem, differenter tamen: quia gratia, quæ ad effectū pertinet immediate a Deo omnibus datur, eo quod in voluntatibus eorum non est ordo, vt vnus in alium imprimere possit: sed illuminatio descendit a Deo in vltimos per primos & medios.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod Dionys. 13. cap. Cælest. Hierar. dupliciter soluit. vno modo quod ille angelus qui ad purgandum prophetæ labia missus est, cum de inferioribus fuerit: æquiuoce tamen Seraphin dicitur est, eo quod in cendendo purgavit calculo scilicet ignito, quem forcipe tulerat de altari, dicitur enim Seraphin quasi ardens vel incendens. Alio modo sic, dicit enim quod ille angelus inferioris ordinis, quia labia Prophetæ purgavit non intendebat reducere in seipsum: sed in Deum, & in superiorem angelū: quia vtriusque virtute agebat. vnde ostendit ei Deum & superiorē angelum: sicut etiam Episcopus dicitur absoluerē aliquē, quando sacerdos auctoritate eius absoluit. Et sic non oportet quod Seraphin æquiuoce dicatur, neque quod Seraphin prophetam purgauerit immediate.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod cursus naturalis habet aliquem statum nobiliorem propter quem dignum est vt quandoque immutetur: sed statu gloriæ nihil est nobilius, & ideo non est simile.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod non est ex impotentia Dei, vel superiorum angelorum quod inferiores mediantibus medijs a Deo, & primis angelis illuminantur: sed est ad hoc, vt seruetur dignitas & perfectio omnium, quod est dum plures in eodem, Deo cooperantur.

ARTICVLVS III.

Utrum Angelus alium illuminando eum purget.

TERCIO queritur, utrum vnus angelus alium illuminando eum purget. Et videtur quod non. Purgatio enim est ab impuritate: sed in angelis non est aliqua impuritas. ergo vnus alium purgare non est. sed dicendum, quod purgatio illa non intelligitur a peccato: sed ab ignorantia siue nescientia.

¶ 2 Sed contra, Cū illa ignorantia non possit esse in beatis angelis ex peccato, quia in eis nullū fuit, non erit nisi ex natura: sed quæ sunt naturalia non remouentur natura manente. ergo angelus ab ignorantia purgari non potest.

¶ 3 Præter. Illuminatio tenebras pellit, in angelis autem non possunt intelligi aliæ tenebræ nisi ignorantie vel nescientie. si ergo per purgationē nescientia remouetur, purgatio & illuminatio idem erūt, nec debent distinguī. sed dicendum, quod illuminatio respicit terminum ad quem: purgatio vero terminum a quo.

¶ 4 Sed contra, in nullo medio est inuenire terminū præ-

ter terminū a quo & terminū ad quē. si ergo istæ duæ actiones Hierar. distinguuntur penes terminos a quo & ad quē, non erit ponere tertiam actionem quod est contra Dionys. qui tertio loco ponit perfectionem.

¶ 5 Præter. Quamdiu est aliquid in statu proficiendi, non est perfectum: sed cognitio angelorū aliquo modo creascit vsque ad diem iudicij vt magister dicit in 2. Senten. 1. 1. di. ergo nunc vnus alium perficere non potest. ¶ 6 Præter. Sicut illuminatio est causa purgationis: ita est perfectio: sed causa est prior causato. ergo sicut illuminatio præcedit perfectionem: ita præcedit purgationem, si purgatio sit a nescientia.

SED CONTRA est, quod Dion. huiusmodi actiones hoc modo distinguit, & ordinat. 3. cap. Cælest. Hierar. dicens quod ordo Hierar. est hos quidē purgari, illos veros purgare, hos illuminari, illos veros illuminare, hos quidem perficere, illos autem perficere.

RESPOND. Dicendum, quod istæ tres actiones in angelis non nisi ad acceptionem cognitionis pertinent, vt dicit Dionys. 7. cap. Cælest. Hierar. quod purgatio & perfectio & illuminatio est diuinæ sciētiæ assumptio: distinctio vero earū hoc modo accipienda est. In qualibet enim generatione vel mutatione, est duos terminos inuenire, scilicet terminum a quo & terminum ad quem: vterque autem diuersimode inuenitur in diuersis. In quibusdam enim terminus a quo, est aliquid contrarium perfectioni acquirēdæ: sicut nigredo est contraria albedini, quæ per dealbationem acquiritur. Quæ doque vero perfectio acquirēdæ, non habet contrarium directē: sed præcedunt in subiecto, dispositiones, quæ sunt contrariæ dispositionibus ordinantibus ad perfectionem inducēdam: sicut in corporis animato ne. Quandoque vero nihil præsupponitur, nisi priuatio siue negatio introducēdæ formæ: sicut in aere illuminando præcedunt tenebræ, quæ per lucis presentiam remouentur. Similiter etiam terminus ad quem, quandoque est vnus tantum, vt in dealbatione terminus ad quē est albedo: quandoque vero sunt duo termini ad quem, quorum vnus ad aliū ordinatur: sicut patet in alteratione elementorū, cuius terminus vnus est dispositio, quæ est necessitas, alius autē ipsa forma substantialis. In acceptione igitur cognitionis quantum ad terminum a quo, inuenitur prædicta diuersitas: quæ quandoque in accipiente sciētiā præexistit error contrarius sciētiæ acquirēdæ: quandoque vero dispositiones contrariæ: sicut impuritas animæ, aut immoderata occupatio circa res sensibiles vel aliqd aliud: quæ doque; vero præexistit solummodo cognitionis priuatio, vel negatio: sicut cum in cognitione de die in diē proficimus, & sic tātummodo est accipere terminū a quo in Angelis. ex parte autem termini ad quem est inuenire in acceptione cognitionis duos terminos. primus est id, quo intellectus perficitur ad aliquid cognoscendum, siue sit forma intelligibilis, aut iam intelligibile, vel quodcumque cognitionis mediū. Secundus autem terminus est ipsa cognitio, quæ exinde procedit, quæ est vltimū in acceptione cognitionis. Sic igitur purgatio est in angelis per remotionē nescientie. Vnde dicit Dion. 7. ca. Cælest. Hierar. quod diuinę sciētię assumptio est purgatio ignorantie. Illuminatio vero est per primū terminū ad quē. vnde dicit ibidē quod illuminatur angeli in quantum eis aliquid manifestatur per altiorē illuminationē: sed perfectio est quantum ad ipsū terminū vltimū. vnde dicit quod perficiuntur ipso lumine lucidarū sciētiarū. Et hoc modo intelligitur differre illuminatio & perfectio: sicut formatio visus p spēm visibilibus

libilis & cognitio ipsius visibilis. & secundū hoc Dion. in Eccl. Hierar. c. 5. dicit, quod ordo diaconorum est ad purgandum institutus, sacerdotum ad illuminandum, Episcoporum ad perficiendum: quia. s. dyaconi habebant officium super Cathecuminos & energuminos, in quibus sunt dispositiones contrariæ illuminationi, quæ eorū ministerio remouentur: sacerdotū autem officium est populo sacramenta communicare, & ostendere, quæ sunt quasi quædā media, quibus deducimur in diuinā, Episcoporū autē officium est populo aperire spiritualia, quæ erāt in sacramentorū significatione uelata.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut dicit Dion. 7. ca. Eccl. Hierar. purgatio in angelis non est intelligenda ab aliqua impuritate: sed solummodo a nescientia. AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod aliqua negatio, vel defectus dicitur esse ex natura dupliciter. Vno modo, quasi sit naturæ debitū talem negationem habere, sicut non habere rationem est naturale a fino, & hmoi naturalis defectus nunquam remouetur tali naturæ remanente. Alio modo, quia non est naturæ debitum, talem perfectionem habere dicitur esse negatio ex natura, & præcipue quādō naturæ facultas non sufficit ad hmoi perfectionem acquirēdā, & talis naturalis defectus tollitur: sicut de ignorantia quam pueri habent, & de defectu gloriæ qui a nobis tollitur per gloriæ collationē, & similiter etiam ab angelis nescientia auferitur.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod illuminatio & purgatio se habent in acquisitione sciētiæ angelicæ, sicut generatio & corruptio in acquisitione formæ naturalis, quæ quidem sunt vnū subiecto: differunt autem ratione. AD 4<sup>m</sup> patet responsio ex dictis. AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod perfectio non accipitur in proposito respectu totius cognitionis angelicæ: sed respectu vnus cognitionis tantum, quæ perficitur dū in cognitionem alicuius rei perficitur.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod sicut forma est quodāmodo causa materiæ in quantum dat ei esse actū, quodam vero modo materia est causa formæ, in quantum sustinet ipsam: ita etiam quodāmodo ea quæ sunt ex parte formæ sunt priora his quæ sunt ex parte materiæ, quædam vero e conuerso. & quia priuatio se tenet ex parte materiæ, ideo remotio priuationis est prior introductione formæ naturaliter secundum ordinē, quo materia est prior formæ, qui dicitur ordo generationis: sed introductione formæ est prior illo ordine quo forma est prior materiæ, qui est ordo perfectionis, & eadē ratio est de ordine illuminationis & perfectionis.

ARTICVLVS IIII.

Utrum vnus angelus alij loquatur.

QUARTO queritur, utrum vnus angelus alij loquatur. & videtur quod non. quia, vt dicit Greg. in Mora. 18. & sup illud Iob 28. Non adæquabitur ei aurū vel vitrum, tunc erit vnus cōspicabilis alteri, sicut nunc est vnusquisque sibi: sed nunc non oportet quod aliquis sibi loquatur ad hoc, quod cōceptū suū cognoscat. ergo nec in patria erit necessariū, vt vnus alteri loquatur ad suū conceptū demonstrandū. ergo nec in angelis, qui sunt beati necessaria est locutio.

¶ 2 Præter. Gregor. ibidem dicit. Cum vnusquisque vultus attenditur, simul & conscientia penetratur. ergo non requiritur ibi locutio ad hoc, quod vnus alterius conceptum sciat.

¶ 3 Præter. Maximus in com. super Eccl. Hier. 2. c. sic dicit de angelis loquens. In incorporalitate cōsistētes, &

in alterutrum accedentes & discedentes, omni sermone expressius alterutrum sensus speculantes, quodāmodo mutuo disputant per silentium verbi cōcantes alterutris: sed silentium locutioni opponitur, ergo angeli cognoscunt inuicem sensus suos sine locutione.

¶ 4 Præter. Omnis locutio est per aliquod signum: sed signum non est nisi in sensibilibus: quia signum est præter speciem quam ingerit sensibus &c. vt habetur 1. distin. 4. senten. ergo cum angeli non accipiant scientiam a sensibilibus non accipient cognitionem per aliqua signa, & ita nec per locutionem.

¶ 5 Præter. Signum videtur esse id, quod est notius quo ad nos, minus autem notum secundum naturam, & secundū hoc distinguit Com. in prin. lib. Phys. demonstrationem signi contra demonstrationem simplicem, quæ est demonstratio propter quid: sed angelus non accipit cognitionem ex his quæ sunt posteriora in natura. ergo nec per signum, & ita non per locutionem.

¶ 6 Præter. In omni locutione oportet esse aliquid, quod excitet audientem ad attendendum verbis loquentis: quod apud nos est ipsa uox loquentis: hoc autem non potest poni in angelo. ergo nec locutio.

¶ 7 Præter. Vt Plato dicit, sermo ad hoc datus est nobis, vt cognoscamus voluntatis indicia: sed vnus angelus cognoscit indicia voluntatis alterius angeli per seipsum: quia sunt spiritualia & omnia spiritualia ab angelo eadem cognitione cognoscuntur. vnde cum angelus per seipsum spirituales naturam alterius angeli cognoscat, per seipsum cognoscat voluntatem ipsius, & ita non indiget aliqua locutione.

¶ 8 Præter. Formæ intellectus angelici ordinantur ad cognitionem rerum, sicut rationes rerum in Deo ad earum productionem, cum sint similes eis: sed per rationes ideales producitur res & quicquid est in re vel intus vel extra. ergo & angelus per formas intellectus sui cognoscat angelum & omne quod est intrinsecum angelo: & ita cognoscat conceptum eius, & sic idem quod prius.

¶ 9 Præter. Locutio in nobis duplex est scilicet interior & exterior, exterior autem in angelis non ponitur, alias oporteret quod voces formarentur dum vnus alij loqueretur, locutio autem interior non est nisi cogitatio, vt patet per Anselmum & Augustinū. ergo in angelis non potest poni locutio, præter cogitationem.

¶ 10 Præter. Auicenna dicit quod in nobis causa locutionis est multitudo desideriorum, quam constat ex multis defectibus provenire: quia desiderium est rei non habitæ, vt Augustin. dicit. cum ergo in angelis non sit ponere defectuum multitudinem, non erit in eis ponere locutionem.

¶ 11 Præter. Vnus angelus non potest alterius cogitationem cognoscere per essentiā ipsius cogitationis: cum non sit per essentiā intellectui eius præsens. ergo oportet quod per aliquam speciem eam cognoscat: sed angelus per seipsum sufficit ad cognoscendū omnia quæ naturaliter sunt in alio angelo per species innatas. ergo eadem ratione per eadē species cognoscat omnia, quæ voluntate sunt in alio angelo, & ita non videtur quod in angelis sit ponenda locutio ad hoc, quod cōceptus vnus alteri innotescat.

¶ 12 Præter. Nutus & signa non sunt ad auditū: sed ad visum: locutio autem fit ad auditum: angeli autem cōceptus suos mutuo sibi indicant nutibus & signis, vt dicitur 1. Cor. 13. in glo. super illud, si linguis &c. ergo non communicant per locutionem.

Qd. dist. S. Tho. YY ¶ 13 Præter.

Ca. 13. ca. 1. Hierar.

1. p. q. 106. art. 1.

Ca. 13. ca. 1. Hierar. ca. 13. ca. 1. Hierar.

Ca. 13. ca. 1. Hierar. ca. 13. ca. 1. Hierar.

In profa. med. illius.

1. p. q. 107. art. 1. moral. 10. in fin.

A medio illius. Leo noster proximo dicit.

libem.

Magister 4. sent. dist. 1. 6.

In procemio. Super libr. Phy. a me.

In ff. 13. & est analog. de frenia inter med. & finem.

Ansel. In 9. cap. 5. & 26. & Aug. in lib. de Magistro ca. 3. in fin. co. 1.

Gl. ord. ibi.



¶ 13 Præt. Locutio est motus quidam cognoscitiua vir- tutis: sed motus cognoscitiua terminatur ad animam & nõ ad id, quod est extra. ergo per locutionem nõ ordi- natur angelus ad aliũ vt ei suum conceptũ demõstrat. ¶ 14 Præt. In omni locutione oportet manifestari ali- quid ignotũ per notum, sicut nos manifestamus con- ceptus nostros per sonos sensibiles: sed hoc in angelis non potest poni: quia angeli natura quæ est alteri an- gelo naturaliter nota, est infigurabilis: vt dicit Diony. & sic nõ pot in ea fieri aliquid quo mõstrat id, quod est in ea ignotũ. ergo locutio in angelis esse nõ potest. ¶ 15 Præt. Angeli sunt quædam naturalia lumina: sed lumen ex hoc ipso quod videtur, seipsum totaliter ma- nifestat. ergo hoc ipso quod angelus videtur, to- taliter cognoscitur omne illud quod in ipso est, & sic locutio in eis locum non habet.

SED CONTRA, est quod dicitur 1. Cor. 14. Si linguis hominum loquar & angelorũ: sed frustra eiser lingua si non esset locutio. ergo angeli loquuntur.

¶ 2 Præt. Quod potest virtus inferior, potest superior. secundum Boetium: sed homo potest conceptum suũ alteri homini reuelare. ergo similiter angelus potest, hoc autem est eum loqui. ergo in eis est locutio.

¶ 3 Præt. Damasc. dicit, quod angeli sermone prolato sine voce tradunt sibiinuicem voluntates & consilia & intelligentias: sermo autem non est nisi per locutio- nem. ergo in angelis est locutio.

RESPON. Dicendum, quod in angelis aliquem modum locutionis ponere oportet. Cum, n. angelus secreta cordis non cognoscat specialiter & directe, vt in præcedenti quæst. de Cognitione angelorum habi- tum est: oportet quod vnus alteri manifestet suũ con- ceptum, & hæc est locutio angelorum. In nobis, n. lo- cutio dicitur ipsa manifestatio inferioris verbi, quod mente concipimus. Quomodo autem angeli suos con- ceptus alijs manifestet, oportet accipere ex similitudi- ne rerum naturalium, eo quod formæ naturales sunt quasi imagines immaterialium, vt Boet. dicit. Inueni- mus autem formam aliquam existere in materia tripli- citer. Vno modo, imperfecte, medio. s. modo inter po- tentiam & actum, sicut formæ, quæ sunt in fieri. Alio modo, in actu perfecto, perfectione dico, qua habens formam est perfectum in seipso. Tertio modo, in actu perfecto, secundum quod habens formam potest cõ- municare alteri perfectionem. Aliquid, n. est in se luci- dum & alia illuminare non potest. Similiter & intelli- gibilis forma in intellectu existit tripliciter. Primo, qua- si medio modo inter potentiam & actum: quando, s. est in habitu. Secundo, vt in actu perfecto quantum ad ipsum intelligentem: & hoc est quãdo intelligens actu cogitat secundum formam, quam penes se habet. Ter- tio vero, in ordine ad alterum. & transitus quidem de vno in alterum est quasi de potentia in actum per vo- luntatem. Ipsa, n. voluntas angeli facit vt actualiter se conuertat ad formas, quas in habitu habebat, & simi- liter voluntas facit, vt intellectus angeli adhuc perfe- ctus fiat in actu formæ penes ipsum existentis, vt, s. nõ solum secundum se, sed in ordine ad alium tali forma perficiatur. & quando sic est, tunc alius angelus eius cognitionem percipit, & secundum hoc dicitur alteri angelo loqui, & similiter esset apud nos si intellectus noster posset ferri in intelligibilia immediate: sed quia intellectus noster a sensibilibus naturaliter accipit, oportet quod ad interiores conceptus exprimendos quæ- dam sensibilia signa aptentur, quibus cognitiones cor- dium nobis manifestentur.

7. de Cõlo. profa. 4. 2. med. illius.

Li. 2. c. 3. an- te medium

Q. præced. ar. 13.

In ill. br. de Trin. inter princi. & medium.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod verbũ Gre- gorij potest intelligi & de corporali visione & de spi- rituali. In patria enim sanctorum corporibus glorifi- catis vnus corporali oculo poterit videre in tuma cor- poris alterius, quæ nunc nõ pot. Et inspicere in seipso: quia corpora gloriosa erunt quasi peruia. vnde ibidẽ Gre. cõparat ea vitro. Similiter et oculo spirituali vnus quisque videbit an alius habeat charitatem & mensu- ram charitatis, quod nunc non potest scire aliquis de seipso. Nõ tamen oportet quod actuales cogitationes, ex voluntate dependentes vnus in altero cognoscat. AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod conscientia alterius dicitur penetrari quantum ad habitus, & non quantum ad actuales cogitationes.

AD 3<sup>m</sup> dicendũ, quod silentiũ ibi priuat locutionẽ vocale qualis est nobis, nõ spirituale qualis est angelis.

AD 4<sup>m</sup> dicendũ, quod signum propriæ loquẽdo nõ potest dici aliquid, ex quo deueniat in cognitionem alterius quasi discurrendo, & secundum hoc signum, in angelis non est, cum eorum scientia non sit discursi- ua, vt in præcedentibus est habitum. & propter hoc et in nobis signa sunt sensibilia, quia nostra cognitio que discursiua est a sensibilibus oritur: sed communiter possumus signum dicere quodcumq; notum in quo aliquid cognoscatur, & secundum hoc forma intelli- gibilis potest dici signũ rei quæ per ipsam cognoscitur, & sic angeli cognoscunt res per signa, & sic vnus an- gelus per signum alij loquitur, sicut per speciem in cuius actu intellectus eius fit in ordine ad alium.

AD 5<sup>m</sup> dicendũ, quod quãuis in naturalibus quo- rum effectus sunt nobis magis noti quam causa, signũ sit id, quod est posterius in natura, tamen de ratione si- gni propriæ accepta, non est quod sit vel prius vel po- sterius in natura: sed solummodo quod sit nobis præ- cognitum. vnde quandoque accipimus effectus vt si- gna causarum, vt pulsus sanitatis: quandoque vero causas signa effectuum, sicut dispositiones corporum. celestium signa imbrium & pluuiarum.

AD 6<sup>m</sup> dicendũ, quod angeli ex hoc ipso quod se ad alios conuertunt, dũ sunt in actu aliquarũ formarũ in or- dine ad alios, quodamõ alios excitat ad eis intendendũ.

AD 7<sup>m</sup> dicendũ, quod angelus eodẽ ordine cogno- scit omnia spiritualia. s. intellectualiter: sed hoc quod est cognoscere per se vel per alterum non pertinet ad cognitionis speciem, sed magis ad modum accipiendi cognitionem: vnde non oportet quod si vnus angelus cognoscat naturam alterius angeli per seipsum, quod etiam locutionem alterius per seipsum cognoscat, quia cogitatio angeli non est ita cognoscibilis alteri angelo sicut eius natura.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procederet, si for- mæ intellectus angelici essent ita efficaces ad cogno- scendum sicut sunt rationes rerum in Deo efficaces ad producendum: sed hoc non potest esse verum, cũ nul- la sit æqualitas creaturæ ad creatorem.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod quãuis in angelis non sit locutio exterior, sicut in nobis. s. per signa sensibilia: est tamẽ alio modo, vt ipsa ordinatio cogitationis ad alterum exterior locutio in angelis dicatur.

AD 10<sup>m</sup> dicendũ, quod multitudo desideriorũ pro- tato dicitur esse causa locutionis, quia ex multitudine desideriorũ sequitur multitudo cõceptuũ, qui nõ pos- sunt nisi signis valde varijs ex primi. Animalia autẽ bru- ta habet valde paucos cõceptus, quos paucis naturali- bus signis exprimunt. vñ cũ in angelis sint multi conce- pti, requiritur etibi locutio. Nec multitudo cõceptuũ alia

Li. de Spirit. et Ani- m. 12. 2. in fine 6. 4. 1. 3.

Q. præced. ar. 13.

In fine il- lius tom. 2.

alia desideria requirit in angelis quam desiderium com- municandi alteri quod ipse mente concepit, quod de- siderium in angelis imperfectionem non ponit.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod vnus angelus cogitationẽ alterius cognoscit per speciem innatam, per quã aliũ angelum cognoscit, quia per eandẽ cognoscit omne quod cognoscit in alio angelo. Vnde quam cito an- gelus se ordinat ad aliũ angelum secundum actũ alicuius formæ, ille angelus cognoscit eius cogitationẽ, & hoc quidẽ depedet ex voluntate angeli: sed cognoscibilitas naturæ angelicæ non dependet ex voluntate angeli, & ideo non requiritur locutio in angelis ad cognoscendũ naturam: sed ad cognoscendam cogitationẽ tãtum. AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod secundum August. visus & auditus solummodo exterius differunt, interioris au- tem sunt idem in mente, quia in mente non est aliud videre & audire, sed in sensu exteriori tantũ. vñ apud angelũ qui sola mētē vitur nõ differt audire & videre, quæ in nobis fit. Nos, n. per auditum scientiã ab alijs accipimus, nutus autẽ & signa hoc modo possunt in an- gelis distingui, vt signũ dicitur ipsa spēs, nutus autẽ or- dinatio ad aliũ: sed possibilitas hæc faciendi dẽ lingua.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod locutio est motus cogno- scitiuũ, nõ qui sit ipsa cognitio: sed qui est cognitionis manifestatio. cui ideo oportet quod sit ad aliũ. vnde et Phil. dicit in 3. de Aĩa, quod est lingua vt significet alij.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod essentia angeli non est fi- gurabilis figura corporali: sed intellectus eius quasi si- guratur forma intelligibili.

AD 15<sup>m</sup> dicendũ, quod lux corporalis manifestat se ipsam ex necessitate naturæ. vnde vniformiter se mani- festat quãtũ ad omnia quæ in ipsa sunt: sed in angelis est voluntas cuius cõceptus manifesti esse nõ possunt, ni- si secundũ imperiũ voluntatis, & ideo opus est locutione.

ARTICVLVS. V.

Vtrum inferiores angeli superioribus loquantur.

QVINTO quæritur, vtrũ inferiores angeli su- perioribus loquãtur. & videtur quod nõ per glo. quæ habetur 1. Cor. 13. Si linguis & c. quæ sic dicit. linguae sunt, quibus angeli p̄positi minorib<sup>9</sup> significat, qđ de Dei voluntate primi sc̄iũt. ergo locutio qđ est actus linguæ, ad solos superiores angelos p̄tinet. ¶ 2 Præt. A quolibet loquente fit aliquid in audiente: sed ab angelis inferioribus nihil pot in superiores fieri: quia superiores non sunt in potentia respectu infe- riorum, sed magis eonuerso: cum superiores habeãt magis de actu, & minus de potentia. ergo inferiores angeli non possunt loqui superioribus.

¶ 3 Præt. Locutio supra cognitionem addit sciẽtiã in- fusionem: sed inferiores angeli nõ possunt aliquid in- fundere superioribus, quia sic in eos agerẽt, quod esse non potest. ergo eis non loquuntur.

¶ 4 Præt. Illuminatio nihil aliud est quã manifestatio alicuius ignoti: sed locutio est in angelis ad manifestã- dũ aliquid ignotũ. ergo locutio in angelis est manifesta- tio quædam. ergo cũ angeli inferiores nõ illuminet supe- riores, vñ quod inferiores superioribus nõ loquantur.

¶ 5 Præt. Angelus ad quem fit locutio est in potentia cognoscens id, quod locutione exprimitur: per locu- tionem autem fit actu cognoscens. ergo angelus lo- quens reducit illum cui loquitur de potẽtia in actũ: sed hoc non est possibile inferioribus angelis respec- tu superiorum, quia sic essent nobiliores. ergo non

loquuntur inferiores superioribus. ¶ 6 Præt. Quicumque loquitur alicui de aliquo igno- to ei, docet ipsum. si ergo inferiores angeli loquuntur superioribus de proprijs conceptionibus quos illi ignorant, videtur quod eos doceant, & sic eos perfici- unt, cum perficere sit docere secundum Dion. & hoc est contra ordinem Hierar. secundum quem inferio- res a superioribus perficiuntur.

SED CONTRA, est quod Gregor. dicit in 5. Mo- ral. quod Deus loquitur angelis, & angelus loquitur Deo. ergo & eadem ratione superiores inferioribus, & eonuerso.

RESPON. Dicendum, quod ad euidẽtiã huius quæstionis oportet scire qualiter illuminatio & locu- tio differat in angelis. quod quidẽ sic potest accipi. In- tellectus enim alicuius deficit a cognitione alicuius. co- gnoscibilis propter duo. Vno modo, propter absentia cognoscibilis: sicut dum non cognoscimus gesta præ- teritorum temporum, vel aliorum locorum remoro- rum, quæ ad nos non peruenerunt. Alio modo, pro- pter defectum intellectus, qui non est adeo fortis vt possit pertingere ad illa cognoscibilia, quæ penes se habet in primis principijs naturaliter notis, quas ta- men non cognoscit nisi roboratus exercitio vel doctri- na. Locutio igitur proprie est, qua alicuius ducitur in cognitionem ignorati, per hoc, quod fit ei præsens quod alias erat sibi absens: sicut apud nos patet dum vnus refert alteri aliquid, quod ille non vidit: & sic facit ei quodammodo præsentiam per loquelam: sed illuminatio est quando intellectus confortatur ad aliquid cognoscendũ supra id, quod cognoscebat, vt ex dictis patet: sed tamen sciendum, quod locutio po- test esse in angelis & in nobis sine illuminatione: quia quandoque contingit aliqua nobis manifestari per lo- cutionem, ex quibus intellectus nullo modo ad intelli- gendum magis roboratur: sicut cum recitantur mihi aliqua historia, vel cum vnus angelus alteri conce- ptionem suam demonstrat. huiusmodi enim indiffe- reter possunt cognosci & ignorari ab eo, qui habet de- bilem intellectum & fortem: sed illuminatio semper habet locutionem adiunctam, & in angelis, & in no- bis, nos enim secundum hoc alium illuminamus, quod ei aliquid medium tradimus, quo intellectus eius ro- boratur ad aliquid cognoscendum: quod per locutio- nem fit. Similiter etiã oportet, quod & in angelis fiat per locutionem: superior enim angelus habet cogni- tionem de rebus per formas magis vniuersales. Vnde inferior angelus non est proportionatus ad accipien- dum cognitionẽ a superiori angelo: nisi superior an- gelus cognitionem suam quodammodo diuidat & di- stinguat, cõcipiendo in se illud, de quo vult illumina- re per modum talem, quo fit comprehensibile ab in- feriori angelo: & talem conceptum suum alteri ange- lo manifestando eũ illuminat. vnde dicit Diony. 15. c. Cæl. Hierar. Vnaqueque intellectualis essentia donatã sibi a deiformæ vniformem intelligẽtiã, prouida vir- tute diuidit & multiplicat ad inferioris ductricẽ ana- logiam. & est simile de magistro, qui videt discipulum non posse capere ea, quæ ipse cognoscit per illum mo- dum, quo ipse cognoscit: & ideo studet distinguere & multiplicare per exempla: vt sic possint a discipulo comprehendẽ. Dicendum est igitur, quod illa locutio- ne, quæ illuminationi adiungitur, superiores solum inferioribus loquuntur: sed secundum aliam locutio- nem indifferenter loquuntur, & superiores inferiori- bus & eonuerso.

Ca. 7. ecclẽ. Hierar. p. 1. in titulo de sacerdotũ perfectioni- bus a medi. Li. 2. moral. c. 5. in mea.

Ar. 1. & 3. huius quæ.

Ante medi. illius.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod glossa illa loquitur de locutione adiuncta illuminationi.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod angelus loquens nihil facit in angelo, cui loquitur: sed sit aliquid in angelo ipso loquente, & ex hoc ab alio cognoscitur modo prius dicto. vnde non oportet etiã quod loquens aliquid infundat ei cui loquitur. Et per hoc patet solutio ad 3<sup>m</sup>.

AD 4<sup>m</sup> patet responsio ex dictis.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod angelus cui aliquis loquitur fit actu cognoscens de potentia cognoscente, nõ per hoc quod ipse reducat de potentia in actum, sed per hoc quod ipse angelus loquens reducit seipsum de potentia in actum, dum facit se in actu perfecto alicuius forme secundum ordinem ad alterum.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod doctrina est proprie de his, quibus perficitur intellectus. hoc autẽ quod vnus angelus cognoscit cognitionem alterius non pertinet ad perfectionem intellectus eius: sicut nec pertinet ad perfectionem intellectus mei, quod cognoscam res absentes quæ ad me non pertinent.

ARTICVLVS VI.

Vtrum ad hoc quod vnus angelus alij loquatur, requiratur determinata localis distantia.

1. p. q. 107. arti. 4.

SEXTO queritur, vtrum requiratur determinata distantia localis ad hoc, quod vnus angelus alij loquatur. & videtur quod sic. quia vbicumque requiritur accessus & recessus, necessaria est determinata distantia: sed angeli accedentes ad alterutrum & discedentes, sibi suos sensus mutuo conspiciunt, vt Maximus dicit super 6. cap. Cel. Hierar. ergo &c.

Lib. 1. c. 17. lib. 2. c. 3.

¶ 2 Præt. Secundum Damas. angelus vbi operatur ibi est: si igitur alteri angelo loquitur oportet quod sit vbi est ille cui loquitur: & sic requiritur determinata distantia. ¶ 3 Præt. Ita. 6. dicitur, quod alter clamabat ad alterum: sed locutio clamosa non habet locum, nisi propter distantiam eius cui loquitur. ergo videtur quod distantia impediatur locutionem angeli.

¶ 4 Præt. Locutio oportet quod deferatur a loquente in audientem: & hoc non potest esse, nisi sit localis distantia inter loquentem angelum & audientem: quia locutio spiritalis per medium corporale non deferatur. ergo distantia localis locutionem angeli impedit.

Aug. de cura pro mortuis cap. 13. 15. tom. 4.

¶ 5 Præt. Anima Petri si esset hic, cognosceret ea quæ hic aguntur, cum autem sit in celo non cognoscit. vnde Isa. 16. super illud, Abraham nesciuit nos, dicit glo. Aug. nesciunt mortui, et sancti, quid agant viuui, etiam eorum filij. ergo distantia localis impedit animæ beatæ cognitionem. eadem etiam ratione angeli locutionem.

SED CONTRA, est quod maxima distantia est inter Paradisum & Infernum: sed illi mutuo se inspicunt maxime ante diem iudicij, vt patet per illud quod habetur Lucæ. 16. de Lazaro & diuite. ergo nulla distantia localis impedit animæ separatæ cognitionem, & similiter nec angeli, & eadem ratione nec locutionem.

RESPON. Dicendum, quod actio sequitur modum agentis, & ideo illa quæ corporalia & situalia sunt corporaliter & situaliter agunt, quæ vero sunt spiritalia, nõ nisi spiritaliter agunt. vnde, cum angelus in quantum est intelligens nullo modo sit situalis actio intellectus ipsius, nullo modo proportionem habet ad situm, & ideo, cum locutio sit operatio intellectus ipsius, nihil facit ad eam propinquitatem vel distantiam loci; & sic æqualiter a propinquo vel remoto angelus locutionem angeli percipit, illo modo quo angelos in loco esse dicimus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod accessus ille & recessus non est intelligendus secundum locum: sed secundum conuersionem ad alterutrum.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod cum dicitur angelus est vbi operatur, intelligendum est de operatione, quam circa aliquod corpus agit, quæ quidem operatio situalis est ex parte eius in quod terminatur. locutio autem angeli non est talis operatio, & ideo ratio non sequitur.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod clamor ille quo Seraphin clamasse dicuntur, designat magnitudinem eorum quæ loquebantur, scilicet vnitatem essentie & trinitatem personarum dicentes, sanctus &c.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod angelus ad quem fit locutio, vt dictum est, nõ recipit aliquid a loquente: sed per speciem, quas penes se habet & alium angelum & locutionem eius cognoscit. vnde nõ oportet ponere aliquod medium per quod deferatur aliquid ab vno in alterum.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod Aug. loquitur de cognitione naturali animarum per quæ et sancti nõ possunt cognoscere quæ hic aguntur, sed ex virtute gloriæ ea cognoscunt, vt expresse dicit Greg. in Mor. ex ponens illud Iob. Siue fuerint nobiles filij eius siue ignobiles, nõ intelliget: sed angeli habent naturalem cognitionem magis eleuatam, quæ animæ. vnde non est simile de angelo & anima.

ARTICVLVS VII.

Vtrum vnus angelus possit alij loqui, ita quod alij locutionem eius non percipiant.

SEPTIMO queritur, vtrum vnus angelus possit alij loqui, ita quod alij locutionem eius nõ percipiant. & videtur quod non. ad locutionem enim nihil aliud requiritur, quam intelligibilis species & conuersio ad alterum: sed species illa & conuersio sicut cognoscuntur ab vno angelo, ita & ab alio. ergo locutio vnus angeli æqualiter ab omnibus percipitur.

¶ 2 Præt. Eisdem nutibus vnus angelus ad omnes angelos loquitur. si ergo aliquis angelus cognoscit locutionem qua aliquis angelus loquitur ei, eadem ratione cognoscet locutionem qua idem angelus alijs loquitur.

¶ 3 Præt. Quicumque intuetur aliquem angelum percipit speciem eius, qua intelligit, & loquitur: sed angeli seinuicem semper intuentur. ergo vnus angelus semper cognoscit locutionem alterius, siue sibi, siue alteri loquatur.

¶ 4 Præt. Si aliquis homo loquatur æqualiter auditur ab omnibus qui ei æqualiter appropinquant: nisi sit defectus ex parte audientis. vt pote si deficit in auditu: sed quandoque alius angelus est propinquior angelo loquenti, quam ille ad quem loquitur secundum ordinem naturæ, vel etiam secundum locum. ergo non solum auditur ab eo ad quem loquitur.

SED CONTRA. Inconueniens videtur dicere quod nos aliquid possumus quod angeli nõ possunt: sed homo potest conceptum cordis sui alteri intimare, ita quod alij absconditum remanet. ergo & angelus potest alteri loqui sine hoc, quod ab aliquo alio percipiat.

RESPON. Dicendum, quod sicut ex prædictis patet, ex hoc ipso cognitio vnus angeli in cognitionem alterius venit per modum cuiusdam spiritalis locutionis, quod angelus fit in actu alicuius speciei, non solum secundum seipsum, sed et in ordine ad alium: & hoc fit per propriam voluntatem angeli loquentis. Ea autem quæ sunt voluntatis, non oportet quod eodem modo se habeant ad omnes: sed secundum modum a voluntate præfixum. & ideo locutio prædicta non æqualiter se habebit ad omnes angelos.

angelos, sed secundum quod voluntas angeli determinabit. vnde si angelus fiat per propriam voluntatem in actu alicuius speciei secundum intellectum in ordine ad vnum tantum angelum, percipietur ab illo vnus tantum eius locutio. si vero in ordine ad plures, percipietur a pluribus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod in locutione non requiritur conuersio vel directio quasi cognita, sed quasi cognitionem faciens. vnde ex hoc ipso, quod vnus angelus ad alterum conuertitur illa conuersio facit eum cognoscere alterius angeli cogitationem.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod in generali est vnus nutus, quo ad oes vnus loquitur: sed in speciali sunt tot nutus quot sunt conuersiones ad diuersos. vnde vnusquisque cognoscit secundum nutum ad se factum.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod quæuis vnus angelus alterum intuetur, nõ tamẽ oportet quod speciem prout ea actu aliquid cogitat, videat, nisi ille angelus conuertatur ad eum.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod locutio humana mouet auditum actione, quæ est per necessitatem naturæ, quia impenellendo aerem vsque ad aurẽ: sed hoc modo, non est in locutione angeli, vt dictum est: sed totum dependet ex voluntate angeli loquentis.

QVÆSTIO X.

De mente.

In tredecim articulos diuisa.

¶ Primo queritur, vtrum mens prout est in ea imago Trinitatis sit essentia anime, vel aliqua potentia eius.

¶ Secundo, vtrum in mente sit memoria.

¶ Tertio, vtrum memoria distinguatur ab intelligentia, sicut potentia a potentia.

¶ Quarto, vtrum mens cognoscat res materiales.

¶ Quinto, vtrum mens nostra possit cognoscere materialia in singulari.

¶ Sexto, vtrum mens humana accipiat cognitionem a sensibus.

¶ Septimo, vtrum in mente sit imago Trinitatis, secundum quod materialia cognoscit, non solum secundum quod cognoscit æterna.

¶ Octauo, vtrum mens seipsam per essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem.

¶ Nono, vtrum anima cognoscat habitus in ipsa existentes per essentiam suam, vel per aliquam similitudinem.

¶ Decimo, vtrum aliquis possit scire se habere charitatem.

¶ Undecimo, vtrum mens aliqua in statu viæ possit videre Deum per essentiam.

¶ Duodecimo, vtrum Deum esse per se sit notum menti humanæ, sicut prima principia demonstrationis, quæ nõ possunt cogitari non esse.

¶ Tertiodecimo, vtrum per naturalem rationem cognoscit possit trinitas personarum.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum mens, prout in ea est imago Trinitatis, sit essentia anime, vel aliqua eius potentia.

1. p. q. 79. arti. 1.

¶ VESTIO Est de mente, in qua est imago Trinitatis. & primo queritur, vtrum mens, prout est in ea imago Trinitatis, sit essentia anime, vel aliqua potentia eius. & videtur quod sic. quia Aug. dicit 9. de Trinit. quod mens & spiritus non relatiue dicuntur, sed essentiam demonstrant, & non nisi essentiam anime. ergo mens est ipsa essentia anime.

¶ 2 Præt. Diuersa genera potentiarum anime nõ inueniuntur nisi in essentia: sed appetituum & intellectuum sunt diuersa genera potentiarum anime: ponuntur. n. in sine primi de anima quinque genera communissima potentiarum anime. scilicet vegetatiuum, sensitiuum, appetituum, motiuum secundum locum, & intellectiuum: cum ergo mens comprehendat in se appetituum & intellectiuum: quia in mente ponitur ab Aug. intelligentia & voluntas, videtur quod non sit mens aliqua potentia: sed ipsa essentia anime.

¶ 3 Præt. Aug. 11. de ciui. Dei dicit, quod nos sumus ad imaginem Dei in quantum sumus, nõ esse, & amamus vtrūque. In 9. vero de Trin. assignat imaginem Dei in nobis secundum notitiam, mentem, & amorẽ. cum ergo amare sit actus amoris, & nosce sit actus notitiæ, videtur quod esse sit actus mentis: sed esse est actus essentie, ergo mens est ipsa essentia anime.

¶ 4 Præt. Eadẽ ratione inuenitur mens in angelo & in nobis: sed ipsa essentia angeli est mens eius. vnde Dio. frequenter nominat angelos, diuinas vel intellectuales mentes. ergo et mens nostra est ipsa essentia anime.

¶ 5 Præt. Aug. dicit in 10. de Trin. quod memoria & intelligentia, & voluntas sunt vna mens, vna essentia, vna vita. ergo sicut vita ad essentiam pertinet, ita & mens.

¶ 6 Præt. Accidens non potest esse principium substantialis distinctionis: sed homo substantialiter distinguitur a brutis in hoc quod habet mentem. ergo mens nõ est aliquid accidens: sed potentia anime est proprietas eius secundum Auic. & sic est de genere accidentis. ergo mens non est potentia: sed est ipsa essentia anime.

¶ 7 Præt. Ab vna potentia nõ egrediuntur diuersi actus secundum speciem: sed a mente egrediuntur diuersi actus secundum speciem scilicet memorari, intelligere, & velle, vt patet per August. ergo mens non est aliqua potentia anime: sed ipsa essentia eius.

¶ 8 Præt. Vna potentia nõ est subiectum alterius potentie: sed mens est imaginis subiectum, quæ consistit in tribus potentijs. ergo mens nõ est potentia: sed ipsa essentia anime.

¶ 9 Præt. Nulla potentia comprehendit in se plures potentias: sed mens comprehendit intelligentiam & voluntatem. ergo non est potentia: sed essentia.

SED CONTRA, Anima nõ habet alias partes nisi suas potentias: sed mens est quædam pars anime superior, vt Aug. dicit in lib. de Trin. ergo mens est potentia anime.

¶ 2 Præt. Essentia anime communis est omnibus potentijs, quia omnes in ea radicantur: sed mens nõ est communis omnibus potentijs, quia diuiditur contra sensum. ergo mens non est ipsa essentia anime.

¶ 3 Præt. In essentia anime non est accipere supremum & infimum: sed in mente est supremum & infimum, diuidit enim Augusti. mentem in superiorem, & inferiorem rationem. ergo mens est potentia anime non essentia.

¶ 4 Præt. Anima essentia est principium viuendi: sed mens non est principium viuendi: sed intelligedi, ergo mens non est ipsa essentia anime, sed potentia eius.

¶ 5 Præt. Subiectum non prædicatur de accidente: sed mens prædicatur de memoria, intelligentia & voluntate, quæ sunt in essentia anime, sicut in subiecto. ergo mens non est essentia anime.

¶ 6 Præt. Secundum Augusti. in lib. de Trin. anima non est essentia anime, sed mens est ipsa essentia anime.

¶ 7 Præt. Mens non est essentia anime, sed potentia eius. ergo mens non est essentia anime.

¶ 8 Præt. Secundum Augusti. in lib. de Trin. anima non est essentia anime, sed mens est ipsa essentia anime.

Ca. 4. circa mediũ. 3.

14 de Trin. cap. 3. & 6. tom. 3.

Ca. 26 circa prin. tom. 5. & 9. de Trin. c. 4. & sequi. tom. 3.

Ca. 7. de di. noni.

Ca. 11. parũ ante mediũ tom. 3.

Li. de spirit. tu & Auic. na c. 44. cit. ca. fin. to. 3.

Li. 12. c. 2. 3. 4. & 12. to. 3.

12. de Trin. c. 3. & 4. to. 3.

Lib. 12. de Trin. c. 4. si. huc & c. 7. ante mediũ tom. 3.



non est ad imaginem secundum se totam, sed secundum aliquid sui. est autem secundum mentem. ergo mens non nominat totam animam, sed aliquid animae.

¶ 7 Præ. Nomen mentis ex eo, quod meminit sumptum esse videtur: sed memoria designat aliquam potentiam animae. ergo & mens, & non essentiam.

RESPON. Dicendum, quod nomen mentis a mensurando est sumptum. Res autem vniuscuiusque generis mensuratur per id, quod est minimum & principium primum in genere suo, ut patet in decimo Metaphysicorum. & ideo nomen mentis hoc modo dicitur in anima, sicut & nomen intellectus. Solum enim intellectus accipit cognitionem de rebus mensurando eas, quasi ad sua principia. Intellectus autem, cum dicitur per respectum ad actum potentiam animae designat, virtus enim siue potentia est medium inter essentiam & operationem, ut patet per Dionysium 11. cap. Caelest. hierar. Quia vero rerum essentiae sunt nobis ignotae virtutes autem earum innotescunt nobis per actus, utitur frequenter nominibus virtutum vel potentiarum ad essentias significandas. Sed quia nihil notificatur nisi ex hoc quod est sibi proprium, oportet quod cum aliqua essentia designatur per suam potentiam, quod designatur per potentiam sibi propriam. In potentijs autem hoc communiter inuenitur, quod illud, quod potest in plus, potest in minus, sed non conuertitur, sicut qui potest ferre centum libras, potest ferre viginti, ut dicitur in primo Celi & Mundi. Et ideo si aliqua res per suam potentiam debeat designari, oportet quod designetur per vltimum potentiam suam. Anima autem quae est in plantis habet insumum gradum inter potentias animae: vnde ab ea denominatur, cum dicitur nutritiua vel vegetabilis. Anima autem bruti pertingit ad altiore gradum scilicet qui est sensus. Vnde ipsa anima vocatur sensitiva, vel quandoque etiam sensus. Sed anima humana pertingit ad altissimum gradum, qui est inter potentias animae, & ex hoc denominatur. vnde dicitur intellectiua & quandoque etiam intellectus: & similiter mens in quantum scilicet ex ipsa nata est effluere talis potentia, quia est sibi proprium praeter alios animabus. patet ergo quod mens in anima nostra dicit illud, quod est altissimum in virtute ipsius: vnde cum secundum id quod est altissimum in nobis diuina imago inueniatur in nobis, imago non pertinet ad essentiam animae, nisi secundum mentem, prout nominat altissimam potentiam eius. Et sic mens, prout in ea est imago, nominat potentiam animae, & non essentiam, vel si nominat essentiam, hoc non est nisi in quantum ab ea fluit talis potentia.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod mens non dicitur significare essentiam, secundum quod essentia contra potentiam diuiditur, sed secundum quod essentia absoluta diuiditur contra id quod relative dicitur, & sic mens diuiditur contra notitiam sui, in quantum per notitiam mens ad se ipsam refertur, ipsa vero mens dicitur absolute, vel potest dici, quod mens accipitur ab Aug. secundum quod significat essentiam animae, simul cum tali potentia.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod genera potentiarum animae distinguuntur dupliciter. Vno modo, ex parte obiecti. Alio modo, ex parte subiecti, siue ex parte modi agendi, quod in idem redit. Si igitur distinguantur ex parte obiecti, sic inueniuntur quinque potentiarum genera supra enumerata. Si autem distinguantur ex parte subiecti vel modi agendi, sic sunt tria genera potentiarum animae, scilicet vegetatiua, sensitiua & intellectiua, operatio enim animae tripliciter potest se habere ad materiam. Vno modo ita, quod per modum naturalis actionis exercetur & talium actionum principium est potentia nutritiua, cuius actus exercetur qualitatibus actiuis & passiuis: sicut & aliae actiones materiales. Alio modo ita, quod operatio animae non pertingat ad ipsam materiam, sed solum ad materiae condiciones: sicut est in actibus potentiae sensitivae; in sensu enim recipitur species sine materia, sed tamen cum materiae conditionibus. Tertio modo ita, quod operatio animae excedat & materiam & materiae condiciones, & sic est pars animae intellectiua. Secundum igitur has diuersas potentiarum animae participationes contingit aliquas duas potentias animae adinuicem comparatas in idem, vel diuersum genus reduci. Si enim appetitus sensibilis & intellectiualis qui est voluntas consideretur secundum ordinem ad obiectum; sic reducuntur in vnum genus, quia vtriusque obiectum est bonum. Si vero consideretur quantum ad modum agendi, sic reducuntur in diuersa genera, quia appetitus inferior reducitur in genus sensitiuum, appetitus vero superior in genus intellectiui. Sicut enim sensus non apprehendit suum obiectum sine conditionibus materialibus, prout scilicet est hic, & nunc, sic & appetitus sensibilis in suum obiectum fertur, in bonum scilicet particulare. Appetitus vero superior in suum obiectum tendit per modum quo intellectus apprehendit, & sic quantum ad modum agendi voluntas ad genus intellectiui reducitur, modus autem actionis prouenit ex dispositione agentis: quia quanto fuerit agens perfectius, tanto est eius actio perfectior. Et ideo si considerentur huiusmodi potentiae secundum quod egrediuntur ab essentia animae, quae est subiectum earum, voluntas inuenitur in eadem coordinatione cum intellectu: non autem appetitus inferior qui in irascibile & concupiscibile diuiditur. Et ideo mens potest comprehendere voluntatem & intellectum absque eo, quod sit animae essentia: in quantum scilicet nominat quoddam genus potentiarum aie, ut sub mente intelligantur comprehendere oes ille potentie, quae in suis actibus oino a materia & conditionibus materiae recedunt.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod ab August. & alijs sanctis imago Trinitatis in homine multipliciter assignatur: nec oportet quod una illarum assignationum alteri respondeat, sicut patet per Aug. assignat imaginem Trinitatis secundum mentem, notitiam & amorem, & ulterius secundum memoriam intelligentiam & voluntatem. Et quia uis voluntas & amor subiuncte respondeant, & notitia & intelligentia, non tamen oportet, quod mens correspondeat memoriae, cum mens omnia tria contineat: quae in alia assignatione dicitur. Similiter etiam illa assignatio Aug. quae obiectio tagit est alia a duabus praemissis. Vnde non oportet, quod si amare amori correspondeat, & nosse notitiae, quod esse respondeat menti sicut prius actus eius in quantum est mens.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod angeli dicuntur mentes: non quia ipsa mens siue intellectus angeli sit eius essentia prout intellectus & mens potentia nominant, sed quia nihil aliud habent de potentijs animae, nisi hoc quod sub mente comprehendit: vnde totaliter sunt mens. Animae vero nostrae adiunguntur aliae potentiae, quae sub mente non comprehendunt, ex eo quod est actus corporis scilicet sensus & nutritius potentiae. vnde non ita potest dici anima esse mens, sicut & angelus.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod viuere addit supra esse, & intelligere supra viuere. Ad hoc autem quod imago Dei in aliquo

fitium & intellectiua, operatio enim animae tripliciter potest se habere ad materiam. Vno modo ita, quod per modum naturalis actionis exercetur & talium actionum principium est potentia nutritiua, cuius actus exercetur qualitatibus actiuis & passiuis: sicut & aliae actiones materiales. Alio modo ita, quod operatio animae non pertingat ad ipsam materiam, sed solum ad materiae condiciones: sicut est in actibus potentiae sensitivae; in sensu enim recipitur species sine materia, sed tamen cum materiae conditionibus. Tertio modo ita, quod operatio animae excedat & materiam & materiae condiciones, & sic est pars animae intellectiua. Secundum igitur has diuersas potentiarum animae participationes contingit aliquas duas potentias animae adinuicem comparatas in idem, vel diuersum genus reduci. Si enim appetitus sensibilis & intellectiualis qui est voluntas consideretur secundum ordinem ad obiectum; sic reducuntur in vnum genus, quia vtriusque obiectum est bonum. Si vero consideretur quantum ad modum agendi, sic reducuntur in diuersa genera, quia appetitus inferior reducitur in genus sensitiuum, appetitus vero superior in genus intellectiui. Sicut enim sensus non apprehendit suum obiectum sine conditionibus materialibus, prout scilicet est hic, & nunc, sic & appetitus sensibilis in suum obiectum fertur, in bonum scilicet particulare. Appetitus vero superior in suum obiectum tendit per modum quo intellectus apprehendit, & sic quantum ad modum agendi voluntas ad genus intellectiui reducitur, modus autem actionis prouenit ex dispositione agentis: quia quanto fuerit agens perfectius, tanto est eius actio perfectior. Et ideo si considerentur huiusmodi potentiae secundum quod egrediuntur ab essentia animae, quae est subiectum earum, voluntas inuenitur in eadem coordinatione cum intellectu: non autem appetitus inferior qui in irascibile & concupiscibile diuiditur. Et ideo mens potest comprehendere voluntatem & intellectum absque eo, quod sit animae essentia: in quantum scilicet nominat quoddam genus potentiarum aie, ut sub mente intelligantur comprehendere oes ille potentie, quae in suis actibus oino a materia & conditionibus materiae recedunt.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod ab August. & alijs sanctis imago Trinitatis in homine multipliciter assignatur: nec oportet quod una illarum assignationum alteri respondeat, sicut patet per Aug. assignat imaginem Trinitatis secundum mentem, notitiam & amorem, & ulterius secundum memoriam intelligentiam & voluntatem. Et quia uis voluntas & amor subiuncte respondeant, & notitia & intelligentia, non tamen oportet, quod mens correspondeat memoriae, cum mens omnia tria contineat: quae in alia assignatione dicitur. Similiter etiam illa assignatio Aug. quae obiectio tagit est alia a duabus praemissis. Vnde non oportet, quod si amare amori correspondeat, & nosse notitiae, quod esse respondeat menti sicut prius actus eius in quantum est mens.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod angeli dicuntur mentes: non quia ipsa mens siue intellectus angeli sit eius essentia prout intellectus & mens potentia nominant, sed quia nihil aliud habent de potentijs animae, nisi hoc quod sub mente comprehendit: vnde totaliter sunt mens. Animae vero nostrae adiunguntur aliae potentiae, quae sub mente non comprehendunt, ex eo quod est actus corporis scilicet sensus & nutritius potentiae. vnde non ita potest dici anima esse mens, sicut & angelus.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod viuere addit supra esse, & intelligere supra viuere. Ad hoc autem quod imago Dei in aliquo

aliquo inueniatur, oportet quod ad vltimum genus perfectionis perueniat, quo creatura tendere potest. vnde si habeat esse tantum sicut lapides, vel esse & viuere sicut plantae & bruta, non saluatur in hoc ratio imaginis: sed oportet ad perfectam imaginis rationem, ut creatura sit, viuat, & intelligat. In hoc enim perfectissima secundum genus conformatur essentialibus attributis. & ideo quia in assignatione imaginis mens locum diuinae entitiae tenet, haec vero tria quae sunt memoria, intelligentia, & voluntas tenent locum trium personarum, ideo Aug. menti ascribit illa quae requiruntur ad imaginem in creatura, cum dicit quod memoria sunt vna vita, vna mens, vna essentia. nec tamen oportet quod ex hoc ipso dicatur mens & vita quo & essentia, quia non est idem in nobis esse & viuere & intelligere, sicut & in Deo dicitur tamen haec tria vna essentia, in quantum ab vna essentia metis procedunt: vna vita in quantum ad vnum genus vitae pertinet: vna mens, in quantum sub vna mente comprehenduntur, ut partes sub toto, sicut visus & auditus comprehenduntur sub parte anima sensitiva.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod secundum Philo. in 8. Metaphysicae substantiales rerum differentiae sunt nobis ignotae, loco earum interdum designantur accidentalibus virtutibus, sicut quod ipsa designant vel notificant essentiam, ut proprii effectus notificant causam. vnde sensibile sicut quod est differentia constitutiua animalis, non sumitur a sensu, prout nominat potentiam: sed prout nominat ipsam animae essentiam a qua talis potentia fluit: & similiter est de ratione vel de eo quod est habens mentem.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod sicut pars animae sensitiva non intelligitur esse vna quaedam potentia praeter omnes particulares potentias, quae sub ipsa comprehenduntur, sed est quasi quoddam totum potentiale comprehendens omnes illas potentias, quasi partes, ita et mens non est vna quaedam potentia praeter memoriam, intelligentiam, & voluntatem: sed est quoddam totum potentiale comprehendens haec tria; sicut et videmus quod sub potentia facienda domum, comprehenditur potentia dolandi lapides, & erigendi parietes, & sic de alijs.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod mens non comparatur ad intelligentiam & voluntatem sicut subiectum: sed magis sicut totum ad partes, prout mens potentiam ipsam nominat. Si vero sumatur mens pro essentia animae, secundum quod ab ea nata est progredi talis potentia, sic nominabitur subiectum potentiarum.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod vna potentia particularis non comprehendit sub se plures: sed nihil prohibet sub vna generali potentia comprehendere plures, ut partes, sicut sub vna parte corporis plures partes organicae comprehenduntur, ut digiti sub manu.

ARTICVLVS II.

Utrum in mente sit memoria.

SECUNDO queritur, utrum in mente sit memoria. & videtur quod non, quia secundum Aug. 12. de Trin. illud quod est commune nobis & brutis non pertinet ad mentem: memoria autem nobis & brutis communis est, ut patet per Aug. 10. Confes. ergo & c.

¶ 2 Præ. Philo. in lib. de Memoria & Reminiscetia dicit, quod memoria non est intellectiua; sed potius sensitiva. cum ergo mens sit idem quod intellectus, ut ex praedictis patet. videtur quod memoria non sit in mente. ¶ 3 Præ. Intellectus & oia quae ad intellectum pertinent abstrahuntur ab hic & nunc, memoria vero non abstrahit, cognuntur aequae determinati tempus. si praeteritum, memo-

ria naque praeteritorum est, ut dicit Tullius. ergo & c. ¶ 4 Præ. Cum in memoria conferuntur aliqua quae non apprehenduntur actu, vbi cumque ponitur memoria oportet quod ibi differat apprehendere, & retinere. in intellectu autem non differunt, sed potius in sensu: propter hoc enim in sensu differre possunt, quia sensus organo corporali vititur. non autem omne quod tenetur in corpore apprehenditur. intellectus autem non vititur organo corporali. vnde nihil in eo retinetur nisi intelligibiliter, & sic oportet quod actu intelligatur. ergo memoria non est in intellectu, siue in mente.

¶ 5 Præ. Anima non memoratur prius quam apud se aliquid retineat: sed antequam aliquas species recipiat a sensibus a quibus nostra cognitio oritur, quas retinere possit, est ad imaginem. cum ergo memoria sit vna imaginis non videtur quod possit esse in mente. ¶ 6 Præ. Mens secundum quod est ad imaginem Dei fertur in Deum: sed memoria non fertur in Deum, est enim eorum quae cadunt sub tempore, Deus autem est omnino supra tempus. ergo & c.

¶ 7 Præ. Si memoria esset pars mentis, species intelligibiles in ipsa mente conseruarentur, sicut conseruantur in mente angeli: sed angelus conuertendo se ad species, quas habet penes se, potest intelligere. ergo & mens conuertendo se ad ipsas species retentas: & ita posset intelligere sine hoc quod ad phantasmata conuertetur: quod manifeste apparet esse falsum. Quamlibet enim aliquis scientiam in habitu habeat, tamen organo imaginatiuae virtutis, vel memoratiuae, in actu exire non potest: quod non esset si mens in actu intelligere posset non conuertendo se ad potentias quae organo vituntur. vnde memoria non est in mente.

SED CONTRA. Philo. dicit in 3. de Anima, quod anima est locus specierum, praeter quam non tota, sed in intellectu, loci autem est conseruare contenta in eo, cum ergo conseruare species ad memoriam pertineat, videtur quod in intellectu sit memoria.

¶ 2 Præ. Illud, quod aequaliter se habet ad omne tempus, non concernit aliquod tempus particulare: sed memoria etiam proprie accepta aequaliter se habet ad omne tempus, ut dicit Aug. 12. de Trin. & probat per dicta Virg. qui proprio nomine memoriae & obliuionis vsus est. ergo memoria non concernit aliquod tempus particulare, sed omne. ergo ad intellectum pertinet.

¶ 3 Præ. Memoria proprie accipiendo est praeteritorum: sed intellectus non solum est praesentium, sed et futurorum & praeteritorum: intellectus enim compositionem format, secundum omne tempus intelligens hominem fuisse, futurum esse, & esse, ut patet 3. de Anima. ergo memoria proprie loquedo ad intellectum pertinere potest.

¶ 4 Præ. Sicut memoria est praeteritorum, ita prouidentia futurorum secundum Tullium: sed prouidentia est in parte intellectiua proprie accipiendo, ergo eadem ratione & memoria.

RESPON. Dicendum, quod memoria secundum commune vltimum loquentium accipitur pro notitia praeteritorum. Cognoscere autem praeteritum ut praeteritum, est eius cuius est cognoscere praesens, ut praesens, vel nunc, ut nunc: hoc autem est sensus, sicut in intellectu non cognoscit singulare ut est hoc, sed secundum communem quandam rationem, ut in quantum est homo, vel albus, vel etiam particulare, non in quantum est hic homo, vel particulare hoc, ita etiam intellectus cognoscit praesens & praeteritum, non in quantum est nunc, & hoc praeteritum. vnde cum memoria secundum propriam sui acceptiorem respiciat ad id, quod est praeteritum respectu huiusmodi.

Q. d. S. Tho. Y Y 4 ius

In lib. de in uentione fol. 4. ante finem libri.

Co. 6. 10. 2.

14 de Trin. ca. 1. to. 3.

Com. 2. 2. & 23. com. 3.

Li. 2. de In uentione fol. 4. ante finem libri.

Com. 4. to. mo. 3.

a medio. 11. lius

In arg. 2.







quidem continuatio est dupliciter. Vno modo, inquam motus sensitiuus partis terminatur ad mentem, sicut accidit in motu qui est a rebus ad animam, & sic mens singularis cognoscit per quandam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura vniuersalis redit in cognitionem sui actus; & vltius in speciem quae est actus sui principium, & vltius in phantasma a quo species est abstracta: & sic aliquam cognitionem de singulari accipit. Alio modo, secundum quod motus, qui est ab anima ad res incipit a mente, & procedit in partem sensitiuam, prout mens regit inferiores vires, & sic singularibus se immiscet mouente ratione particulari: quae est potentia quaedam individualis, quae alio nomine dicitur cogitativa, & habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis. Vniuersalem vero sententiam, quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum, nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singularem, vt sic fiat quidam syllogismus, cuius maior sit vniuersalis, quae est sententia mentis, minor autem singularis, quae est applicatio particularis rationis, concluso vero electio singularis operis, vt patet per id quod habetur 3. de Anima. Mens vero angeli quia cognoscit res materiales per formas, quae respiciunt immediate materiam, sicut & formam, non solum cognoscit materiam in vniuersali directa inspectione, sed etiam in singulari, similiter, & mens diuina.

Com. 77. & 78. & praesed. tom. 2.

In corp. ar.

In corp. ar.

In corp. ar.

In corp. ar.

In corp. ar.

1. p. q. 84. art. 6.

A medio li.

Ad primum ergo dicendum, quod cognitio qua cognoscitur materia secundum analogiam, quam habet ad formam non sufficit ad cognitionem rei singularis, vt ex dictis patet.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod dispositio sapientis de singularibus non fit per mentem nisi mediante vi cogitativa, cuius est intentiones singulares cognoscere, vt ex dictis patet.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod secundum hoc intellectus potest de singulari & vniuersali propositionem componere, quod singulare per reflexionem quandam cognoscit, vt dictum est.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod intellectus siue ratio cognoscit in vniuersali finem ad quem ordinat actum concupiscibilis, & actum irascibilis imperando eos. Hanc autem cognitionem vniuersalem mediante vi cogitativa ad singularia applicat, vt dictum est.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod potest virtus inferior, potest superior, non tamen semper eodem modo: sed quandoque alio altiori modo, & sic intellectus cognoscere potest ea, quae cognoscit sensus, altiori tamen modo quam sensus, sensus enim cognoscit ea quantum ad dispositiones materiales, & accidentia exteriora, sed intellectus penetrat ad intimam naturam speciei, quae est in ipsis indiuiduis.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod cognitio mentis angelicae est vniuersalior quam cognitio mentis humanae, quia ad plura se extendit paucioribus mediis vtis, & tamen efficacior est ad singularia cognoscenda, vt ex dictis patet.

ARTICVLVS VI.

Utrum mens humana cognitionem a sensibilibus accipiat.

Ex quo queritur, utrum mens humana cognitio nem a sensibilibus accipiat. Et videtur quod non. eorum enim quae conueniunt in materia non potest esse actus, & passio, vt patet per Boetium in lib. de du-

bus Naturis, & etiam per Philosophum in lib. de Gen. 1.1.1. sed mens nostra non communicat in materia cum rebus sensibilibus, ergo non possunt sensibilia agere in mentem nostram, vt ex eis menti nostrae aliqua cognitio imprimatur.

¶ 2<sup>o</sup> Praet. Obiectum intellectus est quod quid est, vt dicitur in 3. de Anima. sed quidditas rei nullo modo sensu percipitur, ergo cognitio metis a sensu non accipit.

¶ 3<sup>o</sup> Praet. August. dicit 10. Confes. loquens de cognitione intelligibilem, quomodo a nobis acquiritur, sine illa. Ibi inquam erant antequam ea didicissem, scilicet intelligibilia in mente nostrae: sed in memoria non erant, ergo videtur, quod intelligibiles species non sunt a sensibus acceptae.

¶ 4<sup>o</sup> Praet. August. probat 10. de Trin. quod anima non potest amare nisi cognita: sed aliquis antequam scientiam addiscat amat eam, quod patet ex hoc quod multo studio eam quaerit, ergo antequam addiscat illam scientiam, habet eam in notitia sua, ergo videtur quod non accipiat mens scientiam a rebus sensibilibus.

¶ 5<sup>o</sup> Praet. August. dicit 12. super Gen. ad literam. Corporis imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit celeritate mirabili, quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate, ergo videtur quod mens non accipiat species intelligibiles, a sensibus, sed ipsa eas in se formet.

¶ 6<sup>o</sup> Praet. August. dicit 12. de Trin. quod mens nostra de rebus corporalibus iudicat secundum rationes incorporales, & sempiternas: sed rationes acceptae a sensibus non sunt huiusmodi, & sic idem quod prius.

¶ 7<sup>o</sup> Praet. Si mens cognitionem a sensibilibus accipiat, hoc non potest esse, nisi in quantum species, quae a sensibilibus accipitur, intellectum possibilem mouet: sed talis species non potest mouere intellectum possibilem: non mouet ipsum in phantasia adhuc existens, quia ibi existens nondum est actu intelligibilis, sed potentia tantum: similiter non mouet intellectum possibilem existens in intellectu agente, qui nullius speciei est receptiuus, alias non differret ab intellectu possibili: similiter nec existens in ipso possibili intellectu, quia forma iam inherens subiecto subiectum non mouet, sed in ipso quodammodo quiescit, nec etiam per se existens, cum species intelligibiles non sint substantiae: sed de genere accidentium, vt dicit Auic. in sua Meta. ergo nullo modo esse potest, vt mens nostra a sensibilibus accipiat scientiam.

¶ 8<sup>o</sup> Praet. Agens est nobilius patiente, vt patet per August. 12. super Gen. ad literam, & per Philosophum in 3. de Anima: sed recipiens se habet ad illud quod recipit quasi patientem ad agens, cum ergo mens sit multo nobilior sensibilibus & sensibus ipsis, non poterit ab eis cognitionem accipere.

¶ 9<sup>o</sup> Praet. Philosophus dicit in 7. Physic. quod anima in quiescendo fit sciens: sed anima non posset accipere scientiam a sensibilibus nisi moueretur quodammodo ab eis, ergo &c.

¶ Sed contra, sicut dicit Philosophus, & experimento probatur, cui deficit vnus sensus deficit vna scientia: sicut caecis deest scientia de coloribus: hoc autem non esset si anima aliunde acciperet scientiam, quam per sensus, ergo a sensibilibus, per sensus etiam accipit.

¶ 2<sup>o</sup> Praet. Omnis nostra cognitio originaliter consistit in notitia primorum principiorum in demonstrabilium. Horum autem cognitio in nobis a sensu oritur, vt patet in fine Postet. ergo scientia nostra a sensu potest accipi.

Co. 161.

Ca. 10. tom. 1.

Ca. 10. 1.

Lib. 9. met. ca. 4. & 5.

Ca. 10. 1.

Li. 3. meta. cap. 8.

Ca. 6. 1. medium.

3. & Phil. 3. de anima.

Co. 10. 1.

Lib. 1. post. res. 1. 1. 1.

2. postet. comm. 1. circa medi. un. tom. 1.

Praet.

¶ 3<sup>o</sup> Praet. Natura nihil facit frustra, nec deficit in necessariis: frustra autem dati essent sensus animae, nisi per eos cognitionem de rebus acciperet, ergo &c.

RESPON. Dicendum, quod circa hanc quaestionem multiplex fuit antiquorum opinio. Quidam enim posuerunt ortum scientiae nostrae totaliter a causa exteriori esse, quae est a materia separata: quae in duas sectas diuiditur. Quidam enim vt Platonici, posuerunt formas rerum sensibilibus esse a materia separatas, & sic esse intelligibiles actu, & per earum participationem a materia sensibili effici indiuidua in natura, earum vero participatione humanas mentes scientiam habere. Et sic ponebant praedictas formas esse principium generationis, & scientiae, vt Philosophus narrat in 1. Metaph. Sed haec positio a Philosopho sufficienter reprobata est, qui ostendit quod non est ponere formas sensibilibus rerum, nisi in materia sensibili, cum etiam nec sine materia sensibili in vniuersali formae vniuersales intelligi possint, sicut nec simus sine naso. Et ideo alij non ponentes formas sensibilibus separatas, sed intelligentias tantum, quas nos angelos dicimus, posuerunt originem nostrae scientiae totaliter ab huiusmodi substantijs separatis esse, vnde Auicenna voluit quod sicut formae sensibiles non acquiruntur in materia sensibili, nisi ex influentia intelligentiae agentis, ita & formae intelligibiles humanis mentibus non imprimuntur, nisi ex intelligentia agente, quae non est pars anime, sed substantia separata, ut ipse ponit. Indiget tamen anima sensibus quasi excitantibus, & disponentibus ad scientiam, sicut ista inferiora agentia praeparant materiam ad suscipiendam formam ab intelligentia agente. Sed ista opinio non videtur rationalis: quia secundum hoc non esset dependentia necessaria inter cognitionem mentis humanae, & virtutes sensitiuas, cuius apparet contrarium manifeste, tum ex hoc quod deficiente sensu deficit scientia de suis sensibilibus, tum ex hoc quod mens nostra non potest actu considerare, etiam ea quae habitualiter scit: nisi forma do aliqua phantasmata. vnde etiam laeso organo phantasiae impeditur consideratio. Et praeterea, praedicta positio tollit proxima rerum principia, si omnia inferiora ex substantia separata immediate formas consequuntur, tam intelligibiles quam sensibiles. Alia opinio fuit ponentium nostrae scientiae originem totaliter a causa inferiori esse. Quae etiam in duas sectas diuiditur. Quidam enim posuerunt humanas animas in seipsis continere omnium rerum notitiam: sed per coniunctionem ad corpus praedictam cognitionem obtenebrari. Et ideo dicebant nos indigere studio & sensibus, vt impedimenta scientiae tollerentur, dicentes addicere nihil aliud esse, quam reminisci, sicut & manifeste apparet, quod ex his, quae audiuimus, & videmus, reminiscimur ea quae prius sciebamur. Sed haec positio non videtur esse rationalis. Si enim coniunctio anime ad corpus sit naturalis, non potest esse, quod per eam totaliter naturalis scientia impediatur, & ita si haec opinio vera esset, non pateremur omnimodam ignorantiam eorum, quorum sensum non habemus. Esset autem opinio consona illi positioni, quae ponit animas ante corpora fuisse creatas, & postmodum corporibus vnitas: quia tunc compositio corporis, & anime non esset naturalis: sed accidentaliter proueniens ipsi anime. Quae quidem opinio & secundum fidem, & secundum Philosophorum sententias reprobanda iudicatur. Alij vero dixerunt, quod anima sibi ipsi est scientiae causa: non enim a sensibilibus scientiam acci-

pit quasi actione sensibilibus aliquo modo similitudines rerum ad animam perueniant: sed ipsa anima ad praesentiam sensibilibus in se similitudines sensibilibus format. Sed haec positio non videtur totaliter rationalis. Nullum enim agens, nisi secundum quod est actu, agit: vnde si anima format in se omnium rerum similitudines, oportet quod ipsa in se actu habeat illas similitudines rerum: & sic redibit in praedictam opinionem, quae ponit omnium rerum scientiam animae naturaliter insitam esse. Et ideo praeterea omnibus praedictis positionibus rationabilior videtur, sententia Philosophi, qui ponit scientiam mentis nostrae partim ab intrinseco esse, partim ab extrinseco, non solum a rebus a materia separatis, sed etiam ab ipsis sensibilibus. Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles, quae sunt extra animam, inuenitur se habere ad eas in duplici habitudine. Vno modo, vt actus ad potentiam, in quantum scilicet res, quae sunt extra animam sunt intelligibiles in potentia. Ipsa vero mens est intelligibilis in actu, & secundum hoc ponitur in ea intellectus agens, qui facit in intelligibilia actu. Alio modo, vt potentia ad actum, prout scilicet in mente nostra formae rerum determinatae sunt in potentia tantum, quae in rebus extra animam sunt in actu, & secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cuius est recipere formas a rebus sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu, per lumen intellectus agentis. Quod quidem lumen intellectus agentis in anima rationali, procedit sicut a prima origine a substantijs separatis, praecipue a Deo. Et secundum hoc verum est, quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit: nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus vniuersalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per quas sicut per vniuersalia principia iudicamus de alijs, & ea praecognoscimus in ipsis. Et secundum hoc illa opinio veritatem habet, quae ponit nos ea quae addiscimus ante in notitia habuisse.

Ad primum ergo dicendum, quod formae sensibiles, vel a sensibilibus abstractae, non possunt agere in mentem nostram, nisi quatenus per lumen intellectus agentis immateriales redduntur: & sic efficiuntur quodammodo homogeneae, intellectui possibili in quae agunt.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod circa idem virtus superior, & inferior operantur, non similiter, sed superior sublimius. vnde & per formam quae a rebus accipitur, sensus non ita efficaciter rem cognoscit sicut intellectus, sed sensus per eam manuducitur in cognitionem exteriorum accidentium, intellectus vero peruenit ad nudam quidditatem rei discernendo eam ab omnibus materialibus conditionibus. vnde pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud quod mens cognoscit sensus apprehendat, sed quia ex his quae sensus apprehendit, mens in aliqua vltiora, manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia diuinorum.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod verbum August. est referendum ad praecognitionem qua particularia in principijs vniuersalibus praecognoscuntur, sic. n. verum est quod ea, quae addiscimus, prius in anima nostra erant.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod aliquis antequam aliquam scientiam acquirat, amare eam potest, in quantum cognoscit











Ca. 7. a me-  
dio tom. 3.

¶ 2 Præt. August. dicit 10. de Trini. quid enim tam cognitioni adest, quam quod menti adest: sed habitus animæ per sui essentiam menti adfunt. ergo per suam essentiam cognoscuntur a mente.

¶ 3 Præt. Propter quod vnumquodque illud magis: sed habitus mentis sunt causa quare alia cognoscuntur, quæ habitibus subsunt. ergo ipsi habitus per essentiam maxime cognoscuntur a mente.

¶ 4 Præt. Omne quod cognoscitur a mente per sui similitudinem prius fuit in sensu, quam fuit in mente: sed habitus mentis nunquam fuit in sensu. ergo a mente non cognoscuntur per aliquam similitudinem.

¶ 5 Præt. Quanto aliquid est propinquius menti, tanto a mente magis cognoscitur: sed habitus est propinquior potentie intellectiue mentis, quam actus, & actus quam obiectum. ergo mens magis cognoscit habitum, quam actum vel obiectum: & ita habitus cognoscitur per essentiam suam & non per actus vel obiecta.

Cap. 24. &  
c. 3. in prin.  
tom. 4.

¶ 6 Præt. Aug. dicit 12. super Gene. ad literam, quod eodem genere visionis cognoscitur mens & ars: sed mens cognoscitur per essentiam suam a mente. ergo & ars per essentiam suam cognoscitur, & similiter alij habitus.

¶ 7 Præt. Sicut se habet bonum ad effectum, sic verum se habet ad intellectum: sed bonum non est in effectu per aliquam sui similitudinem. ergo nec verum cognoscitur ab intellectu per aliquam sui similitudinem. ergo cognoscit quicquid intellectus cognoscit per essentiam, & non per similitudinem.

Ca. 1. circa  
medi. to. 3.

¶ 8 Præt. Aug. dicit 13. de Trini. non sic videtur fides in corde ab eo cuius est, sicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur: sed eam tenet certissima scientia clamare que conscientia. ergo secundum hoc scientia mentis tenet fidem, secundum quod conscientia clamat: sed conscientia clamat fidem secundum quod presentialiter inest ei. ergo & secundum hoc scitur fides a mente quod per essentiam suam presentialiter menti inest.

¶ 9 Præt. Forma maxime proportionabilis est ei cuius est forma: sed habitus in mente existentes sunt quedam forma mentis. ergo sunt menti maxime proportionabiles. ergo nostra mens immediate eos cognoscit per essentiam.

¶ 10 Præt. Intellectus cognoscit speciem intelligibilem, quæ in ipso est, non autem cognoscit eam per aliam speciem, sed per essentiam suam: quia sic esset abire in infinitum. Hoc autem non est, nisi quia species ipse in intellectum formant: cum igitur similiter intellectus per habitus informantur, videtur quod eos per essentiam mens cognoscit.

¶ 11 Præt. Habitus a mente non cognoscuntur nisi visione intellectuali: sed visio intellectualis est eorum quæ per suam essentiam videntur ergo &c.

Ca. 22. circa  
principi.  
tom. 1.

SEP CONTRA, est quod dicit Aug. 10. Confes. ecce in memorie mee campis & antris & cavernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis & innumerabilium generibus rerum, sive per imaginationes, sicut omnium corporum sive per presentiam, sicut artium: sive per nescio quasdam notiones, sicut affectionum animi, quas & cum animus non patitur memoria tenet, ex quo videtur quod affectiones animi cognoscantur non per sui presentiam, & eadem ratione habitus virtutum, qui circa huiusmodi affectiones consistunt.

Cap. 27. cir  
ca hinc. 5.

¶ 2 Præt. Aug. dicit 11. de ci. Dei. habemus alium sensum interioris hominis sensu isto. scilicet corporali presentior, quo iusta & iniusta sentimus, iusta per intelligibilem speciem, iniusta per eius privationem: iusta autem & iniusta appellat habitus virtutum & vitiorum. ergo habitus virtutum per speciem non per essentiam cognoscuntur.

¶ 3 Præt. Nihil cognoscitur ab intellectu per essentiam

nisi quod presentialiter est in intellectu. Habitus autem virtutum non sunt presentialiter in intellectu: sed in effectu. ergo &c.

¶ 4 Præt. Visio intellectualis est presentior quam corporalis. ergo est cum maiore discretionem: sed in visione corporali species qua aliquid videtur, semper est aliud a re quæ per ipsam videtur. ergo & habitus qui per visionem intellectualem videntur, non videntur a mente per essentiam: sed per aliquas alias species.

¶ 5 Præt. Nisi appetitur nisi quod cognoscitur ut probat Aug. in lib. de Trini, sed habitus animæ appetuntur ab aliquibus, qui ipsos non habent. ergo habitus illi cognoscuntur ab eis, non autem per essentiam suam, cum eos non habeant. ergo per sui speciem.

¶ 6 Præt. Hug. de sancto Vict. distinguit in homine triplicem oculum. scilicet rationis, intelligentie, & carnis. oculi in intelligentia est quo Deus inspicitur, & huc dicitur erutum post peccatum: oculus carnis quo ista temporalia videntur, & hic post peccatum integer mansit: oculus rationis est quo intelligibilia creata cognoscuntur, & hic post peccatum factus est lippus, quia in parte non totaliter intelligibilia cognoscimus: sed omne quod videtur tantum in parte non per essentiam cognoscitur. ergo &c.

¶ 7 Præt. Multo est Deus presentior menti per essentiam suam quam habitus cum ipse sit euilibet rei intimus: sed presentia Dei in mente non facit quod mens nostra Deum per essentiam videat. ergo nec habitus per essentiam videntur a mente, quamuis sint presentes.

¶ 8 Præt. Ad hoc quod intellectus qui est potentia intelligens actu intelligat, requiritur quod per aliquid reducatur in actum, & id est quo intellectus intelligit actu: sed habitus essentie in quantum est sciens menti non reducit intellectum de potentia in actum, quia sic oporteret quandiu sunt presentes in anima actu intelligerentur. ergo habituum essentia non est id in quo habitus intelliguntur.

RESPON. Dicendum, quod sicut anima, ita & habitus est duplex cognitio: una, qua quis cognoscit an habitus sibi inest, alia, qua cognoscitur quid sit habitus. Hæc tamæ duæ cognitiones circa habitum alio modo ordinantur, quam circa animam. Cognitio enim qua quis novit se habere aliquem habitum præsupponit notitiam, qua cognoscitur quid est habitus illi: non enim possum scire me habere charitatem, nisi sciam quid est charitas: sed ex parte animæ non est sic. Multi enim sciunt se habere animam qui nesciunt, quid est anima. Cuius diversitatis est hæc ratio, quia tam habitus quam animam non percipimus in nobis esse, nisi percipiendo actus quorum anima & habitus sunt principia. habitus autem per essentiam suam est principium talis actus. unde si cognoscitur habitus, prout est principium talis actus cognoscitur de eo quid est, ut si sciam quod castitas est per quam quis cohibet se ab illicitis cogitationibus in venereis existentibus, scio de castitate quid est: sed anima non est principium actuum per suam essentiam: sed per vires suas. unde percipis actibus animæ percipitur in esse principium talium actuum, utpote motus & sensus, non tamen ex hoc natura animæ scitur. Loquendo igitur de habitibus prout de eis scimus quia sunt, duo in eorum cognitione oportet attendere, scilicet apprehensionem & iudicium. secundum apprehensionem quidem oportet, quod eorum notitia ex obiectis & actibus capiatur, nec ipsi possunt per essentiam suam apprehendi. Cuius ratio est, quia cuiuslibet potentie animæ virtus est determinata ad obiectum suum, unde & eius actio primo & principaliter

Ca. 39. ca.

principaliter in obiectum tendit. In ea vero, quibus in obiectum tendit, non potest nisi per quandam reditionem. videmus, quod visus primo dirigitur in colore: sed in actum visionis suæ non dirigitur nisi per quandam reditionem, dum videndo colorem videt se videre. Sed ista reditio, incomplete quidem est in sensu: complete autem in intellectu. qui reditione completa redit ad cognoscendum essentiam suam. Intellectus autem noster in statu viæ hoc modo comparatur ad phantasmata, sicut visus ad colores, ut dicitur in 3. de Anima, non quidem ut cognoscat ipsa phantasmata ut visus cognoscit colores: sed ut cognoscat ea, quorum sunt phantasmata. unde actio intellectus nostri primo tendit in ea, quæ per phantasmata apprehenduntur, & deinde redit ad actum suum cognoscendum, & ulterius in species & habitus, & potentias, & essentiam ipsius mentis. non enim comparantur ad intellectum ut obiecta prima: sed ut ea, quibus in obiectum feratur. Iudicium autem de vnoquoque habetur secundum illud, quod est mensura illius. cuiuslibet autem habitus mensura quedam est id, ad quod habitus ordinatur. Quod quidem ad nostram cognitionem se habet tripliciter. Quandoque enim est a sensu acceptum vel visus, vel auditus, sicut cum videmus utilitatem grammaticæ vel medicinæ, vel audimus eam ab alijs, & ex hac utilitate scimus quid est grammatica vel medicina: quandoque vero est naturali cognitioni inditum, quod maxime patet in habitibus virtutum, quarum fines naturalis ratio dicitur: quandoque vero est diuinitus infusum, sicut patet in fide, & spe, & huiusmodi infusis habitibus. Et quia etiam naturalis cognitio in nobis ex diuina illustratione oritur, in vtroque veritas increata consiluitur. unde iudicium, in quo complete cognitio de natura habitus, vel est secundum id quod sensu accipimus, vel secundum quod in creatura consilium veritatem. In cognitione vero, qua cognoscimus an habitus nobis insint, duo sunt consideranda. scilicet habitualis cognitio & actualis. Actualiter quidem percipimus habitus nos habere ex actibus habituum, quos in nobis sentimus. unde etiam Philoso. dicit in 2. Ethic. quod signum oportet accipere habituum superuenientem delectationem: sed quantum ad habituum cognitionem habitus mentis per seipso cognosci dicuntur. Illud enim facit habitualiter cognosci aliquid, ex quo aliquid efficitur potens progredi in actum cognitionis eius rei, quæ habitualiter cognosci dicitur. Ex hoc autem ipso quod habitus per essentiam suam sunt in mente, mens potest progredi ad actualiter percipiendum habitus in se esse, in quantum per habitus, quos habet, potest prodire in actus, in quibus habitus actualiter percipiuntur. Sed quantum ad hoc differentia est inter habitus cognoscitiue partis, & affectiue, habitus enim cognoscitiue partis est principium, & ipsius actus, quo accipitur habitus, & etiam cognitionis, qua percipitur, quia ipsa actualis cognitio ex habitus cognitione procedit: sed habitus affectiue partis est quidem principium illis actus, ex quo potest habitus percipi, non tamen cognitionis qua percipitur. Et sic patet quod habitus cognitiue, ex hoc quod per essentiam suam in mente consistit, est principium proximum suæ cognitionis: habitus autem affectiue partis est principium quasi remotum, in quo non est causa cognitionis, sed eius unde cognitio accipitur. Et ideo August. dicit decimo Confessionum, quod artes cognoscuntur per sui presentiam: sed affectiones animæ per quasdam notiones.

Cap. 3. in  
prin. to. 3.

Ca. 14. ca.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod verbum illud gloss. est referendum ad obiectum cognitionis, & non ad medium cognoscendum, quasi. scilicet cum dilectionem cognoscimus ipsam dilectionis essentiam consideramus, non aliquam eius similitudinem, ut in imaginaria visione accidit.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod pro tanto dicitur quod mens nihil melius nouit, eo quod in ipsa est: quia eorum quæ extra ipsam sunt est necesse quod in se habeat aliquid, unde in eorum notitia deuenire possit: sed in eorum quæ in ipsa sunt actualiter cognitione deuenire potest ex his, quæ penes se habet quibus etiam per aliqua cognoscantur.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod habitus non est causa cognoscendi alia, sicut quo cognito alia cognoscantur, prout principia sunt causa cognoscendi conclusiones: sed quia ex habitu perficitur anima ad aliquid cognoscendum. Et sic non est causa cognitorum quasi vniuoca, prout vnum est causa cognitionis alterius cogniti: sed quasi causa æquiuoca quæ eandem nominationem non recipit, sicut albo facit album, quamuis ipsa non sit alba, sed est quo aliquid est album. Similiter etiam habitus in quantum huiusmodi non est causa cognitionis, ut quod est cognitum: sed ut quo aliquid est cognitum, & ideo non oportet quod sit magis cognitum, quam ea quæ per habitum cognoscuntur.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod habitus non cognoscitur ab anima per aliquam eius speciem a sensu abstractam: sed per species eorum quæ per habitum cognoscuntur, & in hoc ipso quod alia cognoscuntur, & habitus cognoscitur ut principium cognitionis.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis habitus sit propinquior potentie, quam actus: tamen actus est propinquior obiecto, qui rationem habet cogniti, potentia vero habet rationem principij cognoscendi. & ideo actus per prius cognoscitur, quam habitus: sed habitus est magis cognitionis principium.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod ars est habitus intellectiue partis, & quantum ad habitualiter notitia percipit eodem modo ab habente, sicut & mens. scilicet per sui essentiam.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod motus vel operatio cognitiue partis perficitur in ipsa mente. Et ideo oportet ad hoc, quod aliquid cognoscatur esse similitudinem aliquam in mente, maxime si per essentiam suam non coniungatur menti, ut cognitionis obiectum. Sed motus vel operatio affectiue partis incipit ab anima, & terminatur ad res: & ideo non requiritur in actu similitudo rei qua informetur, sicut in intellectu.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod fides est habitus intellectiue partis, unde ex hoc ipso quod menti inest, mente inclinat ad actum intellectus in quo ipsa fides videtur: secus autem est de alijs habitibus, qui sunt in parte affectiua.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod habitus mentis sunt ei maxime proportionabiles, sicut forma proportionat ad subiectum & perfectio ad perfectibile: non autem sicut obiectum ad potentiam.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod intellectus cognoscit speciem intelligibilem non per essentiam suam, neque per aliquam speciem: sed cognoscendo obiectum cuius est species per quandam reflexionem, ut dictum est.

AD 11<sup>m</sup> dicendum est ex his, quæ in precedenti quaestione dicta sunt.

AD PRIMUM vero in contrarij dicendum, quod in illa auctoritate Aug. distinguit triplicem modum cognoscendi. Quorum vnus est eorum, quæ sunt extra animam, & de quibus cognitione habet non possumus ex his, quæ in nobis sunt: sed oportet ad ea cognoscenda, ut eorum imagines vel similitudines in nobis fiat. Alii est eorum, quæ sunt in parte intellectiua, quæ per sui presentiam dicit cognosci, quia ex eis est ut in





vertitur, conuertitur etiam ad Deum cum creatura sit Dei similitudo. ergo &c.

Ca. 25. p. a. m. a. me. dio tom. 1.

¶ 12 Præt. Aug. dicit 12. confes. ambo videmus esse quod dicitis, & ambo videmus verum esse quod dico, ubi quæso videmus? nec ego utique in te, nec tu in me: sed ambo in ipsa quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate: sed incommutabilis veritas est diuina essentia, in qua non potest aliquid videri nisi ipsa videatur, ergo in statu viæ essentiam diuinam videmus.

¶ 13 Præt. Veritas in quantum huiusmodi, est cognoscibilis, ergo summa veritas summæ cognoscibilis, hæc autem est essentia diuina, ergo &c.

Gl. ord. ibi.

¶ 14 Præt. Gen. 3. 2. d. f. Vidi dominum facie ad faciem, facies Dei forma est, in qua filius non rapinam arbitratus est esse se qualem Deo, sicut ex quodam glo. habetur: si forma est diuina essentia. ergo Iacob in statu viæ Deum per essentiam vidit.

Gl. ord. ibi. ex Gregor.

SED CONTRA 1. Timoth. vlt. Lucē habitat inaccessibile, quam nemo hominum vidit nec videre potest. ¶ 2 Præt. Exod. 33. Non videbit me homo & viuet. glo. Greg. in hac carne uiuentibus videri potuit Deus per circumscriptas imagines & videri non potuit per in circumscriptum lumen æternitatis: hoc autem lumen est diuina essentia, ergo &c.

Co. 22. & 23. tom. 2.

¶ 3 Præt. Intellectus noster intelligit, cum continuo & tempore, ut Philoso. dicit in 3. de Anima: sed essentia excedit continuum omne & tempus, ergo &c.

¶ 4 Præt. Plus distat essentia diuina a dono eius quam actus primus ab actu secundo: sed quandoque ex hoc quod aliquis videt Deum per donum intellectus aut sapientie in contemplatione anima separatur a corpore, quantum ad operationes sensus, quæ sunt actus secundum, ergo si videt Deum per essentiam, oportet quod separaretur a corpore, etiã prout est actus corporis primus: sed hoc non est quãdiu hō in statu viæ existit, ergo per essentiam nullus in statu viæ Deum videre potest.

RESPON. Dicendum, quod aliqua actio potest alicui conuenire dupliciter. Vno modo, sic quod illius actionis principium sit in operante, sicut in omnibus naturalibus operatibus videmus. Alio modo, sic quod principium operationis illius, vel motus sit a principio extrinseco, sicut est in motibus violentis, & sicut est in operibus miraculosis, quæ non fiunt nisi virtute diuina, ut illuminatio cæci, fulcitatio mortui & hmoi: menti igitur nostræ in statu viæ non potest conuenire visio Dei per essentiam secundum primum modum. Mens. n. nostra naturali cognitione phantasmata respicit quasi obiecta, a quibus species intelligibiles accipit, ut dicitur in 3. de Anima: vnde omne, quod intelligit secundum statum viæ, intelligit per species a phantasmatis abstractas. Nulla autem species hmoi sufficiens est ad representandam diuinam essentiam, vel et cuiuscumque alterius essentia separata, cum quidditates rerum sensibilium, quarum similitudines sunt intelligibiles species a phantasmatis abstractas, sint alterius rationis ab essentijs substantiarum immaterialium creatarum, & multo magis ab essentia diuina. Vnde mens nostra naturali cognitione, quam in statu viæ experimur, nec Deum nec angelos per essentiam videre potest, angeli tamen per essentiam videri possunt per quasdam species intelligibiles ab eorum essentia differentes, non autem essentia diuina, quæ omne genus excedit, & est extra omne genus, ut sic nulla species creata possit inueniri sufficiens ad eam representandam, unde oportet, quod si Deus per essentiam videri debeat, quod per nullam creatam speciem videri

Philo. 3. de anima cō. 39. tom. 2.

debet: sed ipsa eius essentia fiat intelligibilis forma intellectus eum videntis. Quod fieri non potest nisi ad hoc intellectus creatus per lumen gloriæ disponatur, & sic in uideo Deum per essentiam, per dispositionem infusi luminis pertingit mens ad terminum viæ, qui est gloria, & sic non est in via. sicut autem diuinæ omnipotentia subiecta sunt corpora, ita & mentes, unde sicut potest aliqua corpora perducere ad effectus, quorum dispositio in prædictis corporibus non inuenitur, sicut Petrus fecit super aquas ambulare sine hoc quod ei dotem agilitatis tribueret, ita potest mentē ad hoc perducere, ut diuinæ essentia uniatur in statu viæ modo illo, quo unitur sibi in patria, sine hoc quod a lumine gloriæ perfundatur. Cum autem hoc contingit oportet, quod mens ab illo modo cogitationis desinat, quod a phantasmatis abstrahit, sicut etiam corpus corruptibile, cum ei miraculose datur agilitatis actus non est simul in actu grauitatis, & ideo illi, quibus hoc modo Deum per essentiam uidere datur, omnino ab actibus sensuum abstrahuntur, ut tota anima colligatur ad diuinam essentiam intuendam, unde & capi dicuntur quasi ui superioris nature abstracti ab eo, quod eis secundum naturam competeat. Sic ergo secundum communem cursum nullus in statu viæ Deum per essentiam videt, & si aliquibus hoc miraculose cōcedatur, ut Deum per essentiam uideant, nondum anima a carne mortali totaliter separata, non tñ sunt totaliter in statu viæ: ex quo actibus sensuum carēt quibus in statu mortalis uitæ utimur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod secundum Aug. 12. super Gen. ad literam, & ad Paulinā de uidendo Deum, ex uerbis illis Moyses ostenditur Deum per essentiam uidisse in quodā raptu, sicut & de Paulo dicitur 2. Cor. 12. ut in hoc ludæorum legifer & doctor gentium æquaretur.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod Grego. loquitur de his qui acuminē cōtēplationis ad hoc creatus, ut diuinam essentiam in raptu uideant: unde subiungit, qui sapientiam, quæ Deus est, uidet, huic uitę funditus moritur.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod in Christo hoc fuit singulare ut esset simul uiator & comprehensor, quod ei competeat ex hoc quod erat Deus & homo: unde in eius potestate erant omnia quæ ad humanam naturam spectabant, ut unaqueque uis animæ & corporis efficere, tur secundum quod ipsa disponebat, unde nec dolor corporis contemplationem mentis impediēbat: nec fructio mentis, dolorem corporis minuebat. & sic intellectus eius luce gloriæ illustratur Deum per essentiam uidebat, ut inde ad inferiores partes gloria non deriuaretur, & sic simul erat uiator & comprehensor, quod de alijs dici non potest, quibus ex superioribus uisibus redduntur de necessitate aliquid in inferiores, & a passionibus uehementibus inferiori uisui superiores trahuntur.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod intellectuāli uisione in statu viæ Deus cognoscitur, non ut sciatur de eo quid est, sed quid non est, & quantum ad hoc eius essentiam cognoscimus: eam super omnia collocatam intelligentes, quãuis talis cognitio per aliquas similitudines fiat. uerbum autem Augustini referendum est ad id, quod cognoscitur, non ad id quo cognoscitur, ut ex superioribus quæstionibus patet.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod intellectus noster etiam in statu viæ diuinam essentiam aliquo modo cognoscere potest, non ut sciat de ea quid est: sed solum quid non est.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod nos possumus diligere Deum immediate nullo alio prædilecto, quãuis quandoque ex aliquorum uisibilium amore in inuisibilia respiciamus

D. 10.

D. 37.

C. 27. 2. 1. 1.

C. 1. 1. 1. 1.

D. 37.

mur: non autem possumus in uia statu Deum immediate cognoscere nullo alio præcognito: cuius ratio est, quia cum affectus ad intellectum sequatur, ubi terminatur operatio intellectus, ibi incipit operatio affectus. Intellectus autem ex affectibus in causas procedens tandem peruenit in ipsius Dei cognitionem aliqualem, cognoscendo de eo, quid non est, & sic affectus fertur in id, quod ei per intellectum offertur, sine hoc, quod necesse habeat redire per omnia media per quæ intellectus transiuit.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod quãuis intellectus noster sit factus ad hoc quod videat Deum, non tamen ut naturali sua uirtute Deum videre possit, sed per lumen gloriæ sibi infusum. Et ideo omni uelamine remotum non dum oportet, quod intellectus Deum per essentiam uideat si lumine gloriæ non illustratur, ipsa. n. carētia gloriæ, erit diuinæ uisionis impedimentum.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod mens nostra cū intelligibilitate quam habet ut proprium quoddam, & cum alijs communiter habet esse, vnde quãuis in ea sit Deus, non oportet, quod semper sit in ea, ut forma intelligibilis, sed ut dicitur esse, sicut est in alijs creaturis. Quãuis autem creaturis omnibus communiter det esse, tamen cuiuslibet creature dat proprium modum essendi: & sic etiam quantum ad hoc quod est in omnibus per essentiam, præsentiam, & potētiā, inuenitur esse diuersimode in diuersis, & in unoquoque secundum proprium modum eius.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod duplex est sanitas mentis, una qua sanatur a culpa per gratiam fidei, & hæc sanitas facit videre illam inaccessibilem claritatem in speculo, & in enigmate. Alia est ab omni culpa, & pena, & miseria, quæ est per gloriam, & hæc sanitas facit videre Deum facie ad faciem. Quæ duæ uisiones distinguuntur. 1. Corinth. 13. ubi dicitur. Videmus nunc per speculum &c.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod ens quod est primum per communitatem, cum sit idem per essentiam rei cuiuslibet, nullius proportionem excedit, & ideo in cognitione cuiuslibet rei ipsum cognoscitur, sed ens quod est primum causalitate excedit improporcionem omnes alias res. vnde per nullius alterius cognitionem sufficenter cognosci potest, & ideo in statu viæ, in quo per species a rebus abstractas intelligimus, cognoscimus ens commune sufficienter, non autem ens increatum.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod quãuis diuina essentia sit præsens intellectui nostro, non est tamen ei coniuncta, ut forma intelligibilis, quam intelligere possit quãdiu lumine gloriæ non perficitur. Ipsa enim mens non habet facultatem uidentem Deum per essentiam antequam prædicto lumine illustratur. Et sic deficit, & uidentem facultas, & uisibilis præsentia. Intentio etiam non semper adest, quãuis enim in creatura inueniatur aliqua creatoris similitudo, non tamen quandoque ad creaturam conuertitur conuertitur ad eum, ut est similitudo creatoris, vnde non oportet quod semper intentio nostra feratur ad Deum.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod sicut dicit glossa super illud Psal. 11. Diminutæ sunt ueritates &c. ab una increata ueritate multæ creatæ ueritates in mentibus humanis imprimuntur, sicut ab una facie multæ facies resultant in speculis diuersis, vel uno fracto. Secundum ergo hoc, nos in ueritate increata aliquid uidere dicimus, secundum quod per eius similitudinem in mente nostra resultantem de aliquo iudicamus, ut cum per principia per se nota iudicamus de conclusionibus

Glossa Au. in hunc locum to. 8.

D. 11.

bus, vnde non oportet quod ipsa increata ueritas a nobis per essentiam uideatur.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod summa ueritas, quantum est in se est summæ cognoscibilis, sed ex parte nostra contingit quod est minus cognoscibilis nobis, sicut patet per Philosophum 2. Meta.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod auctoritas illa dupliciter exponitur in glossa. vno modo ut intelligatur de uisione imaginaria. vnde dicit interlinearis. Vidi dominum facie ad faciem: non quod Deus uideri possit sed formam uidentem in qua Deus ei locutus est. Alio modo, exponitur in glossa Greg. de uisione intellectuāli qua sancti diuinam ueritatem in cōtēplatione intuentur, non quidem sciendo de ea, quid est, sed magis quid non est, vnde dicit ibidem Gregor. ueritatem sentiendū uidit, quia quanta est ipsa ueritas non uideri, cui tanto se longe estimat, quanto appropinquat, quia nisi illam utcumque conspiceret, non eam conspiceret se non posse sentiret. Et post pauca subiungit. hæc ipsa per cōtēplationem facta, non solida, & permanēs uisio, sed quasi quædam uisionis imitatio, facies Dei dicitur. Quia enim per faciem quemlibet agnoscimus, cognitionem Dei faciem uocamus.

Com. 1. 1. 3.

D. 11.

ARTICVLVS XII.

Utrum Deum esse sit per se notum menti humanæ, sicut prima principia demonstrationis, quæ non possunt cogitari non esse.

VO DECIMO quaeritur, utrum Deum esse sit per se notum menti humanæ, sicut prima principia demonstrationis, quæ non possunt cogitari non esse. Et uidetur quod sic. Illa enim sunt nobis per se nota, quorum cognitio naturaliter est nobis indita: sed cognitio existendi Deum omnibus naturaliter est inserta, ut dicit Damasc. ergo &c.

r. p. q. 2. at. c. 1.

¶ Præt. Deus est quo minus cogitari non potest, ut Ansel. dicit: sed illud quod potest cogitari non esse, est minus illo, quod non potest cogitari non esse. ergo Deus non potest cogitari non esse.

Lib. 1. ca. 17. & 3.

In profologo. c. 1. circa princip.

¶ 3 Præt. Deus est ipsa ueritas: sed nullus potest cogitare ueritatem non esse, quia si potest non esse, sequitur eam esse, si enim ueritas non est, uerum est, ueritatem non esse, ergo nullus potest cogitare Deum non esse. ¶ 4 Præt. Deus est ipsum esse suum: sed non potest cogitari quin idem de se prædicetur, ut quod homo non sit homo, ergo non potest cogitari Deum non esse.

¶ 5 Præt. Omnia desiderant summum bonum, ut Boetius dicit: summum autem bonum solus Deus est, ergo omnia desiderant Deum: sed non potest desiderari quod non cognoscitur, ergo communis conceptio est Deum esse, & sic idem quod prius.

3. de consola. profa 11.

¶ Præt. Veritas prima præcellit omnem ueritatē creatam: sed aliqua ueritas creata est adeo euidens, quod non potest cogitari non esse, sicut ueritas propositionis huius, quod affirmatio, & negatio non sunt simul uera, ergo multo minus potest cogitari ueritatem increatam non esse, quæ Deus est.

¶ 7 Præt. Verius esse habet Deus, quam anima humana: sed anima non potest cogitare se non esse, ergo multo minus potest cogitare Deum non esse.

¶ 8 Præt. Omne quod est, prius fuit uerum esse futurum: sed ueritas est, ergo prius fuit uerum eam futuram: non autem nisi ueritate, ergo non potest cogitari quin ueritas semper fuerit: sed Deus est ueritas, ergo, &c. Sed dicendum, quod in processu est fallacia, secundum quid & simpli-



& simpliciter, quia veritatem futuram esse antequam esset, non dicit aliquam veritatem simpliciter: sed tantum secundum quid, & sic non potest concludi simpliciter veritatem esse.

¶ 9 Sed contra, Omne verum secundum quid reducit ad aliquod verum simpliciter: sicut omne imperfectum ad aliquod perfectum. si igitur veritatem futuram esse, est futurum secundum quid, oportebit aliquid esse verum simpliciter, & sic simpliciter erat verum dicere veritatem esse.

¶ 10 Præt. Nomen Dei proprium est, qui est, vt patet Exod. 3. sed non potest cogitari ens non esse. ergo nec potest cogitari Deum non esse.

S E D C O N T R A est, quod dicitur in Psa. 13. Dixit insipiens in corde suo &c. Sed dicendum quod Deus est in habitu mentis est per se notum, sed actu potest cogitari non esse.

¶ 2 Sed contra, de his quæ naturali habitu cognoscuntur, nõ potest contrarium estimari secundum interio rem rationem, sicut sunt prima principia demonstrationis. si ergo contrarium huius quod est Deum esse, potest estimari in actu, Deum esse, non esset per se notum.

¶ 3 Item illa quæ sunt nota per se, cognoscuntur sine aliqua deductione a causatis in causas: statim enim cognitis terminis cognoscuntur, vt dicitur 1. Posterior. sed Deum esse non cognoscimus, nisi inspiciendo effectum eius Rom. 1. inuisibilia Dei, &c. ergo Deum esse non potest esse per se notum.

¶ 4 Præt. Non potest sciri de aliquo ipsum esse, nisi quid ipsum sit cognoscatur: sed de Deo in præsentia statu nõ possumus cognoscere quid est. ergo eius esse nõ est nobis notum. ergo nec Deum esse, est per se notum.

¶ 5 Præt. Deum esse est articulus fidei, sed articulus est quod fides suggerit, & ratio contradicit: sed cui ratio contradicit non est per se notum. ergo, &c.

¶ 6 Præt. Nihil est homini certius sua fide, vt dicit August. sed de his quæ sunt fidei dubitatio potest oriri, & de quibuslibet alijs, & sic potest cogitari Deum nõ esse.

¶ 7 Præt. Cognitio Dei ad sapientiam pertinet: sed nõ omnes habent sapientiam. ergo non omnibus notum est Deum esse.

¶ 8 Præt. August. dicit in lib. de Trinitate, quod summum bonum purgatissimis mentibus cernitur: sed nõ omnes habent purgatissimas mentes. ergo, &c.

¶ 9 Præt. Inter quæcumque distinguit ratio, vnum potest sine altero cogitari, sicut Deum esse possumus cogitare, sine eo, quod cogitemus eum esse bonum, vt dicit Boetius de Hebdo. sed in Deo differunt ratione esse, & essentia. ergo idem quod prius.

¶ 10 Præt. Idem est Deo esse Deum, quod esse iustum: sed multi opinantur Deum non esse iustum, qui dicunt Deo placere mala. ergo &c.

R E S P O N D. Dicendum, quod circa hanc quæstionem inuenitur triplex opinio. Quidam enim dixerunt, vt rabi Moyses narrat, quod Deum esse non est per se notum, nec etiam per demonstrationem scitum: sed est tantum a fide susceptum. Et ad hoc dicendum induxit eos debilitas rationum, quas multi inducunt ad probandum Deum esse. Alij dixerunt, vt Auic. quod Deum esse, non est per se notum: sed per demonstrationem scitum. Alij vero, vt Ansel. opinantur, quod Deum esse sit per se notum in tantum, vt nullus possit cogitare interius Deum non esse: quàmuis hoc possit exterius proferre, & verba quibus profert cogitare interius. Prima opinio manifeste falsa apparet. Inue-

nitur enim hoc quod est Deum esse, rationibus irretractabilibus etiam a Philosophis probatum: quàmuis etiam a nonnullis ad hoc ostendendum rationes struolæ inducantur. Duarum vero opinionum sequentium vtraque secundum aliquid vera est. Est enim dupliciter aliquid per se notum scilicet secundum se, & quo ad nos. Deum igitur esse, secundum se est per se notum, non autem quo ad nos: & ideo nobis necessarium est, ad hoc cognoscendum demonstrationes habere ex effectibus sumptas. Et hoc quidem sic apparet. Ad hoc enim quod aliquid sit per se notum nihil aliud requiritur, nisi vt prædicatum sit de ratione subiecti: tunc enim subiectum cogitari non potest sine hoc, quod prædicatum sibi inesse appareat. Ad hoc autem quod sit per se notum nobis, oportet quod nobis sit cognita ratio subiecti, in qua concluditur prædicatum. Et inde est, quod quædam per se nota sunt omnibus, quando scilicet propositiones habent talia subiecta, quorum ratio omnibus nota est, vt omne totum maius est sua parte. Quilibet enim scit quid est totum, & quid est pars. Quædam vero sunt per se nota sapientibus tantum, qui rationes terminorum cognoscunt, vulgo eas ignorante. Et secundum hoc Boetius in lib. de Hebdo. dicit, quod duplex est modus communis conceptionum. Vna est communis omnibus, vt si ab æqualibus æqualia demas, æqualia manent quæ restant, inter se. Alia est, quæ est doctorum tantum, vt incorporea in loco non esse: quæ non vulgus, sed docti comprobant, quia scilicet vulgi consideratio imaginationem transcendere non potest, vt ad rationem rei incorporalis pertingat: hoc autem quod est esse in nullius creaturæ ratione perfecte includitur. cuiuslibet enim creaturæ esse est aliud ab eius quidditate: vnde non potest dici de aliqua creatura, quod eam esse sit per se notum, & secundum se. Sed in Deo esse suum includitur in eius quidditate ratione, quia in Deo idem est quid est & esse, vt dicit Boet. & Dion. & id est, an est, & quid est, vt di. Auic. & ideo per se & secundum se est notum. Sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo quo ad nos Deum esse non est per se notum: sed indiget demonstratione. Sed in patria vbi essentiam eius videbimus, multo amplius erit nobis per se notum Deum esse, quam nunc sit per se notum, quod affirmatio, & negatio non sunt simul veræ. quia igitur vtraque pars quantum ad aliquid vera est, ad vtraque rationes respondendum est.

¶ 9 Sed contra, Omne verum secundum quid reducit ad aliquod verum simpliciter: sicut omne imperfectum ad aliquod perfectum. si igitur veritatem futuram esse, est futurum secundum quid, oportebit aliquid esse verum simpliciter, & sic simpliciter erat verum dicere veritatem esse.

¶ 10 Præt. Nomen Dei proprium est, qui est, vt patet Exod. 3. sed non potest cogitari ens non esse. ergo nec potest cogitari Deum non esse.

S E D C O N T R A est, quod dicitur in Psa. 13. Dixit insipiens in corde suo &c. Sed dicendum quod Deus est in habitu mentis est per se notum, sed actu potest cogitari non esse.

¶ 2 Sed contra, de his quæ naturali habitu cognoscuntur, nõ potest contrarium estimari secundum interio rem rationem, sicut sunt prima principia demonstrationis. si ergo contrarium huius quod est Deum esse, potest estimari in actu, Deum esse, non esset per se notum.

¶ 3 Item illa quæ sunt nota per se, cognoscuntur sine aliqua deductione a causatis in causas: statim enim cognitis terminis cognoscuntur, vt dicitur 1. Posterior. sed Deum esse non cognoscimus, nisi inspiciendo effectum eius Rom. 1. inuisibilia Dei, &c. ergo Deum esse non potest esse per se notum.

¶ 4 Præt. Non potest sciri de aliquo ipsum esse, nisi quid ipsum sit cognoscatur: sed de Deo in præsentia statu nõ possumus cognoscere quid est. ergo eius esse nõ est nobis notum. ergo nec Deum esse, est per se notum.

¶ 5 Præt. Deum esse est articulus fidei, sed articulus est quod fides suggerit, & ratio contradicit: sed cui ratio contradicit non est per se notum. ergo, &c.

¶ 6 Præt. Nihil est homini certius sua fide, vt dicit August. sed de his quæ sunt fidei dubitatio potest oriri, & de quibuslibet alijs, & sic potest cogitari Deum nõ esse.

¶ 7 Præt. Cognitio Dei ad sapientiam pertinet: sed nõ omnes habent sapientiam. ergo non omnibus notum est Deum esse.

¶ 8 Præt. August. dicit in lib. de Trinitate, quod summum bonum purgatissimis mentibus cernitur: sed nõ omnes habent purgatissimas mentes. ergo, &c.

¶ 9 Præt. Inter quæcumque distinguit ratio, vnum potest sine altero cogitari, sicut Deum esse possumus cogitare, sine eo, quod cogitemus eum esse bonum, vt dicit Boetius de Hebdo. sed in Deo differunt ratione esse, & essentia. ergo idem quod prius.

¶ 10 Præt. Idem est Deo esse Deum, quod esse iustum: sed multi opinantur Deum non esse iustum, qui dicunt Deo placere mala. ergo &c.

R E S P O N D. Dicendum, quod circa hanc quæstionem inuenitur triplex opinio. Quidam enim dixerunt, vt rabi Moyses narrat, quod Deum esse non est per se notum, nec etiam per demonstrationem scitum: sed est tantum a fide susceptum. Et ad hoc dicendum induxit eos debilitas rationum, quas multi inducunt ad probandum Deum esse. Alij dixerunt, vt Auic. quod Deum esse, non est per se notum: sed per demonstrationem scitum. Alij vero, vt Ansel. opinantur, quod Deum esse sit per se notum in tantum, vt nullus possit cogitare interius Deum non esse: quàmuis hoc possit exterius proferre, & verba quibus profert cogitare interius. Prima opinio manifeste falsa apparet. Inue-

nitur enim hoc quod est Deum esse, rationibus irretractabilibus etiam a Philosophis probatum: quàmuis etiam a nonnullis ad hoc ostendendum rationes struolæ inducantur. Duarum vero opinionum sequentium vtraque secundum aliquid vera est. Est enim dupliciter aliquid per se notum scilicet secundum se, & quo ad nos. Deum igitur esse, secundum se est per se notum, non autem quo ad nos: & ideo nobis necessarium est, ad hoc cognoscendum demonstrationes habere ex effectibus sumptas. Et hoc quidem sic apparet. Ad hoc enim quod aliquid sit per se notum nihil aliud requiritur, nisi vt prædicatum sit de ratione subiecti: tunc enim subiectum cogitari non potest sine hoc, quod prædicatum sibi inesse appareat. Ad hoc autem quod sit per se notum nobis, oportet quod nobis sit cognita ratio subiecti, in qua concluditur prædicatum. Et inde est, quod quædam per se nota sunt omnibus, quando scilicet propositiones habent talia subiecta, quorum ratio omnibus nota est, vt omne totum maius est sua parte. Quilibet enim scit quid est totum, & quid est pars. Quædam vero sunt per se nota sapientibus tantum, qui rationes terminorum cognoscunt, vulgo eas ignorante. Et secundum hoc Boetius in lib. de Hebdo. dicit, quod duplex est modus communis conceptionum. Vna est communis omnibus, vt si ab æqualibus æqualia demas, æqualia manent quæ restant, inter se. Alia est, quæ est doctorum tantum, vt incorporea in loco non esse: quæ non vulgus, sed docti comprobant, quia scilicet vulgi consideratio imaginationem transcendere non potest, vt ad rationem rei incorporalis pertingat: hoc autem quod est esse in nullius creaturæ ratione perfecte includitur. cuiuslibet enim creaturæ esse est aliud ab eius quidditate: vnde non potest dici de aliqua creatura, quod eam esse sit per se notum, & secundum se. Sed in Deo esse suum includitur in eius quidditate ratione, quia in Deo idem est quid est & esse, vt dicit Boet. & Dion. & id est, an est, & quid est, vt di. Auic. & ideo per se & secundum se est notum. Sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo quo ad nos Deum esse non est per se notum: sed indiget demonstratione. Sed in patria vbi essentiam eius videbimus, multo amplius erit nobis per se notum Deum esse, quam nunc sit per se notum, quod affirmatio, & negatio non sunt simul veræ. quia igitur vtraque pars quantum ad aliquid vera est, ad vtraque rationes respondendum est.

¶ 9 Sed contra, Omne verum secundum quid reducit ad aliquod verum simpliciter: sicut omne imperfectum ad aliquod perfectum. si igitur veritatem futuram esse, est futurum secundum quid, oportebit aliquid esse verum simpliciter, & sic simpliciter erat verum dicere veritatem esse.

¶ 10 Præt. Nomen Dei proprium est, qui est, vt patet Exod. 3. sed non potest cogitari ens non esse. ergo nec potest cogitari Deum non esse.

nobis esset per se notum, quod deitas sit esse Dei, quod quidem nunc nobis non est notum per se, cum Deum per essentiam non videamus: sed indigemus ad hoc re nendum, vel demonstrationem, vel fide.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod summum bonum desideratur dupliciter. Vno modo, in sui essentia, & sic non omnia desiderant summum bonum. Alio modo in sui similitudine, & sic omnia desiderant summum bonum, quia nihil est desiderabile nisi in quantum in eo similitudo summi boni inuenitur, vnde ex hoc non potest haberi, quod Deum esse qui est summum bonum per essentiam, sit per se notum.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod quàmuis veritas increata excedat omnem veritatem creatam, nihil tamen prohibet veritatem creatam, esse nobis magis notam, quàm increatam. Ea enim quæ sunt minus nota in se, nota sunt magis quo ad nos, secundum Philosophum.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod cogitari aliquid non esse potest intelligi dupliciter. Vno modo, vt hæc duo simul in apprehensione cadant, & sic nihil prohibet quod quis cogitet se non esse, sicut cogitat se aliquando non fuisse. Sic autem non potest totum simul in apprehensione cadere aliquid esse totum, & minus propria parte, quia vnum eorum excludit alterum. Alio modo, ita quod huic apprehensioni assensus adhibeatur, & sic nullus potest cogitare se non esse cum assensu. In hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod nunc est verum fuisse prius esse futurum, non oportet nisi supposito quod aliquid tunc fuerit, quando dicitur hoc fuisse futurum. Sed si ponamus per impossibile aliquando nihil fuisse, tunc tali positione facta nihil est verum nisi materialiter tantum: materia enim veritatis non solum est esse, sed etiam non esse, quia de ente & non ente contingit verum dicere. Et sic nõ sequitur quod veritas tunc fuerit, nisi materialiter & secundum quid.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod id quod est verum secundum quid reducitur ad verum vel veritate simpliciter, necessarium est supposito veritate esse, non autem aliter.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod quis nomen Dei sit qui est, nõ tam hoc est per se notum nobis, vnde nõ sequitur.

Ad PRIMVM in contrarium dicendum, quod Ansel. in proso. ita exponit quod insipiens intelligatur dixisse in corde non est Deus, in quantum hæc verba cogitauit, nõ quod hoc iteriori rone cogitare potuerit.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod eodem modo quo ad habitum & actum est per se notum & non per se notum.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod hoc est ex defectu cognitionis nostræ, quod Deum cognoscere non possumus nisi ex effectibus, vnde per hoc non excluditur quin secundum se sit per se notum.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod ad hoc quod cognoscatur aliquid esse, non oportet quod sciatur de eo. quid sit per definitionem, sed quid significetur per nomen.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod Deum esse non est articulus fidei, sed præcedens articulus fidei, nisi cum hoc quod est Deum esse aliquid aliud intelligatur, vt pote quod habet unitatem essentia cum Trinitate personarum & alia huiusmodi.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod illa quæ sunt fidei certissime cognoscuntur secundum quod certitudo importat firmitatem ad hætionem. Nulli enim credens firmius adheret quam his quæ per fidem tenent, non autem cognoscuntur certissime, secundum quod certitudo quietationem intellectus in re cognita importat. quod enim credens assentiat his quæ credit, non prouenit

ex hoc quod intellectus eius sit terminatus ad credibilia virtute aliquorum principiorum, sed ex voluntate quæ inclinat intellectum ad hoc quod illis creditis assentiat. Et inde est quod in his, quæ sunt fidei potest motus dubitationis insurgere in credente.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod sapientia non consistit in hoc solum quod cognoscitur Deum esse, sed in hoc quod accedimus ad cognoscendum de eo quid est, quod quidem in statu viæ cognoscere non possumus, nisi in quantum de eo cognoscimus, quid non est. Qui. n. scit aliquid prout est ab omnibus alijs distinctum appropinquat cognitioni qua cognoscitur quid est, & de hac etiam cognitione intelligitur auctoritas August. communiter inducta. Vnde patet responsio ad 8<sup>m</sup>.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod ea quæ sunt a ratione distincta nõ semp possunt cogitari ab inuicem separata esse, quis separatim cogitari possunt. Quàmuis .n. Deus cogitari possit sine hoc quod eius bonitas cogitetur, non tamen potest cogitari, quod sit Deus & nõ sit bonus, vnde licet in Deo distinguantur quod est, & esse rone, nõ tamen sequitur quod possit cogitari non esse.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod Deus non solum cognoscitur in effectu iustitiæ, sed etiam in alijs suis effectibus. vnde dato quod ab aliquo nõ cognoscatur ut iustus, nõ sequitur quod nullo modo cognoscatur. Nec potest esse quod nullus eius effectus cognoscatur, cum eius effectus sit ens commune, quod incognitum esse non potest.

ARTICVLVS XIII.

Utrum per naturalem rationem possit cognosci Trinitas personarum.

TERTIODECIMO quæritur, utrum per naturalem rationem possit cognosci Trinitas personarum. Et videtur quod sic, per id. quod dicitur Rom. 1. Inuisibilia Dei &c. glossa inuisibilia refertur ad personam patris: sempiterna virtus, ad personam filij, diuinitas ad personam Spiritus sancti. ergo &c.

¶ 2 Præt. Naturali cognitione cognoscitur quod in Deo est potentia perfectissima, & totius potentia origo. ergo oportet ei primam potentiam attribuere: prima autem potentia est generatiua. ergo secundum naturalem rationem possumus scire quod in Deo est potentia generatiua: sed ipsa posita in diuinis de necessitate sequitur distinctio personarum. ergo naturali cognitione possumus cognoscere distinctionem personarum, quod autem potentia generatiua sit potentia prima sic probatur, secundum ordinem operationum est ordo potentiarum: sed inter omnes operationes prima est intelligere, quia agens per intellectum probatur esse primum, & in eo intelligere secundum modum intelligendi prius est quam velle & agere. ergo intellectiua potentia est prima potentiarum: sed potentia intellectiua est potentia generatiua, quia omnis intellectus gignit sui noticiam in seipso. ergo &c.

¶ 3 Item, Omne æquiuocum reducitur ad vniuocum, sicut multitudo ad unitatem: sed processio creaturæ a Deo est processio æquiuoca cum creaturæ non conueniant cum Deo in nomine, & ratione. ergo oportet ponere per naturalem rationem præexistere in Deo processionem vniuocam, secundum quam Deus a Deo procedat, qua posita sequitur processio personarum in diuinis.

¶ 4 Item, dicit quædam glossa super Apoc. quod nulla secta fuit, quæ circa personam patris errauerit: sed maximus esset error circa personam patris, si poneretur filium

Com. 6. an te medium tom 1.

Lib. 1. ca. 2. circa princ. tom. 3.

In li. an omne quid est bonum sit iter mediū & finem.

1. met. non remote a princ.

1. phy. co. tom. 1.

In lib. 7. omne quod est bonum sit a princ.

Lib. 1. ca. 2. tom. 3.

Cap. 3. &

D. 44.

filium non habere. ergo & secta Philosophorum qui naturali cognitione Deum cognouerunt, posuerunt patrem & filium in diuinis.

¶ 5 Præt. Sicut dicit Boet. in Arithmetica sua, omnem inæqualitatem præcedit æqualitas: sed inter creator & creaturam est inæqualitas. ergo ante hanc inæqualitatem oportet in Deo æqualitatem ponere: sed nõ potest ibi esse æqualitas, nisi sit ibi distinctio, quia nihil sibi est equale sicut nec simile, sicut dicit Hil. ergo &c.

¶ 6 Itẽm naturalis ratio ad hoc peruenit, quod in Deo est summa iucunditas: sed nullius boni est summa iucunditas sine consortio, vt Boetius dicit. ergo &c.

¶ 7 Præt. Naturalis ratio in creatorem peruenit ex similitudine creaturæ: sed in creatura inuenitur similitudo creatoris, non solũ quantũ ad essentialia attributa, sed et quantum ad propria personarum. ergo &c.

¶ 8 Præt. Philosophi non habuerunt cognitionem de Deo, nisi per naturalem rationem: sed aliqui Philosophi peruenierunt ad cognitionem Trinitatis: vnde in 1. Ca. li. & Mundi dicitur per hunc numerum, scilicet ternarium adhibuimus, nosmetipsos magnificare creatorem &c.

¶ 9 Item August. narrat 10. de Ciuitate Dei, quod Porphyrius Philosophus posuit Deum patrem, & filium ab eo genitum, & in lib. Confes. dicit, quod in libris quibusdam Platonis inuenit hoc quod scriptum est in principio euangelij Ioan. In principio erat verbum, vtq. verbum caro factum est exclusiue, in quibus uerbis manifeste ostenditur distinctio personarum.

¶ 10 Præt. Naturali etiam ratione Philosophi concesserunt, quod Deus potest aliquid dicere: sed ad aliquid dicere in diuinis sequitur uerbi emissio, & personarum distinctio. ergo Trinitas personarum naturali ratione cognosci potest.

SED CONTRA est, quod dicitur Hebr. 11. Fides est sperandarum substantia &c. ea uero, quæ naturali ratione cognoscuntur, sunt apparentia: sed Trinitas ad articulos fidei pertinet. ergo &c.

¶ 1 Item Greg. Fides non habet meritum &c. Sed in fide Trinitatis præcipue meritum consistit. ergo &c.

RESPONS. Dicendum, quod Trinitas personarum dupliciter cognoscitur, uno modo quantum ad propria, quibus distinguuntur personæ, & his cognitio uere Trinitas personarum cognoscitur in diuinis: alio modo per essentialia, quæ personis appropriantur, sicut potentia patri &c. Sed per talia Trinitas perfecte cognosci non potest, quia etiam Trinitate remota per intellectum ista remanet in diuinis: sed Trinitate supposita huiusmodi attributa propter aliquam similitudinem ad propria personarum appropriantur personis: hæc autem personis appropriata naturali cognitione cognosci possunt, propria uero personarum nequaquam. Cuius ratio est, quia ab agente non potest aliqua actio progredi, ad quam se eius instrumenta extendere non possunt: sicut ars fabrilis non potest ædificare, quia ad hunc effectum non se extendit fabrilis instrumenta. prima autem principia demonstrationis, vt Commen. dicit 3. de Anima, sunt in nobis quasi instrumenta intellectus agentis, cuius lumine in nobis uiget ratio naturalis. Vnde ad nullius cognitionem ratio nostra naturalis potest pertinere, ad quæ se prima principia non extendunt: primorum autem principiorum cognitio a sensibus ortum habet, vt pater per Philosophum 2. Post. Ex sensibilibus autem non potest perueniri ad propria personarum, sicut ex effectibus deuenitur ad causas: quia omnẽ illud, quod in di-

uinis causalitatem habet, ad essentialiam pertinet, cum Deus per essentialiam suam sit causa rerum. propria autem personarum sunt relationes, quibus personæ non ad creaturas, sed adinuicem referunt: vnde naturali cognitione in propria personarum deuenire non possumus.

AD PRIMUM ergo dicendũ, quod expositio illa glossæ sumitur secundum appropriata personis, non secundum propria.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod potentiam intellectiuam esse primam uocantur satis naturali ratione considerari potest: non autem hanc potentiam intellectiuam esse potentiam generatiuam. Cum enim in Deo sit idẽ intelligens, & intellectum, ratio naturalis non cogit ponere, quod Deus intelligendo aliquid gignat a se distinctum.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod omnis multitudo supponit aliquam uocantur, & æquiuocatio omnis uocantur: non tamen omnis æquiuocatio generatio præsupponit generationem uocantur, immo ecountero sequendo naturalem rationem. causa enim æquiuocata sunt per se cause speciei, vnde in totam speciem causalitatem habet: causa uero uocantur non sunt causa speciei per se, sed in hoc uel illo: vnde causa uocantur non habet causalitatem respectu totius speciei, alias aliquid esset causa sui ipsius, quod esse non potest, & ideo ratio non sequitur.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod glossa illa intelligitur de sectis hereticorum, qui ex Ecclesia prodierunt, vnde in eis non includuntur sectæ Gentilium.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod non supposita personarum distinctio est ponere æqualitatem in diuinis, secundum quod eius bonitatem suæ sapien-tiæ equalem esse dicimus. Vel dicendum, quod in æqualitate duo considerantur scilicet æqualitatis causa, & æqualitatis supposita. Causa æqualitatis est unitas, aliarum uero proportionum aliquis numerus. Vnde hoc modo ex parte ista, æqualitas inæqualitatem præcedit, sicut unitas, numerum. Sed supposita æqualitatis sunt multa: & hæc non præsupponuntur, ad supposita inæqualitatis, alias oporteret ante omnem unitatem dualitatem præcedere: quia in dualitate primo inuenitur æqualitas, inter unitatem uero, & dualitatem inæqualitas.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod uerbum Boetij est intelligendũ de illis, quæ non habent in se perfectam bonitatem: sed vnũ indiget alterius adminiculo: vnde iucunditas non perficitur sine consortio. Sed ipse Deus habet in se plenitudinẽ iucunditatis: vnde ad eius iucunditatem plenam non oportet ponere consortium.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis in creaturis inueniantur aliqua similia personarum, quantum ad propria: non tamen ex illis similibus potest concludi ita esse in diuinis, quia ea quæ in creaturis inueniuntur distincta, in creatore sine distinctione inueniuntur.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod Arist. non intellexit ponere trinarium numerum in Deo: sed uult ostendere per sectionẽ trinarij numeri ex hoc, quod antiqui in sacrificijs, & orationibus numerũ trinarium obseruabant.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod uerba illa Philosophorum intelliguntur, quantum ad appropriata personarum, non quantum ad propria.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod Philosophi ratione naturali numquam considerant eum dicere, secundum quod dicere habet distinctiõnem personarum: sed solum secundum quod essentialiter dicitur.

QVÆSTIO XI.

De magistro.

In quatuor articulos diuisa.

¶ Primo queritur, Vtrum homo possit docere, & dici magister, uel solus Deus.

¶ Secundo, Vtrum aliquis possit dici magister sui ipsius.

¶ Tertio, Vtrum homo ab angelo doceri possit.

¶ Quarto, Vtrum docere sit actus uitæ actiue, uel contemplatiue.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum homo docere alium possit & dici Magister, uel solus Deus.

QVÆSTIO est de Magistro. & primo queritur, vtrum homo possit docere, & dici magister, uel solus Deus. & uidet, quod solus Deus docet & magister dici debeat. Math. 23. Vnus est magister uester, & præcedit: Nolite uocari rabbi. super quo glo. ne diuinum honorem hominibus tribuatis, aut quod Dei est uobis usurpetis, ergo magistrum esse uel docere, solus Dei esse uidetur.

¶ 1 Præt. Si homo docet, nõ nisi per aliqua signa, quia si etiam rebus ipsis aliqua doceri uideantur, ut pote si aliquo querente quid sit ambulare, aliquis ambulet, tamen hoc non sufficit ad docendum nisi signum aliquod adiungatur, vt Aug. dicit in lib. de Magistro, & probat eo quod in eadem re plura conueniunt, vnde nesciretur quantum ad quid de illa re demonstratio fiat, vtrum quantum ab substantiam, uel quantum ad accidens aliquod eius: sed per signum non potest deueniri in cognitionem rerum, quia rerum cognitio potior est, quam signorum, cum signorum cognitio ad rerum cognitionem ordinetur, sicut ad finem, effectus autem non est potior sua causa. ergo nullus potest tradere alicui cognitionem aliquarum rerum, & sic non potest eum docere.

¶ 2 Præt. Si aliquarum signa rerum alicui proponantur per hominem, aut ille cui proponuntur cognoscit res illas, quarum sunt signa, aut non, si quidem res illas cognoscit, de eis non docetur. Si uero nõ cognoscit, ignoratis rebus, nec signorum significationes cognosci possunt. Qui enim nescit hanc rem, quæ est lapis, non potest scire quid hoc nomen lapis significet, ignorata uero significatione signorum non possumus per signa aliquid addiscere: si ergo homo nihil aliud faciat ad doctrinam quam signa proponere, uidetur quod homo ab homine doceri non possit.

¶ 3 Præt. Si scientia in vno causatur ab alio, aut scientia inerat addiscenti, aut non inerat, si non inerat & in homine vno ab alio causatur, ergo vnus homo in alio scientiam causat, quod est impossibile. Si autem inerat, aut inerat in actu perfecto, & sic causari non potest, quia quod est non fit, aut inerat secundum rationem seminales: rationes autem seminales per nullam uirtutem creatam in actum deduci possunt: sed a Deo solo

lo naturæ inferuntur, vt Augusti. dicit super Gene. ad literam. ergo relinquitur quod vnus homo alium nullo modo docere possit.

¶ 6 Præt. Scientia quoddam accidens est: accidens autem nõ trãsmutat subiectum. ergo cum doctrina nihil aliud esse uideatur, nisi trãsfusio scientiæ de magistro in discipulum, vnus alium docere non potest.

¶ 7 Præt. Roma. 10. super illud, Fides ex auditu, dicit glo. licet Deus intus doceat, prece tamen exterius annuntiat: scientia autem interius immente causatur, nõ autem exterius in sensu. ergo homo a solo Deo docetur, non ab alio homine.

¶ 8 Præt. Aug. dicit in lib. de Magistro, solus Deus cathedram habet in caelis, qui ueritatem docet interius, alius autem homo sic se habet ad cathedrã, sicut agricola ad arborem: agricola autem non est factor arboris, sed cultor. ergo nec homo potest dici dator scientiæ: sed ad scientiam dispositor.

¶ 9 Præt. Si homo est uerus doctor, oportet quod ueritatem doceat: sed quicumque docet ueritatem mentẽ illuminat, cum ueritas sit lumen mentis, ergo homo mentem illuminabit, si docet: sed hoc est falsum, cum Deus sit qui illuminat omnẽ hominem uenientem in hunc mundũ. Ioan. 1. ergo nõ potest alius uere docere.

¶ 10 Præt. Si vnus homo alium docet, oportet quod faciat eum de potentia scientiæ actu scientem. ergo oportet quod eius scientia educatur de potentia in actum: quod autem de potentia in actum educitur necesse est est quod mutetur. ergo scientia uel sapientia mutabitur, quod est contra August. in lib. 83. quæst. qui dicit quod sapientia accedens homini non ipsa mutatur: sed hominem mutat.

¶ 11 Præt. Scientia nihil aliud est, quam descriptio rerum in anima, cũ scientia esse dicatur assimilatio scientis ad scitum: sed vnus homo non potest in alterius anima describere rerum similitudines: sic enim interius operaretur in ipso, quod solus Dei est. ergo vnus homo alium docere non potest.

¶ 12 Præt. Boet. dicit in lib. de Conso. quod per doctrinam solummodo mēs hominis excitatur ad sciendũ: sed ille qui excitat intellectum ad sciendum, non facit eum scire, sicut ille qui excitat aliquem ad uidentum corporaliter, non facit eum uidere. ergo vnus homo non facit alium scire, & ita non proprie potest dici, quod eum doceat.

¶ 13 Præt. Ad scientiam requiritur cognitionis certitudo, alias non esset scientia: sed opinio uel credulitas, vt August. dicit in lib. de Magistro: sed vnus homo nõ potest in altero certitudinem facere per signa sensibilia, quæ præponit, quod enim est in sensu magis est obliquum, eo quod est in intellectu: certitudo autem E. semper fit ad aliquod magis rectum. ergo vnus homo alium docere potest homo.

¶ 14 Præt. Ad scientiam non requiritur nisi lumen intelligibile & species: sed neutrum in vno homine ab alio causari potest, quia oporteret, quod homo aliquid crearet, cum huiusmodi formæ simplices non uideantur posse produci, nisi per creationem. ergo nõ potest in alio scientiã causare, & sic nec docere.

¶ 15 Præt. Nihil potest formare mentem hominis, nisi solus Deus, vt Augustin. dicit. scientia autem quædam forma mentis est. ergo solus Deus in anima scientiam causat.

¶ 16 Præt. Sicut culpa est in mente, ita ignorantia: sed solus Deus purgat mentem a culpa. Ita. 45. Ego sum q. deleo iniquitates tuas propter me, ergo solus Deus purgat

3. de Trin. non multũ remote a si ne.

Co. 2. 10. 2.

Cap. 24. parum a prin. & li. 7. cof. cap. 9. parũ a prin. c. 1. 1.

Homil. 26. in Euang. in princip.

Com. vlti. circa mediũ

Gl. intelli. nearis ibi.

Li. 5. prola 5. in prin. c.

Lib. de lib. arb. ca. 17. tom. 1.



purgat mentē ab ignorantia. Et ita solus Deus docet. § 17 Præc. Cum scientia sit certitudinalis cognitio, ab illo aliquis scientiam accipit per cuius locutionē certificatur, non autem certificatur aliquis ex hoc quod audit hominem loquentem, alias oporteret quod quicquid alicui ab homine dicitur, ei pro certo constaret, certificatur autem solum, secundum quod interius audit veritatem loquentem, quā consulit etiā de his quæ ab homine audit, ut certus fiat. ergo homo nō docet: sed veritas quæ interius loquitur quæ est Deus.

§ 18 Præc. Nullus per locutionem alterius addiscit illa, quæ ante locutionem etiam interrogatus respōdisset: sed discipulus antequam ei magister loquatur respōderet interrogatus de his, quæ magister proponit: non. n. doceretur ex locutione magistri, nisi ita se habere cognosceret, sicut magister proponit. ergo vnus homo non docetur per locutionem alterius.

SED CONTRA, est quod dicitur secunda Tim. 1. In quo positus sum ego prædicator & magister. ergo homo potest esse, & dici magister.

§ 2 Præc. Secunda Tim. 3. Tu vero permane in his, quæ didicisti & credita sunt tibi. glossa. a me tanquam a vero doctore, & sic idem quod prius.

§ 3 Præc. Matth. 23. simul dicitur, Vnus est magister vester, & vnus est pater vester: sed hoc quod Deus est pater omnium, non excludit quin etiam homo vere possit dici pater. ergo etiam per hoc non excluditur, quin homo possit dici magister.

§ 4 Præc. Rom. 10. super illud, Quam speciosi sunt pedes &c. dicit glossa. Ibi sunt pedes qui illuminant Ecclesiam, loquitur autem de Apostolis. cum ergo illuminare sit actus doctoris, videtur quod hominibus docere competat.

§ 5 Præc. Ut dicitur in 3. Metaphy. Vnumquodque tūc est perfectum, quando potest sibi simile generare: sed scientia est quædam cognitio perfecta. ergo homo qui habet scientiam potest alium docere.

§ 6 Præc. August. in lib. contra Mani. dicit, quod sicut terra quæ ante peccatum fonte irrigabatur, post peccatum indiguit pluuia de nubibus descendente, ita mēs humana quæ per terrā significatur fonte veritatis ante peccatum secundabatur, post peccatū vero indiget doctrina aliorum, quasi pluuia descendente de nubibus. ergo salte post peccatum homo ab homine docetur.

RESPON. dicendum, quod in tribus eadem opinionum diuersitas inuenitur, scilicet in educatione formarum esse, in acquisitione virtutum, & in acquisitione scientiarum. quidam enim dixerunt formas sensibiles omnes esse ab extrinseco, quod est a substantia, vel a forma separata, quam appellant datorem formarum vel intelligentiam agentem, & quod omnia inferiora agentia naturalia non sunt nisi sicut preparantia materiam ad formæ susceptionem. Similiter etiam Auic. dicit in sua Metaphy. quod habitus honesti causa non est actio nostra, sed actio prohibet eius contrarium & adaptat ad illum, ut accidat hic habitus a substantia perficiente animas hominum, quæ est intelligentia agens vel substantia ei con similis. Similiter etiam ponunt, quod scientia non efficitur in nobis, nisi ab agente separato. vnde Auic. ponit in 6. de Naturalibus, quod formæ intelligibiles effluunt in mentem nostrā ab intelligentia agente. Quidam vero e contrario opinati sunt, scilicet quod omnia ista rebus essent indita, nec ab exteriori causam haberent: sed solummodo quod per exteriorem actionem manifestantur. posuerunt. n. quidam, quod omnes formæ naturales essent actu in

materia latentes: & quod agens naturale nihil aliud facit, quam extrahere eas de occulto in manifestū. Similiter etiam aliqui posuerūt, quod habitus omnes virtutum nobis sunt inditi a natura: sed per exercitium operum remouentur impedimenta, quibus prædicti habitus quasi occultantur, sicut per limationem auferitur rubigo, ut claritas ferri manifestetur. Similiter etiam aliqui dixerunt, quod anima est omnium scientia cōcreata, & quod per huiusmodi doctrinam & huiusmodi scientiæ exteriora adminicula, nihil sit aliud, nisi quod anima deducitur in recordationem vel considerationem eorum, quæ prius sciuit: vnde dicunt, quod addiscere nihil aliud est, quam reminisci. Vtraque autem istarum opinionum est absque ratione. Prima enim opinio excludit causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus prouenientes solis causis primis attribuit, in quo derogatur ordini vniuersi, qui ordine, & connexionem causarum contextitur, dum prima causa ex eminentia bonitatis suæ rebus alijs cōfert, non solum quod sunt, sed etiam quod cause sint. Secunda enim opinio in idem quasi inconueniens redit, cum enim remouens prohibens non sit nisi mouens per accidens, ut dicitur 8. Physic. si inferiora agentia nihil aliud faciunt, quam producere de occulto in manifestum remouendo impedimenta, quibus formæ & habitus uirtutum, & scientiarū occultantur, sequetur quod omnia, inferiora agentia non agant nisi per accidens. Et ideo secundum doctrinam Arist. media via inter has duas tenenda est in omnibus prædictis. Formæ enim naturales præexistūt quidem in materia, nō in actu, ut alij dicebant: sed in potentia solū, de qua in actum reducuntur per agens extrinsecum proximum, non solum per agens primum, ut alia opinio ponebat. Similiter etiam secundum ipsius sententiam in 6. Ethic. virtutum habitus ante earum consumationem præexistunt in nobis, in quibusdam naturalibus inclinationibus, quæ sunt quædam virtutum inchoationes, sed postea per exercitium operum adducuntur in debitam consumationem. Similiter etiam dicendum est de scientiæ acquisitione, quod præexistit in nobis quædam scientiarum semina, scilicet primæ conceptiones intellectus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per species a sensibilibus abstractas, siue sint complexa, ut dignitates, siue incomplexa, sicut ratio entis, & vnus & huiusmodi, quæ statim intellectus apprehendit. Ex istis autem principijs uniuersalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis uniuersalibus cognitionibus mens educitur, ut actum cognoscat particularia, quæ prius in potentia, & quasi in uniuersali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere. Sciendū tamen est, quod in naturalibus rebus aliquid præexistit in potentia dupliciter. Vno modo in potentia actiua completa, quando scilicet principium intrinsecum sufficere potest perducere in actum perfectum, sicut patet in sanatione. ex virtute enim naturali quæ est in egrō, eger ad sanitatem perducitur. Alio modo in potentia passiuā, quando scilicet principium intrinsecum nō sufficit ad educendum in actum sicut patet quando ex aere fit ignis, hoc enim non potest fieri per aliquam virtutem in aere existentem. Quando igitur præexistit aliquid in potentia actiua completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adiuuando agens intrinsecum, & ministrando ei ea, quibus possit in actum exire, sicut medicus in sanatione est minister naturæ, quæ principaliter operatur

Gloss. inter linearis ibi.

Ex gloss. ordi. & inter linearis colligitur.

2. c. 4. to. 1.

Li. 4. ca. 2. a medio illi.

Co. 31. 44.

1. phys. 3. 78. to. 2.

Phil. 2. 85. in prin. 4.

D. 114.

tu confortando naturam, & opponendo medicinas, quibus velut instrumentis natura vitur ad sanationē. Quando vero aliquid præexistit in potentia passiuā tantum, tunc agens extrinsecum est quod educit principaliter de potentia in actum: sicut ignis facit de aere qui est potentia ignis, actu ignem. Scientia ergo præexistit in addiscite in potentia non pure passiuā: sed actiua, alias homo non posset per seipsum acquirere scientiam. Sicut ergo aliquis dupliciter sanatur, vno modo per operationem naturæ tantum, alio modo a natura, cum adminiculo medicinæ, ita etiam est duplex modus acquirendi scientiam, vnus, quando naturalis ratio per seipsam deuenit in cognitionem ignotum, & hic modus dicitur inuentio, alius quando rationi naturali aliquis exteriori adminiculatur, & hic modus dicitur disciplina. In his autem, quæ sunt a natura, & arte eodem modo operatur ars, & per eadem media, quibus, & natura. Sicut enim natura in eo, qui ex frigida causa laborat, calefaciendo induceret sanitatem, ita & medicus: vnde & ars dicitur imitari naturam. Similiter etiam contingit in scientiæ acquisitione, quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotam deducit inueniendo, sicut si aliquis deducit seipsum in cognitionem ignoti: processus autem rationis prouenientis ad cognitionem ignoti in inueniendo est, ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, & inde procedat in aliquas particulares conclusiones, & ex his in alias: vnde & secundum hoc vnus alium docere dicitur, quod istum, discursum rationis, quem in se facit ratio naturali alteri exponit per signa, & sic ratio naturalis discipuli per huiusmodi sibi proposita, sicut per quædam instrumenta peruenit in cognitionem ignotum. Sicut ergo medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius, & hoc est docere, vnde vnus homo alium docere dicitur, & eius esse magister. Et secundum hoc dicit Philosophus 1. Posteriorum quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Si autem aliquis alicui proponat ea, quæ in principijs per se notis non includuntur, vel includi non manifestantur, non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem vel fidem: quāuis etiā hoc aliquo modo ex principijs innatis causetur. Ex ipsis enim principijs per se notis considerat quod ea, quæ ex eis necessario consequuntur, sunt certitudinaliter tenenda, quæ vero, eis sunt contraria totaliter respuenda: alijs autem assensum præbere potest vel non. Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum quasi quædam similitudo increate veritatis in nobis resultantis. vnde cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit, nisi ex virtute illius luminis, constat quod solus Deus est, qui interius, & principaliter docet, sicut naturā interius etiam principaliter sanat: nihilominus tamen, & sanare & docere proprie dicitur modo prædicto.

D. 1107.

Com. 5. 1.

pressionem, qua de omnibus possumus iudicare.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod cognitio rerum in nobis non efficitur per cognitionem signorum: sed per cognitionem aliquarum rerum magis certarum scilicet principiorum quæ nobis per aliqua signa proponuntur & applicantur ab alia, quæ prius erant nobis ignota simpliciter, quāuis nobis nota secundum quid, ut dictum est. cognitio enim principiorum facit in nobis scientiam conclusionum, non cognitio signorum.

In cor. art.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod illa de quibus per signa docemur cognoscimus quidem quantum ad aliquid, & quantum ad aliquid ignoramus. vtpote si docemur quid est homo, oportet quod de eo præsciam<sup>9</sup> aliquid scilicet rationem animalis vel substantiæ, aut saltem ipsius entis, quæ nobis ignota esse non potest: & similiter si doceamur aliquam conclusionem oportet præscire de subiecto & passione quid sint, etiam principijs per quæ conclusio docetur præcognitis: omnis enim disciplina fit ex præexistenti cognitione, ut dicitur in 1. Post. vnde ratio non sequitur.

In princip. com. 1.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod ex sensibilibus signis, quæ in potentia sensitiua recipiuntur intellectus accipit intentiones intelligibiles, quibus vitur ad scientiam in seipso faciendam, proximum enim scientiæ effectiuum non sunt signa, sed ratio discurrens a principijs in conclusiones, ut dictum est.

In cor. art.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod in eo qui docetur scientia præexistebat, non quidem in actu completo: sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod vniuersales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita, sunt quasi semina quædam omnium sequentium cogitorum. Quāuis autem per virtutem creatam rationes seminales non hoc modo educantur in actum, quasi per aliquam virtutem creatam infundantur: tamē id quod est in eis originaliter, & virtualiter, actione create virtutis in actum educi potest.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod docens non dicitur transfundere scientiam in discipulum, quasi illa eadem numero scientia, quæ est in magistro, in discipulo fiat: sed quia doctrinā fit in discipulo scientia similis ei, quæ est in magistro educta de potentia in actum, ut dictum est.

In cor. art.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod sicut medicus quāuis exteriori operetur, natura sola interius operante, dicitur facere sanitatem: ita & hō dicitur docere veritatem, quāuis exteriori annuntiet, Deo interius docente.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod August. in libro de Magistro, per hoc quod probat solum Deum docere non intendit excludere, quin homo exteriori doceat: sed quia solus Deus docet interius.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod homo verus, & vere doctor dici potest, & veritatem docens, & mentem quidem illuminans, non quasi lumen rationi infundens: sed quasi lumen rationis coadiuuans ad scientiæ perfectionem per ea quæ exteriori proponit, secundum quæ modum dicitur Ephesiorum 3. Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc illuminare &c.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod duplex est sapientia. scilicet creata & increata, & vtraque homini infunditur, & eius infusione hō in melius mutari potest proficiendo. Sapientia vero increata nullo modo mutabilis est: creata vero in nobis mutatur per accidens, nō per se. Est. n. ipsam considerare dupliciter, vno modo secundū respectū ad res æternas de quibus est, & sic omnino immutabilis est. Alio modo secundum esse quod habet in subiecto, & sic per accidens mutatur subiecto mutato de potentia habente sapientiam in actu habes. Formæ enim

enim

enim intelligibiles ex quibus sapiētia cōstitit, & sunt rerū similitudines, & sunt formæ p̄ficiētes intellectū.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod in discipulo describūtur formæ intelligibiles, ex quibus scientia per doctrinam accepta cōstituitur, immediate quidem per intellectū agentem, sed mediate per eum qui docet. proponit. n. doctor rerum intelligibilium signa, ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles, & describit eas in intellectu possibili: vnde ipsa verba doctoris audita, vel visa in scripto hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu, sicut res quæ sunt extra animam: quia ex utriusque intellectus intentiones intelligibiles accipit, quāuis verba doctoris propinquius se habent ad causandum scientiam, quam sensibilia extra animam existentia, in quantum sunt signa intelligibilium intentionum.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod non est simile de intellectu & visu corporali: visus enim corporalis nō est vis collatiua, vt ex quibusdam suorum obiectorum in alia proueniat: sed omnia sua obiecta sunt ei visibilia, quā cito ad illa conuertitur. vnde habens potentiam visum se habet hoc modo ad omnia visibilia intuentia, sicut habens habitum ad ea quæ habitualiter scit consideranda. & ideo videns non indiget ab alio excitari ad videndum, nisi quatenus per alium eius visus dirigitur in aliquid visibile, vt digito, vel aliquid hōi: sed potentia intellectiua cum sit collatiua, ex quibusdam in alia deuenit, vnde non se habet æqualiter ad omnia intelligibilia consideranda: sed statim quædam videt, vt quæ sunt per se nota, in quibus implicite continentur quædam alia, quæ intelligere non potest, nisi per officium rationis ea, quæ in principijs implicite continentur explicando: vnde ad huiusmodi cognoscēda antequam habitum habeat, non solum est in potentia accidentalī, sed etiam in potentia essentiali: indiget enim motore, qui reducat eū in actum per doctrinam, vt dicitur in 8. Physic. quo nō indiget ille qui habitua liter iam aliquid nouit. doctor ergo excitat intellectū ad sciendū illa quæ docet, sicut motor essentialis educens de potentia in actum: sed ostendens rem aliquā visui corporali excitat eum, sicut motor per accidens, prout etiam habens habitum scientiæ potest excitari ad considerandum de aliquo.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod certitudo scientiæ tota oritur ex certitudine principiorum. Tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resoluitur in principia. & ideo quod aliquid per certitudinē sciatur est ex lumine rationis diuinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus: non autem ab homine exterius docēte, nisi quatenus cōclusiones in principia resoluit nos docens: ex quo tamen nos certitudinem scientiæ non acciperemus, nisi inesset nobis certitudo principiorum, in quæ conclusiones resoluntur.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod homo exterius docens nō influit lumen intelligibile: sed est causa quodammodo speciei intelligibilis, in quantum proponit nobis quædam signa intelligibilium intentionum: quas intellectus noster ab illis signis accipit, & recondit in seipso.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod cum dicitur, nihil potest formare mentem nisi Deus, intelligitur de vltima eius forma, sine qua informis reputatur, quascūque alias formas habeat: hæc autē est forma illa, qua ad verbū conuertitur, & ei inheret per quā solam, natura rōnalis formata dicitur, vt patet per Augu. super Genes.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod culpa est in affectu in quem solus Deus imprimere potest, sicut patebit in

sequenti articulo: ignorantia autem est in intellectu, in quem etiā uirtus creata potest imprimere, sicut intellectus agens imprimit species intelligibiles in intellectu possibilem, quo mediante ex rebus sensibilibus, & ex doctrina hominis causatur scientia in anima nostra, vt dictum est.

Ad 71<sup>m</sup> dicendum, quod certitudinem scientiæ, vt dictum est habet aliquis a solo Deo, qui nobis lumen rationis indidit, per quod principia cognoscimus: ex quibus oritur scientiæ certitudo, & tamen scientia ab homine quodammodo causatur in nobis, vt dictum est.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod discipulus antelocutionem magistri interrogatus, responderet quidem de principijs per quæ docetur, non autem de conclusionibus, quas quis eum docet. vnde principia non dicit a magistro, sed solum conclusiones.

ARTICVLVS. II.

Vtrum aliquis possit suiipsum Magister dici.

Secundo queritur, vtrum aliquis possit dici magister suiipsum. Et videtur quod sic, quia actio magis debet attribui causæ principali, quam instrumentali: sed quasi causa principalis scientiæ causate in nobis est intellectus agens, homo autem qui docet exterius, est quasi causa instrumentalis proponens intellectui agentis instrumenta, quibus ad scientiam perducatur. ergo intellectus agens magis docet, quam homo exterius. Si ergo propter locutionem exteriorem, qui exterius loquitur dicitur magister illius qui audit, multo amplius propter lumen intellectus agentis ille, qui audit dicitur magister suiipsum.

¶ 2 Præt. Nullus aliquid dicit, nisi secundum quod ad certitudinem cognitionis peruenit: sed certitudo cognitionis nobis inest per principia naturaliter nota lumine intellectus agentis, ergo intellectui agentis præcipue conuenit docere: & sic idem quod prius.

¶ 3 Præt. Docere magis proprie conuenit Deo quā homini, vnde Mat. 23. Vnus est magister vester: sed Deus nos docet, in quantum nobis lumē rationis tradit, quod de omnibus possumus iudicare, ergo illi lumini præcipue actio docēdi attribui debet, & sic idē qd prius.

¶ 4 Præt. Scire aliquid per inuentionem est perfectius quam ab alio discere, vt patet in 1. Ethic. si ergo ex illo modo acquirendi scientiam, quo aliquis ab alio addiscit, sumitur nomen magistri, vt vnus alterius sit magister, multo amplius ex modo accipiendi scientiam per inuentionem debet accipi nomen magistri, vt aliquis suiipsum magister dicatur.

¶ 5 Præt. Sicut aliquis inducitur ad virtutem a seipso & ab alio, ita perducitur ad scientiam, & per seipsum inueniendo, & ab alio addiscendo: sed illi qui ad opera virtutum perueniunt sine exteriori instructore vel legislatore dicuntur esse sibiipsum lex, Rom. 2. Cum gētes quæ legem non habent, naturaliter quæ legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt lex, ergo & ille qui scientiam acquirit per seipsum debet sibiipsum dici magister.

¶ 6 Præt. Doctor est causa scientiæ, sicut medicus sanitatis, vt dictum est: sed medicus sanat seipsum, ergo & aliquis potest seipsum docere.

Sed contra est, quod Philosophus dicit 8. Physic. quod impossibile est quod docens addiscat, quia docentem necessesse est habere scientiam: discipulum vero non habere, ergo non potest esse quod aliquis doceat seipsum, vel magister dici sui.

In corp.

In corp.

1. p. q. 11. artic.

Ca. 4. dicitur in fine.

Præt.

ARTICVLVS III.

Vtrum homo ab angelo doceri possit.

¶ 2 Præt. Magisterium importat relationem superpositionis, sicut & dominus: sed huiusmodi relationes non possunt esse alicuius ad seipsum, nō enim est aliquis pater suiipsum, aut dominus. ergo nec aliquis potest dici suiipsum magister.

Respon. Dicendum, quod absque dubio aliquis potest per lumen rationis sibi inditū, ab seque exterioris doctrinæ magisterio, vel adminiculo deuenire in cognitionem ignotorū multorum, sicut patet in omni eo, qui per inuentionem scientiam acquirit, & sic quodammodo aliquis est sibiipsum causa sciēdi: non tamen potest dici suiipsum magister, vel seipsum docere. Duos enim modos principiorum agentium in rebus naturalibus inuenimus, vt patet ex Philosoph. 7. Meta. quoddā enim est agens, quod in se totū habet, quod in effectu per eum causatur, vel eodem modo sicut est in agentibus vniuersis, vel etiam eminentioribus, sicut est in aquiuocis. Quædam vero agentia sunt, in quibus eorum, quæ aguntur, non præexistit nisi pars: sicut motus causat sanitatem, aut aliqua medicina calida, in qua calor inuenitur vel actualiter vel virtualiter: calor autem non est tota sanitas, sed est pars sanitatis. In primis igitur agentibus est perfecta rō actionis, non autē in agentibus secundi modi: quia secūdu hoc aliquid agit quod actū est, vnde cū non sit in actu effectus inducendi, nisi in parte, non erit perfecte agens.

Doctrina autem importat perfectā actionē scientiæ in docēte vel magistro: vnde oportet quod ille, qui docet vel magister est, habeat scientiam, quam in altero causa explicite & perfecte, sicut in addiscēte per doctrinam. Quando autem alicui acquiritur scientia per principium intrinsecum, illud quod est causa agens scientiæ non habet scientiam acquirendā nisi in parte, scilicet, quantum ad rationes feminales scientiæ, quæ sunt principia communia: & ideo ex tali causalitate nō potest trahi nomen doctoris, vel magistri proprie loquendo.

Ad primū dicendum, quod intellectus agens, quāuis sit principalior causa ad aliquid, quā homo exterius docēs, tamen in eo non præexistit scientia cōplete, sicut in docente, vnde ratio non sequitur.

Ad 2<sup>m</sup> patet solutio ex dictis.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod Deus explicite nouit omnia quæ per eum homo docetur, vnde sibi conueniēter ratio magistri attribui potest, secus autem est de intellectu agente ratione iam dicta.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod quāuis modus in acquisitione scientiæ per inuentionem sit perfectior ex parte recipientis scientiam, in quantum designatur habilius ad sciendum, tamen ex parte scientiam causantis est modus perfectior per doctrinam, quia docens qui explicite totam scientiam nouit, expeditius potest ad scientiam inducere quam aliquis induci possit ex seipso, per hoc quod cognoscit scientiæ principia in quadam communitate.

Ad 5<sup>m</sup> dicēdū, quod hoc modo se habet lex in operabilibus sicut principium in speculatiuis, non autem sicut magister, vnde non sequitur quod si aliquis est sibi lex, quod possit sibi esse magister.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod medicus sanat in quantum præhabet sanitatem non in actu sed in cognitione artis: sed magister docet in quantum actu scientiā habet. vnde ille qui nō habet sanitatem in actu ex hoc quod habet sanitatē in cognitione artis potest in seipso sanitatē causare, nō autē potest esse, vt aliquis actu habeat scientiam & non habeat, vt sic possit a seipso doceri.

TERTIO queritur, vtrum homo ab angelo doceri possit. Et videtur quod nō, quia, si angelus docet, aut docet interius, aut exterius: non autem interius, quia hoc solius Dei est vt Augustinus dicit: nec exterius vt videt, quia docere exterius est per aliqua signa sensibilia docere, vt Augu. dicit in lib. de Magistro: hōi autem signis sensibilibus angeli nos non docent, nisi forte sensibilibus apparentes, quæ præter cōmunē cursum accidit quasi per miraculum. Sed dicendum, quod angeli nos docēt quodammodo interius, in quantum in nostram imaginationem imprimunt.

¶ 2 Sed cōtra, Species imaginationi impressa ad imaginandum in actu, non sufficit nisi adsit intentio, vt patet per Augu. in li. de Trini. sed intentionem non potest in nobis inducere angelus, cum intentio sit voluntatis actus, in quam solus Deus imprimere potest. ergo nec etiam imprimēdo in imaginationem angelus nos docere potest, cum mediante imaginatione non possimus doceri, nisi actu aliquid imaginando.

¶ 3 Præt. Si ab angelis docemur absque sensibili apparitione, hoc non potest esse nisi in quantum intellectus illuminant, quem illuminare non possunt vt videtur: quia nec tradunt lumen naturale, quod a solo Deo est, vt potest concreatū, nec etiam lumen gratiæ, quā solus Deus infundit. ergo angeli absque visibili apparitione, nos docere non possunt.

¶ 4 Præt. Quando cumque vnus ab alio docetur, oportet quod discens inspiciat conceptus docentes, vt hoc modo sit processus in mente discipuli ad scientiam sicut est processus ad scientiam in mente doctoris: homo autem non potest angeli conceptus videre, non videt enim eos in seipsum sicut nec alterius hominis conceptus, immo multo minus, vt pote magis differentes, nec iterum in signis sensibilibus, nisi forte quādo sensibilibus apparent, de quo nunc non agitur. ergo angeli alia nos docere non possunt.

¶ 5 Præt. Illius est docere qui illuminat omnem hominem venientem, vt patet in glossa Matth. 23. Vnus est magister vester: sed hoc non competit angelo, sed solum luci increate, vt patet Ioan. 1. ergo & c.

¶ 6 Præt. Quicumque alium docet, eum ad veritatē inducit: & sic veritatem in anima eius causat: sed solus Deus causalitatem habet supra veritatem: quia cum veritas sit lux intelligibilis & forma simplex, non exit in esse successiue, & ita non potest produci nisi per creationem, quod soli Deo competit. cum ergo angeli non sint creatores, vt Damasc. dicit, videtur quod ipsi docere non possint.

¶ 7 Præt. Indeficiens illuminatio nō potest procedere nisi a lumine indeficienti, eo quod ab eū lumine subiectū illuminari desinit: sed in doctrina exigitur indeficiens quædam illuminatio, eo quod scientia de necessarijs est, quæ semper sunt. ergo doctrina nō procedit nisi a lumine indeficienti: huiusmodi autē non est lumē angelicum, cum eorum lumen deficeret nisi diuinitus conseruaretur. ergo angelus non potest docere.

¶ 8 Præt. Ioan. 1. dicitur, quod duo ex discipulis Ioannis sequentes Iesum, ei interrogant, Quid queritis? responderunt. Rabbi & c. vbi dicit glossa, quod hoc nō mine fidem suā indicant, & alia glossa dicit, interrogat eos non ignorans, sed vt mercedem habeat respondendo, & quod querentes quid quereret non res, sed per-

Qd. dicit S. Tho. A A A sonam

1. p. q. 117. art. 2.

Ca. vlt. r. 1.

Li. 83. quæst. 10.

Gloss. ordi naria super illud Vnus est magister.

Li. 2. Orth. fidei ca. 3. in fine.

Gloss. inter linearis. & glossa ordinaria super hoc verbū.

Co. 3. 1. 2.

9. Sup. Ge. ad lueram ca. 15. 10. 3. Et lib. 83. qd. 9. 1. 2.



sonā respondēt, ex quibus omnibus habetur quod cōfiteatur in illa rēpōsione, cū esse personā quandam, & hac cōfessione fidem suā indicant, & in hoc meretur: sed meritū fidei christianæ in hoc consistit, quod Christum esse diuinam personam consistemur. ergo esse magistrum ad solam diuinam personam pertinet.

¶ 9 Præt. Quicūque docet oportet quod veritatē manifestet: sed veritas cū sit quædā lux intelligibilis est magis nobis nota, quā angelus. ergo per angelū nō docemur, cū magis nota per minus nota, nō manifestetur.

¶ 10 Præt. Aug. dicit in li. de Trin. quod mēs nostra nūlla inter posita creatura immediate a Deo format: angelus autē quā creatura est. ergo nō interponit inter Deū & mētē humanā ad eā formādā, quāsi superior mētē & inferior Deo: & sic homo per angelū doceri nō potest.

¶ 11 Præt. Sicut affectus noster pertingit vsq; a ipsum Deum, ita intellectus noster vsque ad eius essentiā cōtemplandam pertingere potest: sed ipse Deus immediate affectum nostrum format per gratiæ infusionem nullo angelo mediante. ergo & intellectum nostrum format per doctrinā nullo mediante.

¶ 12 Præt. Omnis cognitio est per aliquam speciem. si ergo angelus hominem doceat, oportet quod aliquā speciem in eo causet per quam cognoscat, quod esse nō potest, nisi vel creando speciem, quod nullo modo angelo competit, vt dicit Damasc. vel illuminando speciem quæ sunt in phantasmatis, vt ab his species intelligibiles in intellectu possibili humano relucēt, & hoc videtur redire in errorē illorum Philosophorū, qui ponunt intellectum agentem, cuius est officium illuminare phantasmata esse substantiam separatam, & sic angelus docere non potest.

¶ 13 Præt. Plus distat intellectus angeli ab intellectu hominis quam intellectus hominis ab imaginatione humana: sed imaginatio nō potest accipere illud quod est in intellectu humano, non enim potest imaginatio capere nisi formas particulares, quales intellectus nō continet. ergo nec intellectus humanus est capax eorum, quæ sunt in mente angelica, & sic homo per angelum doceri non potest.

¶ 14 Præt. Lux qua aliquis illuminatur debet esse illuminato proportionata, sicut lux corporalis coloribus: sed lux angelica, cum sit pure spiritualis, non est proportionata phantasmatis quæ sunt quodammodo corporalia, vt pote organo corporali contenta. ergo angeli non possunt nos docere illuminando nostra phantasmata, vt dicebatur.

¶ 15 Præt. Omne quod cognoscitur, aut cognoscitur per essentiam suā, aut per similitudinem: sed cognitio qua res cognoscitur per essentiam suā a mente humana, nō potest per angelum causari: quia sic oporteret, quod virtutes & alia quæ intra animam continentur ab ipsis angelis imprimerentur, cum talia per sui essentiam cognoscantur: similiter nec per eos causari potest cognitio rerum, quæ per suas similitudines cognoscuntur, cū ipsis similitudinibus, quæ sunt in cognoscente, propinquiores sint res cognoscendæ quam angelus. ergo nullo modo angelus potest esse homini causa cognitionis, quod est docere.

¶ 16 Præt. Agricola quāuis naturam excitet exterius ad naturales effectus, non tamen dicitur creator, vt patet per Aug. super Gene. ad literā, ergo pari ratione nec angeli debent dici doctores vel magistri quāuis intellectum hominis excitent ad sciendum.

¶ 17 Præt. Cum angelus sit homine superior, si docet, oportet quod eius doctrina humanā excellat: sed hoc

esse nō pot, hō enim docere pot de his quæ habent cā determinatas in natura, alia vero vt futura cōtingentiā ab angelis doceri nō possunt, cū ipsi naturali cognitione eorū sint ignari, solo Deo taliū futurorum scientiā habent. ergo angeli non possunt docere homines.

¶ 18 Præt. Sicut dicit Dionys. 4. cap. Cælest. Hierar. video quod diuinum Christi humanitatis mysterium angeli primum docuere, deinde per ipsos in nos scientiā gratia descendit.

¶ 19 Præt. Quod potest inferior, potest superior: sed angelus est superior homine. ergo &c.

¶ 20 Præt. Ordo diuinæ sapientiæ non minus est in angelis, quam in corporibus cælestibus, quæ imprimūt in ista inferiora.

¶ 21 Præt. Id quod est in potētia, reduci pot in actū per id quod est in actū, & id quod est minus in actū per id quod est perfectius in actū: sed intellectus angelicus est magis in actū quā intellectus humanus. ergo intellectus humanus reducitur in actū scientiæ per intellectū angelicum, & sic angelus hominem docere potest.

¶ 22 Præt. Aug. in lib. de bono perseueratiæ, dicit quod doctrinā salutis quidam a Deo recipiūt immediate, quidam ab angelo, quidam ab homine. ergo &c.

¶ 23 Præt. Illuminare domum dicitur & immittens lumen sicut sol, & aperiens fenestram, quæ lumini obstat: sed quāuis solus Deus lumen veritatis menti infundat, tamē angelus vel homo potest aliquod impedimētum luminis percipiendi amouere. ergo non solus Deus, sed angelus, vel homo docere potest.

¶ 24 Præt. Dicendum, quod angelus circa hominem dupliciter operatur. vno modo secundum modū nostrum, quando scilicet homini sensibilibiter apparet, vel corpus assumendo, vel quocumque alio modo, & eum per locutionem sensibilem instruit, & sic nūc nō querimus de angeli doctrina, hoc n. modo non aliter angelus quā homo docet. Alio modo circa nos angelus operatur per modū suū scilicet inuisibilibiter, & secundū hunc modū qualiter homo ab angelo possit doceri est intentio quæstionis. Sciendū est igitur, quod cū angelus sit medius inter Deum & hominē, secundū ordinē mediū modus docendi sibi cōpetit: inferior quidē Deo, sed superior homine. Quod qualiter sit verum percipi non potest nisi videatur qualiter docet Deus, & qualiter homo. Ad cuius euidentiā sciendū est, quod inter intellectū & corporale visum, hæc est differētia, quod visui corporali omnia sua obiecta æqualiter sunt propinqua ad cognoscendū: sensus enim non est vis collatiua, vt ex vno obiectorū suorū necesse habeat peruenire in aliud. Sed intellectui non omnia intelligibilia æqualiter vicina sunt ad cognoscendū: sed quædā statim cōspicere pot, quædā vero nō cōspicit, nisi ex alijs principijs inspectis. Sic igitur homo ignotorū cognitionē per duo accipit, scilicet per lūmē intellectuāle, & per primas cōceptiones per se notas, quæ comparātur ad istud lumen, quod est intellectus agētis: sicut instrumētā ad artificē. Quantū igitur ad vtrūque Deus hominis scientiæ causa est excellentissimō mō: quia & ipsam animā intellectuāli lumine insigniuit, & notitiā primorum principiorū ei impressit, quæ sunt quasi quædā semina seminales rationes omniū effectūū producendorū. Homo autem, quia secundū ordinem naturæ alteri homini par est in specie intellectuālis luminis, nullo modo pot alteri homini cā scientiæ existere, in eo lumē causando, vel augēdo: sed ex parte illa, qua scientiæ ignotorū per principia per se nota cātur, alteri homini causa scientiæ

sciendi quodammodo existit: non sicut notitiā principiorum tradens, sed sicut id, quod implicite & quodammodo in potentia in principijs continebatur educendo in actum per quædam signa sensibilia exteriori sensui ostensa: sicut supra dictū est. Angelus vero quia naturaliter habet lumen intellectuāle perfectius quā homo, ex vtraque parte potest esse homini causa scientiæ, tamē inferiori modo quam Deus, & superiori quā homo. Ex parte enim luminis quāuis non possit intellectuāle lumen infundere vt Deus facit, potest tamē lumen infusum confortare ad perfectius inspiciendū. Omne enim quod est in aliquo genere imperfectum, quādo cōtinuatur perfectiori in genere illo, magis confortatur virtus eius, sicut etiam videmus in corporibus, quod corpus locatum confortatur per corpus locans, quod cōparatur ad ipsum vt actus ad potētiam, vt habetur 4. Phys. Ex parte et principiorū potest angelus hominem docere, non quidē ipsorum principiorū notitiā tradendo, vt Deus facit, neque deductionē conclusionū ex principijs sub signis sensibilibus proponendo, vt homo facit, sed in imaginatione aliquas spēs formatas, quæ formari possunt ex cōmōtione organi corporalis: sicut patet in dormientiibus & mētē captis: qui se cundū diuersitatē phantasmātū ad caput ascendentiū diuersa phantasmata patiūtur. Et hoc modo cōmōtione alterius speciei fieri potest, vt ea quæ ipse angelus scit, per imagines huiusmodi ei cui admiscerur, ostendat, vt August. dicit 12. super Gene. ad literam.

¶ 25 Præt. Dicendum, quod angelus inuisibilibiter docens, docet quidē interius per comparationem ad doctrinā hoīs, qui sensibus exterioribus doctrinā proponit: sed per comparationē ad doctrinā Dei, qui intra mentem operatur lumen infundendo, doctrina angeli exterior reputatur.

¶ 26 Præt. Dicendum, quod quāuis intentio voluntatis cogi non possit, tamen intentio sensitiuæ partis cogi potest: sicut cum quis pungitur necesse habet intendere ad læsionem. Et ita est de omnibus alijs virtutibus sensitiuis, quæ vtuntur organo corporali, & talis intentio sufficit ad imaginationem.

¶ 27 Præt. Dicendum, quod angelus nec lumen gratiæ infundit, nec lumen naturæ: sed lumen naturæ diuinitus infusum confortat, vt dictum est.

¶ 28 Præt. Dicendum, quod sicut in naturalibus est agēs vniuersum, quod eodem modo imprimit formam sicut eam habet, & agēs æquiuocum quod alio modo imprimit quam habeat, ita et est de doctrina: quia homo docet hominē, quāsi vniuersum agēs. vnde per illud modum scientiā alteri tradit, quo habet eam, scilicet deducendo causas in causata. vnde oportet quod ipsius docentis conceptus pateant per aliqua signa discēti: sed angelus docet quāsi agēs æquiuocum. Ipse enim intellectuāliter cognoscit, quod homini per viam rationis manifestatur. vnde nō hoc mō homo ab angelo docetur quod angeli cōceptus homini pateat: sed quia in homine scientia causatur per suū modum earū rerū quas angelus longe alio modo cognoscit.

¶ 29 Præt. Dicendum, quod dominus loquitur de illo mō doctrinæ qui soli Deo cōpetit, vt patet per gloss. ibidē. Et hunc modum docendi angelo non adscribimus. Et hunc modum docendi angelo non causat veritatem, sed causat cognitionem veritatis in discēte: Propositiones enim quæ docentur sunt veræ antequā sciatur: quia veritas non dependet a scientia nostra, sed ab existentia rerum.

¶ 30 Præt. Dicendum, quod quāuis scientia quæ a nobis

acquiritur per doctrinā sit de rebus indeficientibus, tñ ipsa scientia deficere potest, vnde nō oportet quod illuminatione doctrinæ sit a lumine indeficienti, vel si est a lumine indeficienti, sicut a primo principio. Non tamen excluditur omnino lumen creatum defectibile, quod possit esse, sicut principium medium.

¶ 31 Præt. Dicendum, quod in discipulis Christi notat quidā fidei profectus, vt primo eū veneraretur quāsi hominē sapientē & magistrū, & postea ei intenderēt quāsi Deo docētī. vnde quædā glossa parū infra dicit, quia cognouit Nathanael Christum absentē vidisse quæ ipse in alio loco gesserat, quod est indicium deitatis. Fatetur non solum magistrum: sed & Dei filium.

¶ 32 Præt. Dicendum, quod angelus non manifestat veritatem ignotam per hoc quod substantiam suā demonstrat: sed aliam veritatem magis notam proponendo, vel etiam lumen intellectus confortando. vnde ratio non sequitur.

¶ 33 Præt. Dicendum, quod intentio Augustini non est dicere quin mens angelica sit excellentioris naturæ quam humana: sed quia non ita cadit angelus medius inter Deū & mentē humanā, vt mens humana per cōiunctionē ad angelū vltima formatione formetur, vt quidam posuerunt, quod in hoc consistit vltima hominis beatitudo, vt intellectus noster intelligentiā contineatur, cuius beatitudo est, quod cōtinuetur ipsi Deo.

¶ 34 Præt. Dicendum, quod in nobis sunt quædam vires quæ coguntur ex subiecto: sicut vires sensitiuæ quæ excitantur & per cōiunctionem organi & per formationem obiecti. Intellectus vero nō cogitur ex subiecto, cum non vtatur organo corporali: sed cogitur ex obiecto: quia ex efficacia demonstrationis cogitur quis cōclusioni cōsentire. Affectus vero neq; ex subiecto, neque ex obiecto cogitur: sed proprio instinctū mouetur in hoc, vel illud. vnde non potest in affectū imprimere, nisi Deus qui interi⁹ operatur: sed in intellectu potest imprimere quodammodo homo vel angelus representando obiecta quibus intellectus cogatur.

¶ 35 Præt. Dicendum, quod angelus neque creat species in mente nostra, neque immediate phantasmata illuminat: sed per continuationem luminis eius cum lumine intellectus nostri, noster intellectus potest efficacius phantasmata illustrare. Et tamē si immediate phantasmata illustraret, non propter hoc sequeretur quod positio illorum Philosophorum esset vera. Quāuis enim intellectus agentis sit illustrare phantasmata, posset tamen dici, quod non est solius Dei.

¶ 36 Præt. Dicendum, quod imaginatio potest accipere ea quæ sunt in intellectu humano, sed per aliū modum: & similiter intellectus humanus potest accipere quæ sunt in intellectu angelico suo modo: sed tamen quāuis intellectus humanus magis cōueniat cū imaginatione in subiecto in quātum sunt potentie vnius animæ, tamen cum intellectu angelico magis cōuenit in genere: quia vterque est immaterialis virtus.

¶ 37 Præt. Dicendum, quod spirituale nihil prohibet esse proportionatum ad hoc, quod in corporale agat: quia nihil prohibet, quod inferiora a superioribus patiantur.

¶ 38 Præt. Dicendum, quod angelus non est causa homini quantum ad illam cognitionē, qua cognoscit res per essentiam: sed quantum ad illā qua cognoscit per similitudines, nō quod angelus sit propinquior rebus, quam earum similitudines: sed in quantum facit rerū similitudines in mente resultare, vel in mouendo imaginationem, vel intellectum confortando.

Li. 2. ca. 3. in fine.

Ca. 15. t. 3.

Act. præt.

Ca. 15. t. 3.

In corp. ar.

A mēte illius.

G

H

I

K

sa scientiæ

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod create importat causalitatem primam quæ soli Deo debetur: facere vero importat causalitatem communiter, & similiter docere quæ ad sciētiam. & iō solus deus dicitur creator, factor autē & doctor pōt dici, & Deus, & angelus & homo.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod etiā de his quæ habēt cās determinatas in natura pōt, plura docere angelus quā homo: sicut & alia plura cognoscit, & ea etiā, quæ docet nobiliori modo docere. Vnde ratio nō sequitur.

ARTICVLVS IIII.

Utrum docere sit actus uitæ actiue, an contemplatiue.

2. 2. q. 181. art. 3.

Homil. 3. in Ezech. parū ante mediū & Hom. 14. a medio & li. 6. moral. cap. 28. Hom. 14. in Ezech. a medio, & Hom. 3. ante medium.

Quarto queritur, utrum docere sit actus uitæ contemplatiue, vel actiue. Et videtur quod sit actus contemplatiue, vita enim actiua cū corpore deficit, ut dicit Greg. super Ezech. sed docere nō deficit cū corpore, quia etiā angeli, qui corpore carent, docent. ergo videtur quod ad vitam contemplatiuam pertineat.

¶ 2. Præ. Sicut dicit Greg. super Ezech. ab actiua agitur, ut ad cōtemplatiuā pollea veniatur: sed doctrina sequitur, contemplatio vero præcedit. ergo docere non pertinet ad vitam actiuam.

¶ 3. Præ. Ut Greg. ibidem dicit, actiua vita dum occupatur in opere minus videt: sed ille qui docet habet necesse magis videre, quam ille qui simpliciter cōtemplatur. ergo docere magis est contemplatiua quā actiua.

Homil. 14. in Ezech. a medio.

¶ 4. Præ. Vnumquodque per idem est in se perfectum, & alijs similem perfectionem tradens: sicut per eundem calorem ignis est calidus, & calefaciens: sed aliquem perfectum esse in consideratione diuinorum in seipso, pertinet ad vitam contemplatiuam. ergo & doctrina quæ est eiusdem perfectionis trāsfusio in alium ad contemplatiuam pertinet.

¶ 5. Præ. Vita actiua circa temporalia versatur: sed doctrina præcipue versatur circa æterna, illorum etiā excellentior est doctrina & perfectior. ergo doctrina nō pertinet ad vitam actiuam: sed contemplatiuam.

Hom. 14. in Ezech. parū a medio illius.

Sed contra est, quod Grego. in eadem Homilia dicit. Actiua vita est panem esurienti tribuere, verbo sapientiæ nescientem docere.

¶ 2. Præ. Opera misericordiæ ad vitam actiuam pertinent: sed docere inter elemosinas spirituales cōputatur. ergo est vitæ actiue.

Respond. Dicendum, quod cōtemplatiua & actiua vita adiuicem materia & sine distinguuntur. Materia namque vitæ actiue sunt temporalia, circa quæ humanus actus versatur: materia autem cōtemplatiue, sunt rerum scibiles rationes, quibus cōtemplator insistit. Et hæc materia diuersitas prouenit ex diuersitate finis, sicut & in omnibus alijs materia secundum finis exigentiam determinatur. Finis enim contemplatiue vitæ est inspectio veritatis prout nunc de vita contemplatiua agimus, veritatis dico increatæ secundum modum possibilem cōtemplanti, quæ quidem in hac vita imperfecte inspicitur, in futura autem vita perfecte. Vnde & Greg. dicit, quod contemplatiua vita hic incipit, ut in futura vita perficiatur. sed actiue vitæ est finis operatio, qua proximorum utilitati intenditur. In actu autem docendi inuenimus duplicem materiā, in cuius signum etiā actus docendi duplici actui cōiungitur: Est scilicet vna eius materia ipsa res, quæ docetur: alia vero ille cui sciētia traditur. Ratione igitur prima materia, actus doctrinæ ad vitam cōtemplatiuam pertinet: sed ratione secunda pertinet ad actiuam: sed ex parte finis doctrina solummodo ad vitam

Hom. 14. in Ezech. parū a medio illius.

D. 1184.

actiuam pertinere videtur: quia vltima materia eius, in qua finem intentum cōsequitur, est actiue vitæ materia. vnde ad actiuam magis pertinet quam ad contemplatiuam, quāuis etiā quodāmodo ad contemplatiuam pertineat, ut ex dictis patet.

Ad 1<sup>m</sup> dicendum, quod vita actiua secundum hoc cum corpore deficit, quod cum labore exercetur, & subuenit in firmitatibus proximorum secundum quod Greg. ibidem dicit, quod actiua vita laboriosa est: quia defudat in opere, quæ duo in futura vita non erunt. Nihilominus tamen actio Hierarchica ē in celestibus spiritibus, ut dicit Dion. & illa actio est alterius modi ab actiua vita, quam nunc agimus in hac vita. vnde & illa doctrina, quæ ibi erit longe est ab ista doctrina.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod sicut Greg. ibidem dicit, si cur bonus ordo viuendi est, ut ab actiua in contemplatiuam tendatur, ita plurimum vtiliter animus a contemplatiua ad actiuam refertur, ut per quod contemplatiua mentem accenderit, perfectius actiua teneatur. Sciendum tamen quod actiua cōtemplatiua præcedit, quantum ad illos actus, qui nullo modo cum contemplatiua conueniunt: sed quantum ad illos actus qui materiam a contemplatiua vita accipiunt, necesse est, ut actiua contemplatiua sequatur.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod visio docentis est principium doctrinæ: sed ipsa doctrina magis cōsistit in trāsusione sciētiae rerum visarum, quam in earum visione. vnde visio docentis magis pertinet ad actionē, quam ad contemplationem.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa probat, quod vita contemplatiua sit principium doctrinæ: sicut calor non est ipsa calefactio: sed calefactionis principium, in quantum eam dirigit: sicut econuerso actiua vita ad contemplatiuam disponit.

Ad 5<sup>m</sup> patet solutio ex dictis, quia respectu materię primæ doctrina cum contemplatiua conuenit, ut dictum est.

QVAESTIO XII.

De prophetia

In quatuordecim articulos diuisa.

- ¶ Primo, Utrum prophetia sit actus vel habitus.
- ¶ Secundo, Utrum prophetia sit de conclusionibus scibilibus.
- ¶ Tertio, Utrum prophetia sit naturalis.
- ¶ Quarto, Utrum ad prophetiam habendam requiratur dispositio naturalis.
- ¶ Quinto, Utrum ad prophetiam requiratur bonitas morum.
- ¶ Sexto, Utrum prophetæ in speculo videant æternitatis.
- ¶ Septimo, Utrum in reuelatione prophetica imprimantur diuinitus in mentem prophetæ nouæ rerū species, vel solum lumen intellectuale.
- ¶ Octauo, Utrum omnis reuelatio prophetica fiat angelo mediante.
- ¶ Nono, Utrum propheta semper quando a Spiritu prophetiæ tangitur, a sensibus alienetur.
- ¶ Decimo, Utrum prophetia conuenienter diuidatur in prophetiam prædestinationis, præsciētiae, & cōminationis.
- ¶ Undecimo, Utrum in prophetia inueniatur immobilitas veritatis.

¶ Duodecimo,

¶ Duodecimo, Utrum prophetia quæ est secundum intellectualem visionem tantum sit eminentior ea, quæ habet intellectualem visionem simul cū imaginaria.

¶ Tertio decimo, Utrum gradus prophetiæ distinguatur secundum visionem imaginariam.

¶ Quarto decimo, Utrum Moyses fuerit excellentior alijs prophetis.

ARTICVLVS PRIMVS.

Utrum propheta sit actus, vel habitus.

2. 2. q. 177. art. 1.

Phil. 1. de anima no. 13.

Vestio est de prophetia. Et primo queritur, utrum sit habitus, vel actus. Et videtur quod non sit habitus: quia ut dicit Commēt. in 5. de Anima, habitus est quo quis, quando vult operatur: sed propheta non potest prophetia uti cum voluerit: sicut patet 4. Regū 3. de Helisæo, qui regi quærenti, responsum dare non potuit, nisi vocato p̄sente, ut sic super eum manus Domini fieret. ergo prophetia non est habitus.

¶ 2. Præ. Quicumque habet aliquem habitum cognituum potest ea, quæ sub sunt illi habitui considerare sine hoc quod ab alio accipiat, qui enim ad hoc quod consideret indiget instruento nondū habet habitum: sed propheta nō potest inspicere prophetabilia, nisi sigillatim ei reuelentur: vnde 4. Regum 4. dixit Helisæus de muliere cuius erat filius defunctus, anima eius in amaritudine est & Dominus celauit a me & non indicauit mihi. ergo prophetia non est habitus cognoscitiuus, nec alius esse potest, cū ad cognitionē prophetia pertinet. sed dicendum, quod ad hoc habitus aliquo propheta indiget, ut ea quæ sunt diuinitus indicata cognoscere possit.

¶ 3. Sed contra, diuina locutio est efficacior quam humana: sed ad hoc quod aliquis ex humana locutione intelligat aliquid esse futurum, nullo habitu indiget. ergo videtur quod multo minus ad percipiendam reuelationem, qua Deus propheta loquitur.

Non remota pin.

¶ 4. Præ. Habitus sufficit ad omnia cognoscenda, quæ sub sunt habitui: sed per donum prophetiæ aliquis nō instruitur de omnibus prophetabilibus, ut enim dicit Greg. in 1. Homil. super Ezech. & exemplis probat, alij quando spiritus prophetiæ ex presenti tangit animam prophetantis & ex futuro nequaquam tangit, & aliquando ex futuro tangit, & ex presenti nō tangit. ergo donum prophetiæ non est habitus. sed diceres quod donum prophetiæ non sub sunt omnia prophetabilia: sed illud tantum ad cuius reuelationem datur.

¶ 5. Sed contra, influentia aliqua coarctari non potest, nisi vel ex parte influentis, vel ex parte recipientis: sed influentia prophetici doni non recipit coarctationem, quo minus ad omnia prophetabilia se extendat, ex parte recipientis, quia intellectus humanus est capax cognitionis omnium prophetabilium: nec ex parte influentis cuius est largitas infinita. ergo donū prophetiæ ad omnia prophetabilia se extendit.

¶ 6. Præ. Ex parte affectiue ita se habet, quod per vñ gratiæ influxum ab omni culpa anima liberatur. ergo & ex parte intellectus, ita erit quod ex influentia vñius prophetici luminis, ab omni ignorantia prophetabilium anima purgabitur.

¶ 7. Præ. Habitus gratuitus est perfectior, quam acquisitus: sed acquisitus se extendit ad plures actus. ergo & prophetia si sit habitus gratuitus, non se extendet ad vnum tantum prophetabile: sed ad omnia.

¶ 8. Præ. Si de singulis cōclusionibus singuli habitus habeantur, illi habitus non vniuntur in vnius totalis sciētiae habitu, nisi conclusiones illæ connexionē habeant secundum quod ex eisdem principijs deducuntur: sed huiusmodi futura contingentia & alia de quibus est prophetia, non habent aliquam connexionem adiuicē: sicut habent cōclusiones vnius sciētiae. ergo sequitur quod si donum prophetiæ ad vñ tantum prophetatū se extendit, in vno propheta tot sunt prophetiæ habitus, quot prophetabilia cognoscit, si prophetia sit habitus. sed diceres quod habitus prophetiæ, semel infusus ad omnia prophetabilia se extendit: requiritur tamen noua reuelatio, quantum ad specierum aliquarum ostensionem.

¶ 9. Sed contra, Habitus prophetiæ infusus debet esse perfectior, quam habitus sciētiae acquisitæ, & lumē propheticum quam lumen naturale intellectus agentis: sed ex virtute luminis intellectus agentis & habitus sciētiae, adiuncto etiā ministerio imaginariæ virtutis, possunt formare tot species, quot sunt nobis necessariae in actualem considerationē eorum ad quæ habitus se extendit. ergo multo fortius hoc potest propheta, si habitum aliquem habet sine hoc, quod ei aliqua species de nouo ostendantur.

¶ 10. Præ. Sicut habetur in gloss. in principio Psalterii, prophetia est diuina inspiratio rerū euentus immobilitate veritate denuntians: sed inspiratio nō nominat habitum: sed actum. ergo prophetia non est habitus.

¶ 11. Præ. Videre est quoddam pati secundum Philosoph. ergo & visio passio: sed prophetia est visio quædam. 1. Reg. 9. qui nunc dicitur propheta, vocabatur olim videns. ergo prophetia non est habitus: sed magis passio.

¶ 12. Præ. Secundum Philosoph. habitus est qualitas difficile mobilis, prophetia vero facile mouetur: quia nō semper prophetæ immanet: sed ad tēpus. vnde Amos super illud, nō sum propheta, dicit gloss. spiritus nō semper administrat prophetiā prophetis: sed ad tēpus, & tunc recte dicuntur prophete cū illuminantur. Greg. dicit super Ezech. dicit in 1. Homilia, quod aliquando prophetiæ spiritus prophetis deest, nec semper eorum mentibus præto est, quatenus cum hunc non habent se agnoscant ex dono habere, cum habent. ergo prophetia non est habitus.

Sed contra, Secundum Philosoph. in 3. Ethic. tria sunt in anima, potentia, habitus, & passio: sed prophetia non est potentia: quia sic omnes essent prophetæ, cum potentia animæ omnibus sint communes: similiter nec est passio: quia passio est tantū in parte animæ sensitua, ut dicitur in 7. Phys. ergo est habitus.

¶ 2. Præ. Omne quod cognoscitur aliquo habitu cognoscitur: sed propheta ea, quæ denuntiat cognoscit: nō autē habitu naturali vel acquisito. ergo aliquo habitu infuso, quem dicimus prophetiam.

¶ 3. Præ. Si prophetia non sit habitus, hoc nō erit nisi quia ppheta nō pōt sine noua acceptione omnia alia prophetabilia inspicere: sed hoc nō impedit quin sit habitus, quia etiā habēs habitū cōmunē principiorū, nō potest considerare particulares cōclusiones alicuius sciētiae, nisi superaddat aliquis habitus particularis sciētiae. ergo nihil prohibet prophetiā esse habitū quædā vniuersalē, & tamen ad singula prophetabilia cognoscenda requiri nouam reuelationem.

¶ 4. Præ. Fides habitus quidā est omnīū credibilīū, nec tamen habēs habitū fidei, statim nouit distincte omnia credibilia: sed indiget instructione ad hoc quod

Q. d. S. Tho. A A A 5 arti-

Super prologū Hieron. ppositū psalterio.

Gloss. ordi. ibid.

Non remota a prim. 2. moral. cap. 46.

Ca. 5. to. 5.

Com. 20. c. 2. præc. to. 2.



articulos distincte cognoscat. ergo & si prophetia sit habitus adhuc requiritur diuina reuelatio, quasi qda allocutio, vt ppheta distincte pphetabilia cognoscat.

In arg. 10. entaco.

RESPON. Dicendum, quod sicut dicit glossa in principio Pfalterij, prophetia visio dicitur, & propheta videns, vt patet Rom. 9. vt supra dictum est. No tamen quaelibet visio prophetia dici potest: sed visio eorum que sunt procul a cognitione, vt sic dicatur esse propheta non solu procul fans, idest annuntians: sed etiam procul videns, a phanos, quod est apparitio. Cu autem omne quod manifestatur, sub lumine quodam manifestetur, vt etia haberi potest ab Apoſtolo, Ephes. 5. oportet vt ea, que manifestantur homini supra comunem cognitionem quodam altiori lumine manifestentur, quod lumen propheticum dicitur, ex cuius receptione aliquis propheta constituitur. Sciendum est autem, quod aliquid recipitur in aliquo dupliciter: uno modo, vt forma in subiecto consistens: alio modo per modum passionis: sicut pallor in eo, qui naturaliter, vel ex aliquo forti accidente, hunc colorem habet, est vt quaedam qualitas: in eo vero qui subito ex aliquo timore palleſcit, est vt quaedam passio. Similiter etia & lumen corporale est quidem in stellis, vt stellaru qualitas, vt pote, quaedam forma in eis permanens: in aere vero vt quaedam passio, quia lumen non retinet: sed recipit tantum per oppositionem corporis lucidi. In intellectu igitur humano lumen quoddam est, quasi qualitas vel forma permanens scilicet lumen essentialiale intellectus agentis, ex quo anima nostra intellectualis dicitur. Sic autem lumen propheticum in propheta esse non potest. Quicumque enim aliqua cognoscit intellectuali lumine, quod est ei effectum quasi connaturale, vt forma in eo consistens, oportet quod de eis fixa cognitionem habeat, quod esse non potest, nisi ea inspiciat in principio, in quo possunt cognosci. quando enim non sit resolutio cognitorum in sua principia, cognitio non firmatur in vno: sed apprehendit ea, que cognoscit secundum probabilitatem quandam, vt pote ab alijs dicta. vnde necesse habet de singulis acceptione ab alijs habere. Sicut si aliquis nesciret Geometriæ conclusiones ex principijs deducere, habitum Geometriæ non haberet: sed quæcumque de conclusionibus Geometriæ sciret apprehenderet quasi credens doceti, & sic indigeret, vt de singulis intrueretur. non possent enim ex quibusdam in alia peruenire firmiter, non facta resolutione in prima principia. Principiũ autem in quo possunt cognosci futura contingentia, & alia que cognitione naturalem excedunt, de quibus est prophetia, est ipse Deus. vnde cum Prophetæ Dei essentiam non videant, non possunt ea, que propheticè vident cognoscere aliquo lumine, quod sit forma habitualis eis inhærens: sed oportet quod de singulis sigillatim instruantur. Vnde oportet quod lumen propheticum non sit habitus: sed magis sit in anima prophetæ per modũ cuiusdam passionis, vt lumen solis in aere. Vnde sicut lumen non remanet in aere, nisi apud irradiationem solis, ita nec lumen prædictũ remanet in mente: nisi quando actualiter diuinitus inspiratur. Et inde est, quod Sancti de prophetia loquentes de ea per modũ passionis loquuntur, dicentes eam inspirationem vel tactum quendam, quo Spiritus sanctus dicitur tangere cor prophetæ, & alijs huiusmodi verbis de prophetia loquuntur. Et sic patet, quod quantum ad lumen propheticum, prophetia non potest esse habitus. Sed sciendum quod sicut est in rebus corporalibus, quod aliquid post passionem, etiam passione abeunte efficitur habilis ad patendum: sicut aqua calefacta prius, facilius postmodum post refrigerationem caleſcit, & homo post frequentes tristitias facilius ad tristitiã prouocatur: ita etiam quando mens aliqua diuina inspiratione tãgit, etiam illa inspiratione abeunte remanet habilior ad iterato recipiendum: sicut post deuotam orationem, remanet mens deuotior. vnde propter hoc dicit August. in lib. de Orando deum, mens, que curis & negotijs tepescere ceperit, omnino refrigerat & penitus extinguitur, nisi crebrius inflammetur. Et ideo certis horis ad negotium orandi mentem reuocamus. vnde & mens prophetæ postquam fuerit semel, vel pluries diuinitus inspirata, etiam actuali inspiratione cessante remanet habilior, vt iterum inspiretur, & hæc habitas potest dici habitus prophetæ: sicut etiam Auic. dicit 6. de Naturalibus, quod habitus scientiarum in nobis nihil aliud sunt, quam habilitates quædam animæ nostræ ad hoc, quod recipiat illuminationem intelligentiæ agentis, & species intelligibiles ab ea in se effluentes: sed tamen non proprie dici potest habitus: sed magis habitas vel dispositio quædam, a qua aliquis nominatur propheta etiam quando actu non inspiratur: sed tamen fiat vis in vocabulo habitus, sustinentes vtramque partem, vtriusque rationibus respondeamus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod definitio illa inducitur de habitu proprie accepto, & sic habitas prædicta prophetizandi habitus dici non potest, per quem tamen modum potest dici habitus secundum modum Auicennæ etiam habitas animæ nostræ ad recipiendum ab intelligentia agente: quia illa receptio est naturalis secundum eius opinionem. Vnde secundum eum qui habet habitatem, habet potestatem recipere cum vult: quia influentia naturalis non deest materiæ dispositæ: sed influentia prophetiæ dependet ex sola diuina voluntate. vnde quantumque sit habitas in mente prophetæ, non est in eius potestate, vt prophetia vtatur.

Epistola ca. 9. 124

AD 2m dicendum, quod si lumen prophetiũ in esset menti, vt habitus quidã scientiæ de rebus propheticis, non indigeret propheta ad quaelibet pphetabilia cognoscenda, noua reuelatione. Indiget autem: quia illud lumen non est habitus: sed habitas ipsa ad lumen percipiendũ, similitudinẽ habitus habes habitus dicitur, sine quo lumine pphetabilia cognosci non possunt.

Art. 7. huius q. 2.

2. p. ca. 3. 100. 1.

Ca. 11. 1.

Loco cita. 10.

AD 3m dicendum, quod post perceptionem diuinæ locutionis, qua prophetam alloquitur interius, que nihil est aliud quam mentis illustratio non requiritur alius habitus, quo interius audita percipiuntur: sed ad hanc locutionem percipiendã tanto magis videtur habitas aliqua operari, quanto ista locutio est excellentior, & eius perceptio vires naturales excedit.

AD 4m patet solutio ex dictis.

AD 5m dicendum, quod lumen propheticum semel infusum non facit cognitionem de omnibus pphetabilibus: sed solum de illis, propter quorum cognitionem datur, hæc autem arctatio non prouenit ex impotentia largientis: sed ex ordine sapientiæ ipsius, qui diuidit singulis prout vult.

AD 6m dicendum, quod omnia peccata mortalia habent in hoc conuenientiam quandam, quod per eorum quodlibet homo separatur a Deo. vnde gratia que hominem Deo coniungit ab omni peccato mortali liberat, non autem ab omni veniali: quia venialia a Deo non separant. Res autem prophetabiles non habent adinuicem connexionem, nisi in ipso ordine diuinæ sapientiæ. Vnde ab his qui diuinam sapientiam rotaliter non intuentur potest vnum sine alio videri.

AD 7m dicendum, quod habitus infusus est perfectior quam acquisitus secundum genus suum, scilicet ratio ne originis & ratione eius propter quod datur, quod est altius eo ad quod ordinatur habitus acquisitus: sed quantum ad modũ habendi vel perficiendi, nihil prohibet habitũ acquisitũ perfectiorẽ esse: sicut patet per habitũ fidei infusum, nõ ita perfecte videmus creditibilia: sicut per habitũ scientiæ acquisitũ conclusiones scientiarũ. Et similiter lumen prophetiũ quãuis sit infusum: nõ tamen ita perfecte existit in nobis sicut habitus acquisiti, quod etiã dignitati habitũ infusorũ attestatur: quia ex eorum altitudine cõtingit, vt humna infirmitas eos plene possidere non possit.

AD 8m dicendum, quod ratio illa procederet, si lumen quo perfunditur mens prophetæ esset habitus: nõ autem si ponamus habitatem ad percipiendũ lumen prædictũ esse habitũ vel quasi habitũ, cum ex eodem possit esse aliquis habilis, vt illuminetur de quocumque.

AD 9m dicendum, quod qualiter formatio specierũ de nouo requiratur prophetiã reuelationẽ, infra dicet.

AD 10m dicendum, quod licet inspiratio habitum non nominet: tamen ex hoc non potest probari, quod prophetia non sit habitus. Confectum est enim, quod habitus per actus definiantur.

AD 11m dicendum, quod videre secundum Philosophum dupliciter dicitur, scilicet habitu & actu. vnde & visio actum & habitum nominare potest.

AD 12m dicendum, quod lumen propheticum, non est qualitas difficile mobilis: sed aliquid transiens, & secundũ hoc loquuntur auctoritates inductæ: sed habitas illa que remanet ad illustrationẽ denuo percipiendã, nõ est facile mobilis: immo diu permanet nisi in pphetia fiat magna transmutatio, per quã talis habitas tollit.

AD PRIMVM vero eorum, que sunt in contrarium dicendum, quod quia actus totaliter ab habitu oritur, ideo in illa Philosophi diuisione actus ad habitum reducitur, vel etiam ad passionem, eo quod passio actus quidam est animæ, vt irasci & concupiscere: prophetia autem quantum ad ipsam visionẽ prophetiæ est actus quidam mentis, quantum vero ad lumen, quod raptum & quasi per modum pertranseuntis recipitur, est similis passioni, prout in intellectuua parte receptio passio dicitur: quia intelligere quoddã partem, vt dicitur in 3. de Anima. Vel potest dici quod illa diuisio philosophi si membra diuisionis proprie accipiantur, nõ sufficienter comprehendit omnia, que in anima sunt: sed ea tantum que ad materiam moralem pertinent, de qua Philosophus intendit: sicut patet per exempla, quibus ibidem Philosophus se exponit.

AD 2m dicendum, quod non omne quod cognoscitur aliquo habitu cognoscitur: sed solum illud de quo perfecta cognitio habetur. Sunt enim actus imperfecti in nobis, qui ex habitu non procedunt.

AD 3m dicendum, quod in scientijs demonstratiuis, sunt quædam communia in quibus particulares conclusiones, quasi in quibusdã seminibus virtualiter continentur. Vnde ille qui habet habitum illorum communium, non se habet ad particulares conclusiones, nisi in potentia, remota que indiget motore vt in actu peringat: sed in rebus pphetabilibus nõ est talis ordo, vt quædam ex alijs primis deducatur, vt sic qui habet notitiã primorũ habitũ habeat notitiã sub quadã confusione habitũ secundorũ. vnde ratio non sequitur.

AD 4m dicendum, quod intellectus alio modo perficitur prophetia & fide. prophetia enim perficit intellectum secundum se. vnde oportet vt ea ad quæ propheta est perfectus dono prophetiæ, possit distincte inspicere: sed fides perficit intellectum in ordine ad affectum. Actus enim fidei est intellectus imperati a voluntate. vnde per fidem intellectus nihil aliud habet, nisi vt sit paratus ad assentiendum his, que Deus crediti mandat. Et hinc est, quod fides assimilatur auditui: sed prophetia visioni. Et sic nõ oportet, quod habens habitum fidei distincte cognoscat omnia credibilia, si cut oportet de habere habitum prophetiæ, quod omnia pphetabilia distincte cognoscat.

ARTICVLVS II.

Vtrum prophetia sit de conclusionibus scibilibus.

SECUNDO queritur, vtrum prophetia sit de conclusionibus scibilibus. Et videtur quod nõ: quia prophetia est inspiratio rerũ euẽtus immobili veritate denuntiã. Euentus autẽ rerũ dicuntur futura cõtingentia, cuiusmodi non sunt cõclusiones scientiæ demonstratiuæ. ergo de talibus non potest esse prophetia.

¶ 3 Præ. Hieronymus dicit, quod prophetia est signum diuinæ sciẽtiæ: præsciẽtia autẽ de futuris est. cũ igitur futura præcipue contingant de quibus maxime videtur esse prophetia, non possint esse conclusiones alicuius scientiæ, videtur quod non possit de conclusionibus scibilibus esse prophetia.

¶ 3 Præ. Natura non abundat in superfluis, nec deficit in necessarijs, & multo minus Deus, cuius actio est ordinatissima: sed homo ad sciendũ conclusiones scientiarum demonstratiuarum habet aliam viam, quã prophetiã scilicet per principia per se nota. ergo videtur quod superfluum esset si homo per prophetiã cognoscerent.

¶ 4 Præ. Diuersus modus generationis est iudicium diuersitatis speciei. vnde mures generati ex semine, nõ possunt esse eiusdem speciei cum illis qui generantur ex putrefactione, vt Comment. dicit 8. Physic. sed homines naturaliter conclusiones scientiarum demonstratiuarum ex principijs per se notis accipiunt. si igitur sunt aliqui homines, qui alio modo scientias demonstratiuas accipiunt, vt pote per prophetiã, erũt alterius speciei, & æquiuoce hoies dicentur, quod est absurdũ.

¶ 5 Præ. Scientiæ demonstratiuæ sunt de his, que se habent indifferenter ad omne tempus: sed prophetia nõ similiter se habet ad omne tempus, immo quandoque spiritus prophetarũ tãgit cor prophetæ de presenti & nõ de futuro, quãdoque ecõtrario, vt Greg. dicit super Ezech. ergo pphetia nõ est de illis, de quibus est sciẽtia.

¶ 6 Præ. Ad ea que per prophetiam sciuntur, non eodem modo se habet mens prophetæ & cuiuscumque alterius: sed in omnibus que sciuntur per demonstrationem idem est iudicium prophetæ & cuiuscumque alterius scientis illud, & neuter alteri præfertur, vt dicit Rabbi Moyses. ergo de his que per demonstrationem sciuntur non est prophetia.

SED CONTRA, Prophetis nõ credimus, nisi quatenus Spiritu prophetiæ inspiratur: sed illis, qui sunt scripta in libris prophetarum, oportet nos fidẽ adhibere, etiã si pertineat ad cõclusiones scientiarũ, vt pote, quod dicitur, qui firmavit terrã super aquas: vel si qua sunt alia. ergo prophetiæ spiritus inspirat prophetas etiam de conclusionibus scientiarum.

¶ 2 Præ. Sicut se habet gratia signorum ad operandum ea, que sunt super virtutem naturæ, ita se habet donum prophetiæ ad cognoscendũ ea, que naturalem cognitionem excedunt: sed per gratiam signorũ

2. 2. q. 1. 17. art. 1.

Gloss. ord. march. 1. su per illud Ecce virgo concipiet.

7. Meta. cõ. 2. 9. & 3. 1. & lib. 1. 2. cõ. 13. & 18.

Homili. 1. non multũ pcul a pri. in Ezech.

non solū sunt ea quæ natura facere nō potest, ut pote il-  
luminare cæcos, suscitare mortuos: sed et quæ natura  
facere pōt, ut curate febricitates. ergo per donū pro-  
phetiæ, non solū cognoscitur ad quæ naturalis cognitio  
nō pōt attingere: sed etiam ad quæ naturalis cognitio  
attingere potest, cuiusmodi sunt conclusiones scientiarū,  
& sic videtur, quod de eis possit esse prophetia.

**R E S P O N.** Dicendum, quod in omnibus, quæ sunt  
propter finem, materia determinatur secundū exigen-  
tiam finis, ut patet in 2. Phisic. Donum autē prophetiæ  
datur ad utilitatem Ecclesiæ, ut patet 1. ad Corin. 12.  
Vnde omnia illa, quorū cognitio potest esse utilis ad  
salutem, sunt materia prophetiæ, siue sint præterita, siue  
futura, siue æterna, siue necessaria, siue contingētia.

Illā vero, quæ ad salutem pertinere non possunt, sunt  
extranea a materia prophetiæ. vnde August. dicit 2. su-  
per Genes. ad literā, quod quāuis auctores nostri sci-  
uerint cuius figuræ sit cælum: tamē per eos dicere no-  
luit spiritus veritatem, nisi quæ prodest saluti. & Ioan.  
16. dicitur. Cū venerit ille spiritus veritatis docebit  
vos omnem veritatem, gloss. salutem necessariam. Dico  
autem necessaria ad salutem, siue sint necessaria ad in-  
structionem fidei, siue ad informationem morū. Mul-  
ta autem quæ sunt in scientijs demonstrata ad hoc pos-  
sunt esse utilia, ut pote intellectum esse incorruptibile,  
& ea quæ in creaturis considerata in admirationē di-  
uinæ sapientiæ & potestatis inducunt. vnde & de his  
inuenimus in sacra scriptura fieri mentionem. Sciendū  
tamen, quod cum prophetia sit cognitio eorum, quæ  
sunt procul, non eodem modo se habet ad omnia præ-  
dicta. Quædam enim sunt procul a nostra notitia, ex par-  
te ipsorum: quædam vero ex parte nostra. Ex parte qui-  
dem ipsorum sunt procul futura contingētia, quæ per  
hoc non cognoscuntur, quia ab esse deficiūt, cum nec  
in se sint, nec in suis causis determinentur. sed ex parte  
nostra sunt procul illa, in quorum cognitione accidit  
difficultas propter nostrum defectum, non propter ip-  
sa, cum sint maxime cognoscibilia, & perfectissime en-  
tia: sicut res intelligibiles & præcipue æternæ. Quod  
autem competit alicui secundum se, verius cōpetit ei,  
quam quod competit sibi ratione alterius. vnde cum  
futura contingētia verius sint procul a cognitione,  
quam quæcumque alia: ideo præcipue ad prophetiā  
videntur pertinere in tantū, quod quasi præcipua pro-  
phetiæ materia in definitione prophetiæ ponantur,  
in hoc quod dicitur prophetia est diuina inspiratio re-  
rum euentus &c. Ex quo etiam nomen prophetiæ vi-  
detur esse acceptū. vnde dicit Greg. super Ezech. quod  
cū ideo prophetia dicta sit, quod futura prædicat, quā-  
do de præterito vel præteriti loquitur rationem sui no-  
minis amittit. Eorū vero quæ sunt procul ex parte no-  
stra, est cōsideranda similiter quædam distinctio. Quæ-  
dam enim sunt procul, ut pote omnem cognitionē hu-  
manam excedētia, ut Deum esse trinū & vnum & alia  
huiusmodi, & talia non sunt conclusiones scientiarū.  
Quædam vero sunt procul, ut pote excedētia cog-  
nitionem alicuius hominis, non cognitionem humanā  
simpliciter, ut pote quæ a Doctis per demonstrationē  
sciuntur: sed in docti naturali cognitione ad ea nō per-  
tingunt: sed quandoque eleuantur ad ea reuelatione  
diuina. Et huiusmodi non sunt prophetabilia simplici-  
ter: sed respectu huiusmodi, & sic possunt subesse pro-  
phetiæ conclusiones demonstratæ in scientijs.

**A D P R I M U M** ergo dicendum, quod euentus  
rerum ponuntur in definitione prophetiæ, quasi mate-  
ria maxime propria prophetiæ: non autem ita quod

¶ sint tota prophetiæ materia.  
Et similiter dicendū ad 2<sup>m</sup>, quod ratione principalis  
sua materia prophetia signum præscientiæ dicitur.

**A D 3<sup>m</sup>** dicendū, quod quāuis cōclusiones scientia-  
rū possint sciri alio modo quā per prophetiā: nō tamē  
est superfluum, ut lumine prophetiæ ostēdantur, quia  
firmius adheremus prophetarū dictis per fidem, quā  
demonstrationibus scientiarum, & in hoc etiā Dei gra-  
tia cōmendatur, ut ipsius perfecta scientia ostendatur.

**A D 4<sup>m</sup>** dicendū, quod causæ naturales habent deter-  
minatos effectus, cum earum virtutes sint finitæ: &  
limitatæ ad vnum. & ideo quæ a diuersis causis natura-  
libus producuntur in esse secundum diuersam gene-  
rationis modum, oportet esse specie diuersas: sed vir-  
tus diuina cum sit infinita potest producere eosdē effe-  
ctus in spē sine opere naturæ, quos natura producit:  
vnde non sequitur, quod si ea quæ naturaliter cogno-  
sci possunt diuinitus reuelentur, quod illi qui diuersi  
mode cognitionem accipiunt specie differant.

**A D 5<sup>m</sup>** dicendum, quod licet prophetia interdū sit  
de his, quæ diuersis temporibus distinguuntur: inter-  
dum tamen est de illis quæ per omne tēpus sunt vera.

**A D 6<sup>m</sup>** dicendū, quod Rabbi Moyses non intelligit  
quin de his, quæ per demonstrationem sciuntur, pos-  
sit fieri reuelatio prophetæ: sed quia ex quo per de-  
monstrationem sciuntur, non differt an de his habea-  
tur prophetia vel non.

ARTICVLVS III.

Vtrum prophetia sit naturalis.

**T E R T I O** queritur, vtrū prophetia sit naturalis. Et  
videtur quod sic. potior enim est cognitio vigilan-  
tis, quam dormientis: sed dormientibus naturaliter cō-  
tingit, ut futura præuideat: sicut patet in diuinationi-  
bus somniorū ergo multo fortius in vigilādo aliqui na-  
turaliter possunt futura præuidere, hoc autē est prophete  
officiū. ergo aliquis naturaliter pōt esse propheta, sed  
dicebatur, quod vigilantis cognitio est potior quā ad  
iudiciū: sed dormientis quantum ad receptionem.

**¶ 2<sup>a</sup>** Sed contra, secundū hoc vis cognoscitiua potest de  
aliquo iudicare, quod speciē eius recipit. iudicium er-  
go receptionē sequitur. ergo vbi est potior receptio,  
est etiam perfectius iudicium, & sic si dormiens est po-  
tior in recipiendo, debet esse potior in iudicando.

**¶ 3<sup>a</sup>** Præt. Intellectus non ligatur in somno, nisi per acci-  
dens scilicet in quantum dependet a sensu: sed iudiciū  
intellectus non dependet a sensu, cum intellectus ope-  
ratio secundum hoc a sensibus dependeat quod a sen-  
sibus accipit, iudicium autem est post acceptionem. er-  
go intellectus iudicium non est ligatum in somno, &  
ita, videtur distinctio posita nulla esse.

**¶ 4<sup>a</sup>** Præt. Illud quod cōuenit alicui ex hoc ipso, quod  
ab alio separatur, cōuenit ei secundum naturam suā,  
sicut ex hoc ipso quod ferrum a rubigine separatur ac-  
cidit ei claritas, quæ est ei naturalis: sed ex hoc ipso  
quod anima a sensibus corporis abstrahitur competit  
ei futura præuidere, ut August. ostendit 1. 2. super Ge-  
nes. ad literam multis exemplis. ergo videtur quod  
præuidere futura, sit ipsi animæ humanæ naturale, &  
sic idem quod prius.

**¶ 5<sup>a</sup>** Præt. Greg. in 4. Dialogorum dicit, quod ipsa ali-  
quando animarum vis subtilitate sua aliquid præui-  
det, aliquando enim animæ exitur de corpore per re-  
uelationem ventura cognoscunt: sed illa quæ potest  
anima inspicere ex sua subtilitate naturaliter inspicit  
ergo

ergo anima naturaliter futura cognoscere potest, & sic  
naturaliter habere prophetiam, quæ præcipue in futu-  
rorum præcognitione consistit. sed dicebas, quod  
futura quæ anima naturali cognitione præuidet sunt  
illa, quæ habent causas determinatas in natura: sed  
prophetia est de alijs futuris.

**¶ 6<sup>a</sup>** Sed contra, ea quæ dependent ex lib. arbit. non ha-  
bent determinatas causas in natura: sed ea quæ anima  
ex sua subtilitate præuidet, omnino ex lib. arbit. depen-  
dent: sicut patet per exemplum Greg. qui ibi ponit de  
quodam, qui cū infirmaretur & esset dispositus de eius  
sepultura i quadā Ecclesia, morri appropinquas surre-  
xit, & se induens prædixit se velle ire per viā appiā ad  
Ecclesiā sancti Sixti, Cumque post modicū defunctus  
esset, quia longū erat iter vbi sepeliri debebat, repēte  
orto consilio exeuntes cum eius funere per viā appiā,  
nescientes quod ipse dixit, in Ecclesia sancti Sixti eum  
posuerunt, quod tamen ut Greg. subiungit, prædicere  
nō potuit: nisi id quod futurū erat ei<sup>o</sup> corpori, ipsa vis  
animæ ac subtilitas præuidisset. ergo illa futura quæ ex  
naturalibus causis non dependēt possunt naturaliter  
ab homine præuideri, & sic idem quod prius.

**¶ 7<sup>a</sup>** Præt. Ex causis naturalibus non potest accipi signi-  
ficatio super ea, quæ naturaliter nō sunt: sed Astrologi  
accipiūt significationes super prophetiam ex motibus  
corporum cælestium. ergo prophetia est naturalis.

**¶ 8<sup>a</sup>** Præt. Philosophi in scientia naturali non determi-  
nauerunt, nisi de his quæ naturaliter possunt accide-  
re, determinauit autem Auic. in lib. 6. de Naturalibus  
de prophetia. ergo &c.

**¶ 9<sup>a</sup>** Præt. Ad prophetiam non requiruntur, nisi tria sci-  
licet claritas intelligentiæ, & perfectio virtutis imagi-  
natiuæ, & potestas animæ ut ei materia exterior obe-  
diat, ut Auic. ponit in 6. de Naturalibus: sed hæc tria  
possunt accidere naturaliter. ergo naturaliter pōt ali-  
quis propheta esse. sed dicebas quod naturaliter pōt  
intellectus, & imaginatio perfici ad præcognoscendū  
futura naturalia: sed de his non est prophetia.

**¶ 10<sup>a</sup>** Sed contra, ea que dependent ex causis inferiori-  
bus, dicuntur esse naturalia: sed Isā. præuidit & prædi-  
xit Ezechiam fore moriturum, Isā. 34. & hoc secundū  
rationes inferiores, ut per glossam ibidem habetur. er-  
go præcognitio naturalium futurorum est prophetia.

**¶ 11<sup>a</sup>** Præt. Diuina prouidentia rebus in esse productis  
tribuit, ut in se habeant ea sine quibus in esse seruari  
non possunt: sicut in humano corpore posuit mēbra  
quibus sumitur & decoquitur cibus sine quo morta-  
lis vitā non conseruatur: sed humanum genus nō po-  
rest sine societate conseruari, vnus enim homo nō suf-  
ficit sibi in necessarijs ad vitā. vnde naturaliter est ani-  
mal politicum, ut dicitur Ethic. 4. Societas autem con-  
seruari non potest sine iustitiā, iustitiæ vero regula est  
prophetia. ergo naturæ humanæ est in ditum, ut ad pro-  
phetiam naturaliter homo peruenire possit.

**¶ 12<sup>a</sup>** Præt. In quolibet genere inuenitur illud quod  
est perfectissimū in genere illo: sed perfectissimum in  
genere hominū est propheta, quia secundū id quod est  
in homine potius scilicet intellectū, alios trāscēdit. er-  
go naturaliter potest homo ad prophetiā peruenire.

**¶ 14<sup>a</sup>** Præt. Plus distant proprietates Dei a proprietati-  
bus creaturarum, quam proprietates rerum futurarū  
a rebus præsentibus: sed naturalis cognitio est homo-  
per proprietates creaturarum in cognitionē Dei per-  
uenire potest, Roma. 1. Inuisibilia &c. ergo & natura-  
liter ex his quæ sunt homo potest in cognitionē futu-  
rorū peruenire, & sic naturaliter potest esse propheta.

sed dicendū, quod quāuis Deus magis distet in essen-  
do: tamen futura magis distant in cognoscendo.

**¶ 14<sup>a</sup>** Sed cōtra, Eadem sunt principia essendi & cogno-  
scendi. ergo illud quod est magis distans secundū esse,  
est etiam magis distans secundum cognitionem.

**¶ 15<sup>a</sup>** Præt. Aug. in lib. de Libero arbit. distinguit tria  
genera bonorum scilicet paruū, magnum, & mediū:  
sed prophetia nō computatur inter parua bona, quia  
huiusmodi sunt bona corporalia, nec iterum inter bo-  
na maxima, quia huiusmodi sunt quibus recte viuitur,  
& quibus nullus abuti potest, quæ prophetiæ compe-  
tere non videntur. ergo restat quod prophetia ad me-  
dia bona pertineat, quæ sunt bona naturalia animæ, &  
sic videtur quod sit naturalis.

**¶ 16<sup>a</sup>** Præt. Boetius dicit in lib. de Duabus naturis, quod  
vno modo natura dicitur omne illud quod potest agere  
vel pati: sed ad hoc quod aliquis sit propheta requiri-  
tur quædam spiritualis passio, scilicet receptio lumi-  
nis prophetici, ut supra dictū est. ergo videtur quod  
prophetia sit naturalis.

**¶ 17<sup>a</sup>** Præt. Si agenti naturale est agere & patienti natu-  
rale pati, oportet quod passio sit naturalis: sed ipsi Deo  
naturale est, quod perfectio prophetiæ hominibus  
infundat: quia ipse secundū suam naturam bonus est,  
& bono naturalis est sua communicatio: similiter etiā  
humanæ menti naturale est quod a Deo recipiat, cum  
eius natura non cōsistat nisi ex his quæ a Deo recipit.  
ergo prophetiæ susceptio est naturalis.

**¶ 18<sup>a</sup>** Præt. Cuilibet potentiæ naturali possiua respon-  
det aliqua naturalis actiua potentia: sed in anima hu-  
mana est naturalis potētia ad recipiendū lumē prophe-  
tiæ. ergo est etiam aliqua potētia naturalis actiua, per  
quam aliquis in actum prophetiæ adducitur, & ita vi-  
detur quod aliqua prophetia sit naturalis.

**¶ 19<sup>a</sup>** Præt. Homo naturaliter est perfectioris cognitio-  
nis, quam alia animalia: sed quædam alia animalia na-  
turaliter sunt præscia eorum futurorum, quæ ad ea  
maxime pertinet, sicut patet de formicis quæ præsciūt  
pluuias futuras. Et pisces etiam quidam prænuntiant  
tēpestates futuras. ergo etiā homo debet naturaliter ef-  
se præscius eorum quæ ad ipsum pertinent, & sic vide-  
tur quod homo naturaliter possit esse propheta.

**S E D C O N T R A** est, quod dicit 2. Petri 2. Non  
uoluntate humana &c.

**¶ 2<sup>a</sup>** Præt. Illud quod dependet ex causa extrinseca, nō vi-  
detur esse naturale: sed prophetia depēdet ex causa ex-  
trinseca, quia scilicet prophetæ in speculo æternitatis  
legunt. ergo videtur quod prophetia nō sit naturalis.

**¶ 3<sup>a</sup>** Præt. Illa quæ insunt nobis naturaliter sunt in pote-  
state nostra: sed in potestate prophetæ non erat habere  
spiritum prædicendi futura, ut patet per glossam. 2. Pe-  
tri 1. super illud, Habemus firmiorē prophetiā ser-  
monem &c. ergo prophetia non est naturalis.

**¶ 4<sup>a</sup>** Præt. Ea quæ sunt naturalia, sunt ut in pluribus:  
sed prophetia est in valde paucis. ergo &c.

**R E S P O N.** Dicendum, quod aliquid dicitur natu-  
rale dupliciter. Vno modo, quia eius principū acti-  
uum est natura: sicut naturale est igni, ferri sursum.  
Alio modo quia natura est principū dispositionū ipsi-  
us nō quarūlibet: sed earū quæ sunt necessariae ad talē  
perfectioē: sicut dicitur quod infusio animæ rationa-  
lis est naturalis, in quantum per operationē naturæ cor-  
pus efficitur dispositū dispositione, quæ est necessitas  
ad animæ susceptionē. Fuit igitur opinio quorundā,  
quod prophetia esset naturalis primo mō: quia dico-  
bant animam habere in se vim quandā diuinationis,  
ut Au-

C6. 88. &  
sequēt. 2. 2.

Ca. 9. parū  
a prin. 1. 3.

Gloss. inter  
linearis ibi.

Hom. 1. in  
Ezech. in  
principio.

2. dialogor  
17. 16.

1. sal. ca.  
1. 2. 1. 2.

Et 2. 2. 1. 2.  
1. 1.

Sup illud,  
dispono do  
multitudo.

1. 2. ca. 12.  
1. 2. 1. 2.

Cap. 16. in  
prin.

1. 2. ca. 18.  
& 19. 1. 1.

Nō profuit  
a prin. lib.

Art. 1. hu-  
ius quælit.



vt Aug. narrat 1. 2. super Genes. ad literam: sed hoc ipse ibidem improbat, quia si hoc esset, tunc in potestate haberet anima quodcumque veller futura præcognoscere, quod manifeste apparet esse falsum. Et præterea hoc apparet esse falsum, quia natura mentis humanæ nullius cognitionis naturaliter potest esse principium, in quâ nõ possit peruenire per principia per se nota, quæ sunt prima instrumenta intellectus agentis, ex quibus principijs in cognitione futurorũ contingere perueniri non potest, nisi forte per inspectione aliquorũ signorũ naturalium: sicut medicus præcognoscit sanitatẽ vel mortẽ futurã, vel Astrologus tẽpẽtatẽ vel ferentiaẽ. Talis autem futurorum cognitio, non dicitur esse diuinationis vel pphetiæ: sed magis artis. Vnde alij dixerunt, quod prophetia est naturalis secũdo modo: quia scilicet natura ad talẽ dispositionẽ potest hominem perducere, quod erit in necessitate ad recipiendum per actionem alicuius superioris causæ præscientiã futurorum. Quæ quidem opinio est vera de quadã prophetia, nõ autẽ de illa quæ inter dona Spiritus sancti ab Apostolo computatur. Vnde ad earũ distinctionẽ habendam sciendum est, quod futura contingentia in duobus præexistunt antequam sint, scilicet in præscientia diuina, & in causis creatis, quarum virtute futura illa educuntur in esse. In his autem duobus futura præexistunt diuersimode quantum ad duo. primo, quantum ad hoc, quod omnia quæ præexistunt in causis creatis, præexistunt etiã in diuina præscientia: sed non eodem modo, cum quorundam futurorum rationes Deus in se retinuerit rebus creatis eas nõ infundendo: sicut eorũ, quæ miraculose sũt sola diuina virtute, vt Aug. dicit super Genes. ad literam. Secundo quantum ad hoc quod futura quædam præexistunt in causis creatis mobilitate, eo quod virtus causæ quæ est ordinata ad talẽ effectũ inducendum potest aliquo enentu impedi: sed in diuina præscientia omnia futura sunt immobiliter, quia futura subduntur diuina præscientiæ, non solũ secundũ ordinẽ causarũ suarũ ad ipsa: sed et secundũ ordinẽ ordinis vel euentuũ. Præcognitio igitur futurorũ potest causari in mente humana dupliciter. Vno modo, ex hoc quod futura præexistunt in mente diuina, & secundũ hoc prophetia donum Spiritus sancti ponitur, & hæc non est naturalis. Illa enim quæ sũt diuinitus sine causis naturalibus medijs, non dicuntur esse naturalia: sed miraculosa, huiusmodi autem futurorũ reuelatio fit abique medijs causis naturalibus, cũ nõ hoc modo reuelentur prout rationes futurorũ sunt in causis creatis: sed prout sunt in mente diuina, a qua deriuantur in mente propheta. Alio modo ex virtute causarũ creatarum, prout scilicet in virtute imaginatiuã humanam possunt aliqui motus fieri, ex virtute celestium corporũ, in quibus præexistunt quadã signa futurorũ quorundam. Et secundũ quod intellectus humanus ex illuminatione intellectuum separatorũ, vt pote inferior, natus est instrui & ad alia cognoscenda eleuari, & hæc prophetia modo prædicto potest dici naturalis. Differt autem hæc prophetia naturalis ab ea, de qua nunc loquimur in tribus. Primo in hoc quod futurorũ præuisionem habet immediate a Deo illa, de qua loquimur, quamuis angelus possit esse minister, prout agit in virtute diuini luminis: naturalis vero ex propria actione causarũ secundarũ. Secundo in hoc quod prophetia naturalis non se extendit, nisi ad illa futura, quæ habet cas determinatas in natura: sed pphetia de qua loquimur, indifferenter se habet ad omnia. Itẽ in hoc quod naturalis prophetia nõ infallibiliter præuidet: sed

sicut prædicuntur illa, quæ sunt vera, vt in maiori parte: prophetia vero, quæ est Spiritus sancti donũ præuidet infallibiliter. vnde dicitur esse diuina præscientia signum: quia secundũ illã infallibilitatẽ præuidet, secundũ quã futura sunt a Deo præscita. Et hæc triplex differentia in definitione Castiodori notari potest. prima, in hoc quod dicit diuina. secunda in hoc, quod dicit generaliter rerum euentus. tertia in hoc, quod dicit, immobili veritate denuntians. Sed quantum ad hoc quod prophetia est de rebus necessarijs vel de scibilibus, innet duplex differentia scilicet prima, & secunda: quia per prophetiam naturalem non accipit homo immediate a Deo cognitionem illorum scibilium: sed mediantribus causis secundis & per operationem causarũ secundarũ in sua virtute naturali agentium. Nec iterũ talis cognitio ad omnia necessaria se extendit: sed solum ad illa, quæ possunt esse nota per prima principia, quia vltra illa virtus luminis intellectus agentis nõ se extendit nec naturaliter in alia eleuatur, sicut prophetia diuina eleuatur in quadã, quæ sunt supra naturalem cognitionẽ, vt pote Deũ esse trinum & vnũ, & alia huiusmodi. Sed tertia differentia remouetur in hac materia, quia vtraque prophetia ita immobiliter & certissime facit scire huiusmodi scibilia necessaria: sicut si sciretur per principia demonstrationis. Per prophetiam etiã vtramque eleuatur mens hominis, vt quodammodo conformiter substantijs separatis intelligat, quæ sicut principia ita & conclusiones simplici intuitu, sine deductione vnus ex altero certissime vident. Vtraque etiã prophetia differt a somnio & visione, vt somniũ dicimus apparitionẽ, quæ fit homini in dormiendo, visionẽ vero quæ fit in vigilando, tamen homine a sensibus abstracto: qui tã in somnio quã in visione simplici anima detinetur phantasmatis visis vel totaliter vel in parte, vt scilicet inhæreat eis, tãquã veris rebus, vel totaliter, vel in parte: sed in vtraque prophetia, & si aliqua phantasmata videatur in somno vel in visione, tamen anima propheta illis phantasmatis non determinatur: sed cognoscit per lumẽ propheticũ ea, quæ videt non esse res: sed similitudines aliquid significantes, & earũ significationẽ cognoscit: quia intelligentia opus est in visione, vt dicitur Danielis 10. Et sic patet quod prophetia naturalis media est inter somniũ & prophetiam diuinam. vnde & somnium dicitur esse pars vel casus prophetiæ naturalis, sicut & prophetia naturalis est quadam deficiens similitudo prophetiæ diuinæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in cognitione duo est considerare, scilicet receptionem, & iudiciũ de receptis. Quantum igitur ad iudiciũ de receptis potior est vigilantis cognitio, quam dormientis: quia iudicium vigilantis est liberũ: sed iudiciũ dormientis ligatum, vt dicitur in lib. de Somno & vigilia. Sed quantum ad receptionẽ cognitio dormientis est potior, quia quiete scibus sensibus ab exterioribus motibus interiores impressiones magis recipiuntur, siue sint ex substantijs separatis, siue ex corporibus celestibus. Vnde sic potest intelligi quod dicitur Num. 24. de Balaam, qui cecidit scilicet dormiendo, & sic aperiantur oculi eius.

Ad 2<sup>m</sup> dicendũ, quod iudicium non dependet tantũ a receptione speciei: sed ex hoc quod ea de quibus iudicatur examinantur ad aliquod principium cognitionis: sicut de conclusionibus iudicamus ea in principia resoluendo. In somno igitur ligatis exterioribus sensibus interiores vires quasi quietate ab exteriorũ sensuum tumultibus, magis percipere possunt interiorum impressiones factas in intellectu, vel imaginatione

ex illustratione diuina vel angelica, vel ex virtute celestium corporum aut quorumcumque: sicut tenui flegmate decurrende ad linguã videtur dormienti, quod dulcia comedit: sed quia primum principium nostræ cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolueri omnia de quibus iudicamus. vnde Philosophus dicit in 3. Cæl. & Mundi, quod complementũ artis & naturæ est res sensibilis visibilis, ex qua debemus de alijs iudicare, & similiter dicit in 6. Ethic. quod sensus sunt extremi sicut intellectus principiorũ, extrema appellans illa in quæ fit resolutio iudicantis. quia igitur in somno ligati sunt sensus, nõ potest esse perfectum iudiciũ nisi quantum ad aliquid, cũ homo decipiat in iudicandis rerũ similitudinibus, tãquã rebus ipsis, quamuis quadoque dormiens cognoscat de aliquibus, quod non sunt res: sed similitudines rerum.

Ad 3<sup>m</sup> dicendũ, quod iudicium intellectus non dependet a sensu hoc modo, quod actus iste intellectus per organum sensibile exerceatur: indiget autem sicut extremo & vltimo, ad quod resolutio fiat.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod quidam posuerunt, quod anima rationalis habet in se vim quandam diuinationis, vt Aug. dicit 2. super Genes. ad literam: sed hoc ipse ibidem improbat: quia si esset hoc, in prõptu esset ei cũ veller futura præcognoscere, quod patet esse falsum: sicut in responsione dictũ est. Nõ enim propter hoc a sensibus abstracta futura præuidet in terdũ, quia hoc ei secundum naturalem virtutẽ competat: sed quia per huiusmodi abstractionem efficitur habilior ad percipiendũ impressiones illarum causarum, ex quibus potest fieri aliqua præcognitio futurorum.

Ad 5<sup>m</sup> dicendũ, quod in verbis Gregorij est accipienda subtilitas animæ, quam ponit causam præcognitionis futurorũ pro ipsa habilitate animæ ad recipiendũ a substantijs superioribus, nõ solũ secundũ ordinẽ gratiæ, prout sanctis ab angelis quedã reuelantur: sed etiã secundũ ordinẽ naturæ, prout inferiores intellectus secundum ordinẽ naturæ nati sunt per se a superioribus, & prout corpora humana subduntur impressionibus corporũ celestium, in quibus est preparatio ad alios quos futuros euentus, quos anima sua subtilitate præuidet per aliquas similitudines, ex impressione corporum celestium in imaginatione relictas.

Ad 6<sup>m</sup> dicendũ, quod quamuis liberum arbitrium, naturalibus causis nõ subdatur, tamen ad ea quæ lib. arbit. aguntur naturales causæ facilitatẽ vel impedimẽtum interdum præstant: sicut potuit in proposito vel pluuia vel nimius æstus tedium facere his, qui portabant funus, ne ad locum destinatum deferrent, quorũ præcognitio fieri poterat per corpora celestia.

Ad 7<sup>m</sup> dicendũ, quod cum corpora humana corporibus celestibus subdantur, ex motibus celestium corporum potest accipi significatio, super qualibet dispositione corporis humani. Cum igitur aliqua complexio, vel dispositio humani corporis sit quasi necessitas ad naturalem prophetiam, non est inconueniens, si ex celestibus corporibus significatio super naturali prophetia accipiat, non autem super prophetia, quæ est Spiritus sancti donum.

Ad 8<sup>m</sup> dicendũ, quod illi Philosophi qui de prophetia determinauerunt, nõ potuerunt determinare de prophetia de qua nunc loquimur: sed solũ de naturali.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod illorum trium vnum non potest naturaliter animæ competere, vt scilicet sit tantũ virtutis, quod ei materia exterior subdatur, cum et nec ipsi angelis ad nutũ deferuiat materia corporalis,

vt August. dicit. Et sic in hoc non est sustinendum dictũ Auic: vel cuiuslibet alterius Philosophi. Ex alijs vero duobus quæ tangit obiectio, secundum quod naturaliter homini proueniunt, causatur prophetia naturalis, non illa de qua loquimur.

Ad 10<sup>m</sup> dicendũ, quod quamuis per prophetiam naturalem non possunt reuelari, nisi ea quæ naturalibus causis subduntur: tamen per prophetiam diuinã possunt non solum alia, sed & ista cognosci.

Ad 11<sup>m</sup> dicendũ, quod societas hominũ secundũ ordinatur ad finem vitæ æternæ nõ potest conseruari, nisi per iustitiam fidei, cuius est principium prophetia. vnde dicitur Prou. 27. cũ defecerit prophetia dissipabitur populus: sed cum hic finis sit supernaturalis, & iustitia ad huc finẽ ordinata, & prophetia quæ est eius principium erit supernaturalis. Iustitia vero per quã gubernatur societas humana in ordine ad bonũ ciuile, sufficienter potest haberi per principia naturalia homini indita, & sic nõ oportet prophetiam esse naturalem.

Ad 12<sup>m</sup> dicendũ, quod hoc est ex nobilitate hominis, quod in genere humano possit inueniri tã digna perfectio, quæ ex nulla causa produci possit, nisi supernaturali: talis autem perfectio creaturæ irrationalis capaces non sunt. Et ideo nõ oportet, quod id quod est perfectissimum in genere hominum virtute naturæ acquiratur: sed id tantum quod est perfectissimum secundum statum naturæ, nõ autem quod est perfectissimum secundum statum gratiæ.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod res aliqua dupliciter potest cognosci scilicet a se, & quid est. Quia vero proprietates creaturarum, ex quibus cognitionem accipimus maxime distat a proprietatibus Dei, inde est quod de Deo cognoscere nõ possumus quid est: sed ex hoc, quod creaturæ dependent a Deo, ex creaturis inspectis cognoscere possumus Deum esse: sed quia præscientia a futuris non dependet, proprietates autem habet similes, idcirco ex rebus presentibus non possumus scire si aliqua futura sint. Possumus autem scire, si futura sunt, quid vel qualia sint.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod Deus magis distat a creaturis quã vna creatura ab alia quãtum ad modũ essendi: nõ autẽ quantum ad habitudinem, quæ est inter principium essendi, & id quod habet esse ex tali principio. Et ideo per creaturas cognoscimus Deum esse: sed nõ quid est, e contrario autem est de cognitione futurorũ contingentium per præsentia vel præterita.

Ad 15<sup>m</sup> dicendũ, quod prophetia reducit ad maximam bonam, cum sit quoddam donum gratuitũ. Quamuis enim ea nõ recte viuatur, vt immediato principio recte operationis meritoria: tamen tota prophetia ad rectitudinem vitæ ordinatur. Nec iterũ prophetia aliquis abutitur, ita quod abusus ipse sit pphetiæ actus: sicut aliquis abutitur potestã naturali. Qui enim prophetia vitur ad quærẽdũ lucrũ vel fauorẽ hominũ, habet quidẽ actũ prophetiæ bonum, qui est cognoscere multa & denuntiare: sed abusus huius boni est actus cupiditatis, vel alterius vitij. Abutitur tamen aliquis prophetia & si nõ vt principio actus, tamen vt obiecto: si cut etiã virtutibus abutuntur qui de eis superbiunt, quamuis virtutes inter bona maxima computentur.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod non dicimus aliquid esse naturale a natura quolibet modo accepta: sed secundum tertiam acceptionem, quam Boetius ibidem ponit, prout scilicet natura est principium motus & quietis in eo in quo est per se, & nõ secundũ accidẽs, alias oporteret dicere omnes actiones, & passiones, & proprietates

In probis super pte & habet in glosa di. super e. di. super e. Hec. pte. terio. pte. xmo.

Ca. 8. in fi. no. 5.

Li. 5. super Gen. ca. 13. tom. 3. Incorp. ar.

D. 16.

Ca. 4. in fi.

3. de Trin. cap. 8. no. 7.

Li. de natura naturis.

prietates esse naturales.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod communicare bonitatem est Deo naturale, id est naturæ eius cõueniẽs, nõ quod ex necessitate naturæ communicet, cũ talis communicatio voluntate diuina fiat secundum ordinẽ sapiẽtiæ, quæ sua dona distribuit omnibus ordinate. Creaturæ etiam naturale est quod a Deo recipiat bonitatem, nõ quamlibet: sed eam quæ suæ naturæ debetur: sicut homini debetur esse rationale, non lapidi aut asino. vnde si aliqua perfectio diuinitus recipiatur in homine, non oportet quod sit homini naturalis, quando debetum humanæ naturæ excedit.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod in humana natura est potẽtia passiuã ad recipiendum lumen propheticum, non naturalis: sed tantum potentia obedientiæ, sicut est in natura corporali ad ea quæ mirabiliter fiunt. vnde non oportet, quod tali potẽtiæ passiuæ respondeat potentia actiuã naturalis.

Ad 19<sup>m</sup> dicendum, quod animalia bruta non possunt esse præcia futurorum, nisi illorum quæ ex motu celi dependent, ex cuius impressione mouetur eorum imaginatio ad aliquid agendum, quod competit significationi futurorum. Et magis talis impressio in brutis habet locum quam in hominibus: quia bruta, vt Damascenus dicit, magis aguntur quam agant. vnde impressiones corporum Cælest. sequuntur totaliter, nõ autem homo, qui est libere voluntatis: nec ex hoc debet dici brutum præciũ futuri, quamuis ex actu eius alicuius futuri significatio accipi possit: quia non agit ad significationem futuri, quasi rationẽ sui operis cognoscens: sed magis ductum ab instinctu naturæ.

ARTICVLVS. I. IIII.

Vtrum ad prophetiam habendam requiratur aliqua naturalis dispositio.

QVARTO quæritur, vtrum ad prophetiam habendam requiratur dispositio naturalis. Et videtur quod sic, omnis enim perfectio, quæ non recipitur in aliquo, nisi secundum dispositionẽ recipientis, requirit aliquam determinatam dispositionem: sed prophetia est talis perfectio, vt patet per Amos primo: Deus de syon rugiet, vbi dicit glossa Hierony. naturale est, vt omnes, qui volunt rem rei comparare ex eis rebus fumant comparationes, quas sunt experti, & in quibus sunt nutriti. verbi gratia, nauis suos inimicos comparant ventis, damnum naufragio: sicut pastores timorẽ suũ rugitui leonis assimilant, inimicos dicunt leones, verfos, lupos, & sic iste, qui fuit pastor pecorũ, timorẽ Dei rugitui leonis assimilat. ergo prophetia aliquã determinatã præexigit dispositionem in natura humana.

In prin. ex positionis suæ in Amos 10.6.

¶ 2 Præt. Ad prophetiam requiritur bonitas imaginationis, cum etiam per uisionem imaginariã prophetia fiat: sed ad bonitatem imaginariæ virtutis requiritur bona dispositio & complexio organi. ergo ad prophetiam præexigitur dispositio naturalis.

¶ 3 Præt. Impedimentum naturale est fortius, quã id quod accidentaliter superuenit: sed aliquæ passiones accidentaliter superuenientes impediunt prophetiã, vnde dicit Hieron. super Matth. Tempore illo quo coniugales actus geruntur, præsentia Spiritus sancti nõ dabitur, etiam si propheta esse videatur, qui officio generationis obsequitur, nec hoc est propter culpam: quia actus matrimonialis culpa caret: sed propter concupiscentiæ passionem annexam. ergo multo fortius indispositio naturalis complexionis impedit aliquem ne possit fieri propheta.

Ad germaniam de monogamia refertur. 22. quæst. 2. ca. connubia.

¶ 4 Præt. Natura ordinatur ad gratiã: sicut gratia ad gloriã: sed gloria præexigit gratiæ perfectionem in eo qui debet ad gloriã peruenire. ergo & prophetia, & alia dona gratuita præexigunt naturalem dispositionem.

¶ 5 Præt. Speculatio prophetiæ est altior, quam scientiã acquisitã: sed speculatio scientiæ acquisitæ per indispositionem naturalis complexionis impeditur, cũ quidam sint, ita indispositi ex naturali complexione, quod vix aut numquã ad scientias acquirendas pertinere possint. ergo multo fortius indispositio naturalis complexionis speculationem prophetiæ impedit.

¶ 6 Præt. Quæ a Deo sunt, ordinata sunt vt dicitur Ro. 13. sed donum prophetiæ est a Deo. ergo ordinate ab eo distribuitur: sed nõ esset ordinata distributio, si daretur ei, qui non est ad eam habendam dispositus. ergo prophetia præexigit naturalem dispositionem.

SED CONTRA, illud quod depẽdet ex solo arbitrio dantis, nõ præexigit aliquã dispositionẽ in recipiente: sed prophetia est huiusmodi, vt patet per hoc quod 1. Corin. 13. enarrata prophetia & alijs Spiritus sancti donis subiungitur, hæc oĩa operatur vnus &c. & Ioan. 3. dicitur, Spiritus vbi vult spirat.

¶ 2 Præt. 1. Corin. 1. dicit Apostolus, Quæ infirma sunt mudi elegit Deus, vt cõfundat fortia. Et ea quæ nõ sunt, vt ea quæ sunt destrueret. ergo dona Spiritus sancti nõ præexigunt de necessitate aliquã dispositionẽ in subiecto.

¶ 3 Præt. Greg. dicit in Homil. Penth. Implet Spiritus sanctus cytharedum puerum & prophetam facit, implet pastorem armentarium, sic moros vellicatẽ & prophetam facit. ergo donum prophetiæ non præexigit aliquam dispositionem in illo cui datur: sed ex sola diuina voluntate dependet eius collatio.

RESPON. Dicendum, quod in prophetia est duo considerare, scilicet ipsum prophetiæ donum, & huiusmodi doni iã percepti usum. Ipsum igitur prophetiæ donum supra facultatem hominis existens a Deo datur, non virtute alicuius causæ creatæ: quãuis prophetia naturalis ex virtute alicuius causæ creatæ efficiatur in nobis, vt dictum est. hoc autem differt inter operationẽ creaturæ, & operationem diuinã, quia Deus sua operatione non solum formam, sed etiã materiam producit, nõ præexigit eius operatio, sicut nec materiam, ita nec materialem dispositionem ad effectum perficiendum: nec tamen formam sine materia, aut sine dispositione facit: sed simul potest materiam & formam dare vnica operatione: vel etiam materiã quantumcũque indispositam ad debitam dispositionẽ reducere, quæ competit perfectioni, quam inducit: sicut patet in suscitatione mortui. Corpus enim mortuum est omnino indispositum ad animam recipiendã, & tamen vnico diuino opere & corpus animam & dispositionem ad animam recipit: sed ad operationem creaturæ præexigitur & materia & materiæ dispositio: non enim potest virtus creata ex quolibet quodlibet facere, patet ergo quod prophetia naturalis præexigit dispositionem debitam naturalis complexionis: sed prophetia, quæ est Spiritus sancti donum nõ exigit eã: exigit tamen quod simul cum dono prophetiæ detur etiam dispositio naturalis, quæ sit ad prophetiam conueniens. Vfus autem prophetiæ cuiuslibet est in potestate prophetæ, & secundum hoc dicitur 1. Corin. 14. Spiritus prophetis subiecti sunt. Et ideo ab vsu prophetiæ aliquis potest seipsum impedire, & ad debituẽ prophetiæ usum de necessitate dispositio debita requiritur, cum prophetiæ vsus ex virtute prophetæ creata procedat. vnde & determinatã dispositionẽ præexigit.

Homil. 3a. in Euang. inter med. & finem.

Art. præ.

Ad

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quædam dispositiones sunt indifferentes ad prophetiam, & hæc diuina operatione non mutantur in propheta, & secunda earum conuenientiam prophetia procedit. Indifferens enim est ad prophetiã, quibuscumque similitudinibus res prophetata figuretur, dispositiones vero contrariæ diuina virtute auferuntur a propheta, & dispositiones necessariæ conferuntur.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod ad prophetiam requiritur bonitas imaginationis, non autem de necessitate præexigitur: quia ipse Deus, qui donum prophetiæ infundit potens est complexionem organi imaginariæ virtutis in melius reformare: sicut & oculos lippos, vt clare videre possint.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod huiusmodi vehementes passiones ad se trahunt totaliter rationis attentionem, & per consequens eam auertunt a spiritualium inspectione, & ideo vehementibus passionibus vel iræ, vel tristitiæ, aut delectationis, vsus prophetiæ impeditur in eo qui prophetiæ donũ percepit. Et sic etiã naturalis complexionis in dispositio impeditur, nisi diuina virtute quodammodo curaretur.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod similitudo proportionata quantum ad hoc verificatur, quod sicut gratia superadditur naturæ, ita gloria gratiæ: non est autem similitudo, quantum ad omnia: quia gratia meretur gloriam, non autem natura gratiam, & ideo præexigitur meritum gratiæ ad gloriam habendam, non autem dispositio naturæ ad gratiam obtinendam.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod scientia acquisita causatur ex nobis quodammodo, non est autem in nostra potestate complexionem organorum animæ meliorare: sicut est in potestate diuina, qui donum prophetiæ infundit. Et ideo non est simile.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod donum prophetiæ a Deo ordinatissime diuiditur, & hoc etiam ad huius distributionis ordinationem pertinet, vt aliquando confertur illis qui videntur ad hoc maxime in dispositi, vt sic diuine virtuti attribuat, & non gloriatur omnis caro coram illo. 1. Corin. 1.

ARTICVLVS V.

Vtrum ad prophetiam requiratur bonitas morum.

QVINTO quæritur, vtrũ ad prophetiã requiratur bonitas morũ. Et videtur quod sic: quia Sapient. 7. dicitur, per uaticinationes in animas sanctas se transfere, amicos Dei & prophetas cõstituit: sed amici Dei nõ sunt nisi illi, in quibus bonitas morũ viget. Ioã. 14. Si quis diligit me sermonẽ meũ &c. ergo ille qui nõ est bonorum morum propheta non constituitur.

¶ 2 Præt. Prophetia est donũ Spiritus sancti: sed Spiritus sanctus nõ inhabitat aliquem peccatorẽ. Sap. 1. Spiritus sanctus disciplina effugiet fictũ. ergo prophetiæ donum non potest esse in aliquo peccatore.

¶ 3 Præt. Illud quo quis male vti nõ potest, nõ potest esse in aliquo peccatore: sed prophetia nullus male vti potest, cum enim actus prophetiæ sit a Spiritu sancto, si aliquis prophetia male vteretur, esset idem actus a peccato, & a Spiritu sancto, quod esse non potest. ergo prophetia non potest esse in aliquo peccatore.

¶ 4 Præt. Philosoph. dicit in lib. de Somno & vigilia quod si diuinitio somniorum est a Deo, inconueniens est eã immittere quibuslibet, & non optimis viris: sed conueniens est dicere quod detur nisi optimis viris.

De Diuinitate p. somnium p. 1. a princ. 104.

¶ 5 Præt. Sicut Plato dicit, optimi est optima addere: sed prophetia conuenientius est in homine bono quam in malo. ergo cum Deus sit optimus numquam malis donum prophetiæ dabit.

¶ 6 Præt. In operatione naturæ similitudo diuinæ operationis inuenitur. vnde & Dionys. 4. capite de diu. nom. diuinam bonitatẽ radio solari cõparat propter similitudinem effectus: sed operatione naturali magis dispositis aliquæ perfectiones magis dantur: sicut a sole corpora magis peruia magis illustrantur. cum ergo ad recipiendum donum prophetiæ magis sit dispositus bonus, quam malus, videtur quod multo amplius bonis, quam malis dari debeat: sed non omnibus bonis datur. ergo nullo malo debet dari.

¶ 7 Præt. Gratia ad hoc datur, vt natura eleuetur: sed natura magis debet eleuari in bonis, quã in malis. ergo gratia prophetiæ magis debet dari bonis quam malis.

SED CONTRA, Balaam fuisse propheta dicitur, qui tamen malus fuit.

¶ 2 Præt. Matth. 7. dicitur ex persona damnatorum. Domine nonne in nomine tuo prophetauimus?

¶ 3 Præt. Quicumque non habet charitatem malus est: sed prophetia potest esse in non habente charitatem, vt patet 1. Corin. 13. Si habuero prophetiam & cetera. ergo & cetera.

RESPON. Dicendum, quod bonitas hominis in charitate consistit, per quam homo Deo vnitur. Quicumque ergo sine charitate esse possunt communiter inueniri possunt in bonis & malis. In hoc enim diuina bonitas præcipue commendatur, quod tam bonis quam malis vtiur ad suum propositum implendum, & ideo vtiurque tam bonis quam malis, illa dona largitur, quæ ad charitatem, necessariam dependentiam non habent. Prophetia autem non habet aliquam necessariam colligantiam cum charitate propter duo. primo, quia prophetia est in intellectu, charitas in affectu: intellectus autem est prior affectu, & sic prophetia & alia intellectus perfectiones, non dependent a charitate, & hac ratione fides & prophetia, & omnia alia huiusmodi in bonis & malis esse possunt. secundo, quia prophetia datur alicui ad vtilitatem Ecclesiæ, & non propter seipsum. Contingit autẽ aliquem vtiliter quantum ad aliquid deseruire Ecclesiæ, qui in se bonus nõ est, quasi Deo per charitatem cõiunctus. vnde prophetia & operatio miraculorũ & Ecclesiastica ministeria, & alia huiusmodi, quæ ad vtilitatem Ecclesiæ conferuntur, inueniuntur quãdoque sine charitate, quæ sola homines bonos facit. Sciendum tamen, quod inter peccata, quibus charitas amittitur, quædam sunt quæ vsuẽ prophetiæ impediunt, quædam quæ non. Quia enim carnalia peccata mentem a spiritualitate omnino retrahunt, ex hoc ipso quod aliquis peccatis carnalibus est subditus ineptus ad prophetiam redditur, ad cuius reuelationem summa spiritualitas mentis requiritur: peccata vero spiritualia spiritualitatem mentis non ita impediunt: & ideo contingit aliquem esse prophetam spiritualibus peccatis subditum, non autem carnalibus, vel etiam immensis sæculi sollicitudinibus, quibus mēs a sua spiritualitate retrahatur. Et iõ dicit Rabbi Moyses quod hoc est signũ, quod aliquis sit falsus propheta, quando voluptatibus & sollicitudinibus sæculi detinetur. Et hoc consonat ei quod habetur Matth. 7. Attendite a falsis prophetis. & infra fructibus eorum cognoscetis eos, quod de manifestis oportet intelligi, vt ibi dicit gloss. q. maxime sunt peccata carnalia. Spiritualia enim peccata interiorius latent.

Li. 3a in Tf. m. 20. circa finem. 4. fo. 111 a princ. lib. nunc. rando. In princ. & inter prin. & med. p. me parcis.

Gloss. ordi. ibi ex Gre.

Ad



AD PRIMUM ergo dicendum, quod sapientia se transfert in animam dupliciter. Vno modo ut ipsa met Dei sapientia animam inhabitet, & sic hominem sanctum facit, & Dei amicum. Alio modo solum quantum ad effectum, & sic oportet quod sanctum faciat vel Dei amicum, & sic transfert se in mentem malorum quos prophetas constituit.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis prophetia sit Spiritus sancti donum, non tamen cum dono prophetie Spiritus sanctus datur, sed solummodo cum dono charitatis datur. unde ratio non sequitur.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod prophetia non contingit male uti, ita quod ipse prophetæ actus, in quantum a prophetia egreditur, sit malus. Cui enim aliquis veritatem actum ad aliquod malum ordinat, tunc quidem ipse prophetæ actus bonus est & a Spiritu sancto: sed ordinatio illius actus ad finem indebitum non est a Spiritu sancto: sed a peruersa hominis voluntate.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod intentio Philosophi est dicere, quod ea que diuinitus dantur ex voluntate dantis dependet que non potest esse irrationalis: unde si præscientia futurorum que est somnijs a Deo immittitur, apparet in ista immisione aliqua discretio. Nunc autem non apparet, cum in quibuslibet talis diuinitus fiat, per quod ostenditur diuinatione somniorum esse a natura. In dono autem prophetie inuenimus discretionem: quia non omnibus datur etiam qui sic vel sic dispositi sunt: sed illis solis, quos diuina voluntas elegerit. Qui tamen simpliciter non sunt boni vel optimi quantum ad seipsum, sunt tamen boni vel optimi quantum ad hoc, quod per eos prophetæ officium exercetur, secundum quod competere iudicat sapientia diuina.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod in hoc Deus optimus ostenditur, quod non solum bonis, sed etiam malis nouit bene uti. unde nihil summæ bonitati derogat, si per malos prophetas bonum prophetæ officium administrari facit.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod non quicumque bonus est magis aptus ad prophetiam habendam quam quilibet peccator, cum aliqui charitate carentes magis habeant aptas mentes ad spiritualia percipienda, ut pote a carnalibus & terrenis vacantes, & naturali intellectu præditi claritate, quibusdam e contrario charitatem habentibus terrenis negotijs implicitis, & carnali dantibus operam generationi, nec intellectu habentibus naturaliter perspicacem. Et ideo quandoque propter has similes condiciones datur prophetie donum aliquibus malis, quod denegatur aliquibus bonis.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod per gratiam prophetie eleuatur natura hominis, non ad gloriam habendam directe, sed ad utilitatem aliorum: in bonis autem est natura magis eleuata per gratiam gratum facientem ad gloriam obtinendam. unde ratio non sequitur.

ARTICVLVS. VI.

Utrum prophetæ videant in speculo æternitatis.

2.2. q. 173. art. 5. GLOSS. ORD. MATERIALI. EX GREG. Sexto queritur, utrum prophetæ videant in speculo æternitatis. Et videtur quod sic, quia Isa. 3. super illud, Dispone domui tuæ, dicit glo. prophetæ in libro ipso præscientie Dei, ubi omnia scripta sunt, legunt: sed liber præscientie Dei nihil aliud esse videtur quam æternitatis speculum, in quo ab æterno omnes forme rerum resplendent. ergo prophetæ vident in speculo æternitatis. Sed dices, quod prophetæ dicuntur in lib. Præscientie legere aut in speculo æternitatis, non materialiter quasi ipsum speculum aut librum videant; sed

causaliter: quia ex libro illo vel speculo prophetie cognitio deriuatur.

¶ 2 Sed contra, Per hoc, quod prophetæ dicuntur videre in speculo æternitatis, aut legere in libro diuine præscientie; attribuitur quædam priuilegiata cognitio ipsis prophetis: sed in hoc quod dicitur aliqua cognitio deriuari a speculo æterno vel libro diuine præscientie, non designatur aliquod cognitionis priuilegium, cum omnis humana cognitio inde deriuetur, ut patet per Diony. 7. cap. de Diui. nomi. ergo non dicuntur prophetæ videre in speculo æternitatis quasi ex ipso videntes, sed quasi in ipso viso alia intueantur.

¶ 3 Præ. Nihil potest videri, nisi ubi est: sed futura contingenta non sunt secundum immobilem veritatem, prout a prophetis videntur nisi in ipsa præscientia diuina. ergo prophetæ in ipsa solum præscientia Dei vident, & sic id est quod prius. Sed dicendum, quod futura contingenta sunt quidem primordialiter in diuina præscientia: sed exinde deriuatur per quasdam species ad mentem humanam ubi a propheta videntur.

¶ 4 Sed contra, Quicquid recipitur in aliquo est in eo per modum recipientis, & non per modum suum: sed mens prophetæ mutabilis est. ergo non possunt in ea futura contingenta immobiliter recipi.

¶ 5 Præ. Illud quod est proprium diuine cognitioni, non potest nisi in Deo cognosci: sed futura cognoscere est proprium Dei, ut patet Isa. 41. Annuntiate que ventura sunt, & dicemus quia Dijs estis vos. ergo non possunt a prophetis futura contingenta videri, nisi in ipso Deo.

¶ 6 Præ. Auic. dicit, quod quandoque tantum eleuatur mens hominis, quod coniungitur speculo præscientie: sed maxima eleuatio mentis humanæ est in cognitione prophetie. ergo videtur quod coniungatur speculo præscientie: ita quod futura in ipsa Dei præscientia videantur.

¶ 7 Præ. Finis humanæ vite est, ut Philosophi tradunt, ut homo secundum mentem coniungatur speculo altiori, quod est speculum intelligibilem substantiarum: sed in conueniens esset, nisi homo ad finem suum perueniret. ergo homo quandoque perueniet ad hoc, quod coniungatur mente substantijs intelligibilibus, quorum summa est diuina essentia in qua omnia reuocantur. ergo propheta qui inter homines maxime habet mentem eleuatam ad hoc perueniet, ut mente coniungatur essentie diuine, que videtur esse speculum æternitatis. Et sic idem quod prius.

¶ 8 Præ. Si sint duo specula quorum vnum sit superius & alterius inferius, & a speculo superiori resulent similitudines in inferiori, ille qui in inferiori speculo videt species non dicitur in superiori videre, quamuis eius visio quodammodo a speculo superiori deriuetur: sed a mente diuina resulant rerum futurarum species in mente prophetæ: sicut a speculo superiori in speculum inferius. ergo ex hoc quod propheta intuetur in sua mente species receptas a mente diuina, non debet dici videre in mente diuina, sed in propria mente: sed mens propria non est speculum æternitatis, sed temporale. ergo si prophetæ non viderent nisi in mente propria, ut prius dictum est. non dicerentur videre in speculo æternitatis sed in temporali, quamuis ab æterno deriuetur. Sed dices, quod aliquis dicitur videre non solum in re illuminata per solem, sed etiam in sole ipso, in quantum per illuminationem solis videt.

¶ 9 Sed contra, est quod in sole non resulant rerum visibilibus rationes, quod videtur ad rationem speculi pertinere. ergo videtur, quod videre in sole non sic dicitur, sicut videre in speculo.

¶ 10 Præ.

¶ 10 Præ. Visio qua videtur Deus, ut est obiectum beatitudinis, est dignior, quam illa qua videtur ut species rerum: quia illa facit beatum, ista non: sed ad videndum Deum, ut est beatitudinis obiectum, homo existens in statu vite potest eleuari maiori eleuatione, qua scilicet mens abstractiuitur omnino a sensibus, ut est in raptu. ergo minori eleuatione est sine raptu potest eleuari mens prophetæ ad videndum essentiam diuinam, ut est species rerum, & sic propheta potest videre in speculo æternitatis.

¶ 11 Præ. Plus distat essentia diuina, prout in se consideratur, & prout est similitudo alterius rei, quam prout est similitudo alterius & vnus rei: quia plus distat Deus a creatura, quam vna creatura ab alia: sed aliquis potest videre Deum, ut est species vnus creaturæ; sine hoc quod videat Deum, ut est species alterius, alias oportet ret quod omnes videntes Deum omnia cognoscerent. ergo aliquis potest videre eum, ut est species quarundam rerum sine hoc quod videat essentiam eius in se ipsa. ergo qui non vident Deum per essentiam possunt videre in speculo æternitatis, quod maxime videtur prophetis competere.

¶ 12 Præ. August. dicit 6. de Trin. quod quorundam mentes ita eleuantur, ut in ipsa suprema rerum arce incommutabiles rationes inspiciant: sed prophetarum mentes videntur maxime eleuata. ergo videtur quod ea que prophetæ videt, in ipsa rerum arce inspiciant, scilicet in diuina essentia, & sic idem quod prius.

¶ 13 Præ. Iudicium non potest esse de aliquo, nisi per id quod est eo superius, ut patet per Aug. in lib. de Vera. reli. sed ea de quibus prophetæ iudicant sunt rerum immortales veritates. ergo non potest esse, quod de eis iudicent per aliquod temporale & mortale: sed per immortale, quod est ipse Deus, & sic idem quod prius.

SED CONTRA, est quod Luc. 10. super illud, Multi reges & prophetæ, dicit gloss. prophetæ & iusti a luge gloriæ Dei viderunt per speculum in enigmate: sed qui videt in ipsa æterna præscientia Dei, non videt in enigmate. ergo prophetæ non videntur in ipsa præscientia diuina, quam speculum æternitatis appellant.

¶ 2 Præ. Greg. dicit super Ezech. in 2. Homil. secundæ partis. Quamdiu in hac mortali carne viuunt, nullus ita in contemplationis virtute proficit, ut in ipso incir cumscripso luminis radio mentis oculos insigat. Neque enim omnipotens Deus iam in sua claritate conspicitur: sed quiddam sub illo speculatur anima, unde reflecta proficit & post ad visionis eius gloriæ pertingat. Sic namque Isa. propheta cum se vidisset dominum fatetur dicens, Vidi dominum sed et c. adiunxit, & ea que sub ipso erant & c. quia sicut dictum est, cum mens in contemplatione profecerit, non iam quod ipse est, sed quod sub ipso est contempletur. Ex quo patet quod Isa. & alij prophetæ non viderunt in ipso speculo æterno.

¶ 3 Præ. Nullus malus potest in speculo æterno videre, quia dicitur Isa. 27. secundum aliam literam, Tollatur impius ne videat gloriæ Dei: sed aliqui mali sunt prophetæ. ergo prophetæ visio non est in speculo æterno.

¶ 4 Præ. Prophetæ de rebus quas propheticè videt, habent distinctam cognitionem: sed speculum æternum, quod sit penitus vniforme, non videtur esse tale, ut in eo possit plurium rerum distincta cognitio accipi. ergo prophetica visio non est in speculo æterno.

¶ 5 Præ. Non videtur aliquid in speculo quod est coniunctum visui, sed in speculo distante: sed speculum æternitatis est menti prophetæ coniunctum, cum ipse Deus sit in omnibus per essentiam. ergo mens prophetæ non potest in speculo æterno videre.

RES P O N. Dicendum, quod speculum proprie lo-

quendo non inuenitur nisi in rebus materialibus: sed in rebus spiritualibus per quædam transumptione dicitur per similitudinem acceptam a speculo materiali, ut scilicet in rebus spiritualibus dicatur esse speculum id, in quo alia representantur, sicut in speculo materiali apparet forma rerum visibilibus. Sic ergo dicunt quidam ipsam mentem diuinam in qua omnes rerum rationes relucunt, esse speculum quoddam & dici æternitatis speculum ex hoc, quod est æternum, quasi æternitatem habens. Dicunt igitur, quod istud speculum videri potest dupliciter. Vel per essentiam suam secundum quod est beatitudinis obiectum, & sic non videtur, nisi a beatis, vel simpliciter, vel secundum quid, sicut in raptu, vel prout in eo resulant rerum similitudines, & sic proprie videtur, ut speculum. Et hoc modo dicunt speculum æternitatis, visum ab angelis ante suam beatitudinem & a prophetis. Sed hæc opinio non videtur rationabilis propter duo. Primo, quia ipsa species rerum in mente diuina resulantes non sunt aliud secundum rem ab ipsa essentia diuina, sed huiusmodi species vel rationes distinguuntur in ipsa, secundum diuersos eius respectus ad creaturas diuersas. cognoscere igitur diuinam essentiam & species in ipsa resulantes, nihil est aliud quam cognoscere ipsam in se & relata ad aliud, prius est autem cognoscere aliquid in se, quam prout est ad aliud comparatum. unde visio, qua Deus videtur ut est rerum species, præsupponit illam, qua videtur ut est in se essentia quædam, secundum quod est obiectum beatitudinis. unde impossibile est quod aliquis videat Deum secundum quod est species rerum, & non videat eum secundum quod est beatitudinis obiectum. Secundo, quia species alicuius rei inuenitur in alio dupliciter. Vno modo, sicut præexistens ante rem cuius est species. Alio modo, sicut a re ipsa resultat. Illud igitur in quo apparent species rerum ut præexistentes ad rem, non potest proprie speculum dici: sed magis exemplar. Illud autem speculum potest dici, in quo rerum similitudines a rebus ipsis resulant. Quia vero in Deo sunt species vel rationes rerum non resulantes a creaturis, nusquam inuenitur dictum a sanctis, quod Deus sit rerum speculum, sed magis quod ipse res creatæ sunt speculum Dei, prout dicitur 1. Cor. 13. Videmus nunc per speculum in enigmate, & sic est filius dicitur esse speculum patris, prout a patre in ipso species diuinitatis recipitur, secundum quod habetur Sap. 7. Speculum sine macula & c. Quod autem a magistris dicitur, prophetas in speculo æternitatis videre, non sic intelligendum est, quasi ipsum Deum æternum videant prout est speculum rerum: sed quia aliquid creatum intuentur, in quo ipsa æternitas Dei representatur, ut sic speculum æternitatis intelligatur, non quod est æternum, sed quod est æternitatem representans. Ex hoc enim Deo competit futura certitudinaliter, ut presentia cognoscere, ut Boetius dicit: quia eius intuitus æternitate mensuratur, quæ est tota simul, unde eius aspectui subiacent omnia tempora, & quæ in eis geruntur. In quantum igitur ab isto diuino aspectu resultat in mente prophetæ futurorum scientia per lumen propheticum, & per species, in quibus propheta videt, ipse species simul cum lumine prophetico speculum æternitatis dicitur: quia diuinum intuitum representant, prout in æternitate futurorum euentus præsentialiter inspicit. Concedendum est ergo, quod prophetæ in speculo æternitatis vident, non ita quod speculum æternum videant, ut obiectiones pro prima parte in ductæ videbantur ostendere. unde ad eas per ordinem respondendum est.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod prophetæ in

5. de Conf. ex prola 4. & vltima.

Per tota

Et sic ca. 13. 10. 2.

Et cap. 31. tom. 1.

Gloss. ord. in

in illis art. 215.

In libro Præscientiæ dicuntur legere hac similitudine, quia ex ipso libro diuinæ præscientiæ efficitur rerû futurarû notitia in mente prophetæ: sicut ex lectione libri efficitur notitia rerum, quæ scribuntur in libro in mente legentis, non autem quantum ad hanc similitudinem quod propheta ipsam Dei præscienciam videat, sicut legens in libro materiali videt librum materialẽ. Vel potest dici, quod sicut notitia, quæ fit in mète prophetæ, dicitur speculum æternitatis, id est æternitatem repræsentans, ita potest dici liber præscientiæ quasi materialiter: quia in ea notitia Dei præscientia quantum ad aliquid describitur.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis omnis cognitio a diuina præscientia deriuetur, non tamẽ omnis cognitio repræsentat eam, vt ratione æternitatis etiam futura præsentialiter intueatur. vnde non potest dici quilibet scientia speculum æternitatis, sed in hoc priuilegio ostenditur cognitio prophetarum.

Ad 3<sup>m</sup> dicendũ, quod rationes futurorum contingentium secundum immobilem veritatem originaliter sunt in mente diuina: sed exinde effluunt in mentem prophetæ, & sic in reuelatione accepta propheta futura immobiliter cognoscere potest.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod forma recepta sequitur modum recipientis quantum ad aliquid, prout habet esse in subiecto. Est. n. in eo materialiter, vel imaterialiter multipliciter vel vniformiter, s. m. exigentiã subiecti recipientis. Sed quantum ad aliquid forma recepta trahit subiectum recipiens ad modum suum, prout scilicet nobilitates quæ sunt de ratione formæ comunicantur subiecto recipienti, sic enim subiectũ per formã perficitur & nobilitatur. Et hoc modo per gloriã immortalitatis corpus corruptibile immortale efficitur, & similiter per irradiationẽ ab immobili veritate eleuat mens prophetæ ad hoc quod mobilia immobiliter videat.

Ad 5<sup>m</sup> dicendũ, quia futurorũ notitia Deo ẽ ppria, iõ nõ põt accipi nisi a Deo: tamẽ non oportet quod ipsum Deum videat quicquid a Deo futura cognoscit.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod mens prophetæ secundum Philosophũ, speculo intelligentiarũ siue præscientiarũ cõiungitur, nõ quod ipsas intelligẽtias videat, sed quia ex ipsarũ irradiatione, earũ præscientiæ particeps fit.

Ad 7<sup>m</sup> dicendũ, quod etiam secundũ fidẽ, finis humana vitæ est, vt homo speculo altiori cõiungatur, sed ad hunc finem pertingitur solum in patria, non in via.

Ad 8<sup>m</sup> dicendũ, quod speculũ in quo videt Propheta quamuis sit tẽporale, tamẽ est Dei æternã præscientiã repræsentãs, & s. m. hoc in speculo æternitatis videt.

Ad 9<sup>m</sup> dicendũ, quod quamuis sol non possit dici speculum rerum visibilibus, tamen res visibiles quodammodo possunt dici speculum solis, in quantum in eis claritas solis resulget, & sic etiam notitia in mente effecta dicitur æternitatis speculum.

Ad 10<sup>m</sup> dicendũ, quod perfectior est visio qua videtur Deus vt est species rerum, quam illa qua videtur, vt est beatitudinis obiectũ: quia hæc illam præsupponit & eam perfectiorem esse ostendit. Perfectius. n. videt causam, qui in ea eius effectus inspicere potest, quam qui solam essentiam causæ videt.

Ad 11<sup>m</sup> dicendũ, quod relatio qua Deus refertur ad vnam creaturam, non præsupponit relationẽ, qua refertur ad alteram: sicut relatio qua refertur ad creaturam præsupponit ipsam rei essentiam absolute, & sic ratio non sequitur.

Ad 12<sup>m</sup> dicendũ, quod verbum Augusti, non est referendum ad visionem prophetarum: sed ad visionem

sanctorum in patria vel eorum qui in statu viæ videt, secundum modum patriæ, vt Paulus in raptu.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod de immobili veritate futurorum prophetæ iudicãt per veritatem increatam, non quia eam videant, sed quia ab ea illustrãtur. Rationes autem quæ sunt in contrariis concedimus, quantum ad hoc quod non vident ipsum Deum æternum, quamuis in speculo æternitatis videãt, vt dictum est. Duę tamẽ vltimæ rationes nõ recte cõcludunt, quia quæuis Deus sit omnino vniformis, tamẽ in eo rerũ cognitio distinte accipi potest, prout ipse est ratio vnuscuusque. Similiter quamuis speculũ a materialibus ad spiritalia transferatur, nõ tamen hæc translatio attenditur secundũ omnes cõditiones speculi materialis, vt quamlibet earum in speculo spiritali oporteat obseruare: sed solum secundum repræsentationem.

ARTICVLVS. VII.

Utrum in reuelatione prophetica imprimantur diuinitus in mente prophetæ nouæ rerum species vel solum intellectuale lumen.

SEPTIMO queritur, vtrum in reuelatione prophetica imprimantur diuinitus in mète prophetæ nouæ rerum species, vel solum intellectuale lumen. Et videtur quod solum lumen sine speciebus: quia vt habetur in gloss. 2. Corin. 14. a sola visione intellectuali, dicitur aliquis propheta: sed visio intellectualis nõ est de rebus per rerum similitudines, sed per ipsas rerum essentias, vt ibidem dicitur. ergo in visione prophetica nullę species in mente prophetæ sunt.

¶ 1<sup>a</sup> Præ. Intellectus abstrahit a materia & materialibus conditionibus: si igitur in visione intellectuali quæ facit prophetiã sãt aliqũe similitudines, illæ similitudines nõ erunt admittẽt materia vel cõditionibus materialibus, ergo per eas propheta nõ poterit cognoscere particularia, sed vniuersalia solum, quod est falsum.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Earũ rerum de quibus fit prophetæ reuelatio habent prophetæ aliquas species in mente sua, sicut Hierem. qui prophetabat combustionem Hierusalem, in anima sua habebat speciem ciuitatis illius a sensu acceptam, & similiter ignis comburentis quẽ frequenter viderat. Si igitur alię species earundem rerum menti prophetę diuinitus imprimantur, sequitur, quod sint duę formæ eiusdem rationis in eodem subiecto, quod est inconueniens.

¶ 3<sup>a</sup> Præ. Visio qua videtur diuina essentia, est potior quam illa qua videntur quacumque rerum species: sed visio qua videtur essentia diuina non sufficit ad accipiendã cognitionẽ de rebus quibuscumque, alias videntes diuinã essentia omnia viderẽt. ergo nec species quacumque mente prophetæ imprimantur poterunt prophetam ducere in rerum cognitionem.

¶ 4<sup>a</sup> Præ. Illud quod quis põt propria virtute efficere, nõ oportet qd in propheta diuina operatione fiat: sed quilibet põt rerũ quauilibet in mente sua species formare per virtutẽ imaginatiã quæ cõponit & diuidit imagines a rebus acceptas, ergo non oportet, quod ali quæ rerum species in anima prophetæ imprimantur.

¶ 5<sup>a</sup> Præ. Natura operat̃ breuiori via qua põt & multo magis Deo ordinatius operat̃: sed breuior via est, vt a spẽbus q̃ in aia pphetæ sunt ducat in rerũ aliqualem cognitionẽ, quã ex alijs speciebus de nouo impressis, ergo nõ vř quod aliqũe spẽs de nouo imprimantur.

¶ 6<sup>a</sup> Præ. Dicit gloss. Hieron. Amos 1. Propheta vtatur similitudinibus rerum in quibus conuerſati sunt: hoc autem non esset si eorum visiones fierent per spẽs de nouo

de nouo impressas, ergo nõ imprimantur aliqũe species de nouo in aia prophetæ: sed solũ lumẽ propheticũ.

SED CONTRA, visus nõ determinatur ad aliquid determinatum visibile cognoscendum per lumen, sed per species visibiles: & similiter intellectus possibilis non determinatur ad intelligibilia cognoscenda per lumen intellectus agentis, sed per species intelligibiles, cum ergo cognitio prophetæ determinetur ad quẽdã, quæ prius non cognoscebat, videtur quod non sufficiat luminis infusio, nisi etiam species imprimantur. ¶ 1<sup>a</sup> Præ. Diony. dicit 1. c. Cæl. Hierar. quod impossibile est nobis superlucere. diuinum radium, nisi varietate factorum velaminum circumuolatum: velamina autẽ appellat figuras. ergo prophetæ non infunditur lumẽ intelligibile, nisi figuratiuis speciebus.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. In omnib<sup>9</sup> prophetis infusio luminis est vniformis: sed non omnes prophetæ vniformẽ cognitionem accipiunt, quidam de futuro prophetent, vt glo. Grego. dicit super principium Ezech. ergo non solum lumẽ prophetis infunditur: sed aliqũe species imprimantur, qui bus prophetarum cognitiones distinguuntur.

¶ 3<sup>a</sup> Præ. Reuelatio prophetica fit secundum locutionem interiore: ad prophetam per Deum, vel per angelum factã, sicut pater omnium prophetarum scripta intuenti: sed locutio. omnis fit per aliqua signa. ergo reuelatio prophetica fit per aliquas similitudines.

¶ 4<sup>a</sup> Præ. Visio imaginaria, & intellectualis sunt excellentiores corporali: sed quando fit visio corporalis supernaturaliter tunc noua species corporalis videntis oculis exhibetur, sicut patet de manu scribentis in pariete ostẽsa Balth. Danjel. 5. ergo multo amplius oportet, quod in visione imaginaria & intellectuali supernaturaliter factis, nouæ species imprimantur.

RESPON. Dicendum, quod prophetia est quædam supernaturalis cognitio. Ad cognitionem autem duo requiruntur. acceptio cognitorũ, & iudicium de acceptis, vt supra dictum est. Quandoque igitur cognitio est supernaturalis secundum acceptionem tantum: quandoque secundum iudicium tantum: quandoque secundum vtrumque. Si autem sit secundum acceptionem tantum, supernaturalis, nõ dicitur ex hoc aliquis propheta: sicut Pharaon non est dicendus propheta, qui supernaturaliter accepit futura, fertilitatis & sterilitatis iudicium, sub bouum & spicarum figuris. Si vero habeat supernaturale iudicium, vel simul iudicium & acceptionẽ, ex hoc dicitur esse propheta. Acceptio autem supernaturalis non potest esse, nisi secundum tria genera visionis. scilicet secundum visionem corporalem, quando aliqua corporalibus oculis diuinitus demonstrantur, vt manus scribentis Balth. & secundũ imaginariã visionem, quando diuinitus aliqua rerũ figura prophetis ostenduntur, vt olla succensa Hie. & equi & montes Zacharię, & secundum intellectuã, quando aliqua in intellectu ostenduntur supra naturalem facultatem. Cum autẽ intellectus humanus sit in potentia naturali ad omnes formas intelligibiles, sensibilibus rerum, non erit supernaturalis acceptio, quæcũque species intelligibiles in intellectu hant: sicut erat supernaturalis acceptio in visione corporali, quando inspicuntur res, quæ non igni secundum naturam formantur: sed solummodo diuinitus, ad aliquid ostendendum: sicut erat supernaturalis acceptio in visione imaginaria, quando videntur aliqua similitudines nõ a sensibus acceptæ, sed per aliquam vim animæ formantur: sed tunc solum intellectus supernaturaliter acci-

pit, quando videt ipsas substantias intelligibiles per essentiam suam, vt pote Deũ, & angelos, ad quod pertingere non potest secundum virtutem naturã suã. Inter has autem tres supernaturales acceptiones, hæc vltima excedit modum prophetiæ. vnde dicitur Num. 12. Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in somnio, aut visione loquar ad eũ, at non talis seruus meus Moyses, qui palam, & non per figuras & ænygmata videt Deum. Videre Deum in essentia sua, sicut videret in raptu, vel sicut videt a beatis, aut videre alias substantias intelligibiles per essentiam suam modum prophetiæ visionis excedit: sed prima supernaturalis acceptio, quæ est secundum corporalem visionem est infra propheticam acceptionem, quia per hæc acceptionẽ non præfertur propheta alijs quibuscũque, cũ speciem diuinitus formatam ad videndum, omnes æqualiter videre possint. Supernaturalis ergo acceptio, quæ est propria prophetę, est acceptio imaginariæ visionis. Sic ergo omnis propheta, vel habet tantum iudicium supernaturale de his quæ ab alio videntur, sicut Ioseph de visis a Pharaone, vel habet acceptionẽ simul cum iudicio, secundum imaginariã visionem. Iudicium igitur supernaturale prophetæ datur, secundum lumen, si infusum ex quo intellectus roboratur ad iudicandum, & quantum ad hoc nulla species præexistit: sed quantum ad acceptionem requiritur noua formatio specierum, siue vt fiant in mente species, quæ prius nõ fuerunt, utpote, si alicui cæco nato imprimerentur species colorũ, siue vt species præexistẽtes ordinentur & cõponantur diuinitus tali modo, qui cõpetat significationi rerũ, quæ debent prophetæ ostẽdi, & per hunc modũ concedendum est, quod prophetę reuelatio non solum fit secundum lumen: sed secundum species, quandoque vero secundum lumen tantum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quamuis propheta nõ dicatur nisi qui habet intellectuã, uisioẽ: non tamen sola visio intellectualis ad prophetiam pertinet: sed imaginaria, in qua species formari possunt, conuenientes etiam ad singularium repræsentationẽ. Vnde pater solutio ad 2<sup>m</sup>.

Ad 3<sup>m</sup> dicendũ, quod illarũ rerũ quas propheta uidit, nõ oportet, vt ei denuo species infundantur: sed ex speciebus, reseruatũ in thesauro uirtutis imaginatiue fiat quædam aggregatio ordinata, conueniens designationi rei prophetandæ.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod diuina essentia quantum in se est, expressus repræsentat res quauilibet, quã quilibet species uel figura: sed ex hoc quod aspectus intuentis uincitur ab eminentia illius essentia, cõtingit quod essentia uidẽs, nõ omnia uidet, quæ repræsentat. Species uero in imaginatione impressę, sunt nobis proportionatæ, unde ex eis in rerũ cognitionẽ possum<sup>9</sup> peruenire.

Ad 5<sup>m</sup> dicendũ, quod licet in eo qui ex signis scientiã accipit signorũ, cognitio est uia ducẽs ad res ipsas: ita eõuerso in eo, qui significat aliquid, cognitio rei significandæ præsupponitur ad formationẽ signorũ, nõ enim põt aliquis rei quã ignorat cõgrua signa adhibere. Quamuis igitur homo quilibet possit quauilibet imagines formare naturali uirtute: tũ quod forment cõueniẽter rei figura significandæ nõ põt fieri, nisi ab eo, qui rerũ illarũ cognitionẽ habet, & secundũ hoc formatio imaginariæ uisionis in propheta supernaturalis existit.

Ad 6<sup>m</sup> dicendũ, quod species illæ quæ præexistunt in ui imaginatiua prophetæ, prout ibi existunt, nõ sufficiunt ad significationem rerum futurarum, & ideo oportet quod diuinitus aliter transformentur.



Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod species præexistentes in imaginatione prophetæ sunt quasi elementa illius visionis imaginariæ, quæ diuinitus ostenduntur, cum ex eis quodammodo componatur. & exinde cõtingit quod propheta vtitur similitudinibus rerum in quibus conueriatur: sed quia non semper per aliquas species fit reuelatio prophetica, vt dictum est, ideo ad rationes in contrarium adductas respondere oportet.

Ad PRIMVM dicendum, quod si in propheta non determinetur cognitio ad aliquid per intellectualem lumen; quando ei datur solummodo supernaturale iudicium: determinatur tamen per species ab alio visas, sicut cognitio Ioseph per species visas a Pharaone, non per species visas a seipso supernaturaliter.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod diuini luminis radius super lucet prophetæ semper quidem velatis figuris, nõ ita quod semper species infundatur: sed quia radius prædictus speciebus existentibus admiscetur.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod prophetarum reuelatio distinguitur ex parte luminis intellectualis, quod quidam plenius alijs percipiunt, & ex parte specierum, quæ vel præexistunt, vel de nouo accipiuntur ab ipso propheta, aut ab alio.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod sicut dicit Grego. in 2. Moral. Deus ad angelos loquitur eo ipso quod cordibus eorum occulta sua iudicia ostendit, & similiter subiungit, quod animabus sanctis loquitur in quantum eis certitudinem infundit. Sic ergo locutio qua Deus propheta locutus esse dicitur in scripturis, nõ solum acceditur, quantum ad species rerum impressas, sed et quantum ad lumen inditum, quo mens prophetæ de aliquo certificatur.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod ex hoc ipso quod visio intellectualis & imaginaria dignior est corporali, secundum eas cognoscimus non solum præsentia, sed absentia, cum visione corporali solummodo præsentia certatur, & in imaginatione & intellectu referuntur species rerum, nõ aut in sensu. Ad hoc ergo quod visio corporalis sit supernaturalis, semper oportet quod formetur non per species corporales, non aut hoc requiritur ad hoc quod visio imaginaria vel intellectualis sit supernaturalis.

ARTICVLVS. VIII.

Utrum omnis prophetia reuelatio fiat angelo mediante.

Octavo queritur, utrum omnis reuelatio prophetica fiat angelo mediante, & videtur quod nõ, quia vt dicit Aug. 6. de Tri. quorundam mentes ita eleuantur vt non per angelum: sed in ipsa summa rerum arce incommutabiles videant rationes. hoc autem maxime videtur competere prophetis. ergo reuelatio eorum non fit angelo mediante.

2<sup>a</sup> Præ. Dona Spiritus sancti immediate sunt a Deo & habitus infusi: sed prophetia est donum Spiritus sancti, vt patet 1. Cor. 12. est etiam quoddam lumen infusum: ergo est a Deo sine angelo mediante.

3<sup>a</sup> Præ. Prophetia quæ ex virtute creata procedit est prophetia naturalis, vt supra dictum est: sed angelus est creatura quædam: ergo prophetia quæ nõ est naturalis: sed Spiritus sancti donum, nõ perficitur angelo mediante.

4<sup>a</sup> Præ. Prophetia perficitur secundum infusionem luminis & impressionem specierum: sed neutrum horum videtur posse fieri per angelum, quia vel esset creator luminis vel specierum, cum hæc nõ possint fieri nisi ex nihilo. ergo visio prophetica non fit angelo mediante.

5<sup>a</sup> Præ. In definitione prophetie dicitur, quod prophetia est diuina reuelatio vel inspiratio: nõ autem fieret angelo mediante diceretur esse angelicam, nõ diuinam, ergo nõ fit mediante angelis.

6<sup>a</sup> Præ. Sapientia 7. dicitur, quod diuina sapientia per nationes in animas sanctas se transfert & amicos Dei & prophetas constituit. ergo ab ipso Deo immediate aliquis propheta constituitur non per angelum.

Sed contra, est quod Moyses alijs prophetis excellentior fuisse videtur, vt patet Num. 11. & Deut. 34. sed Moysi facta est diuinitus reuelatio mediatis angelis. vnde dicit Gal. 3. quod lex ordinata est per angelos in manu mediatoris. & Act. 7. de Moysse. Hic est qui fuit in Ecclesia in solitudine cum angelo, qui loquebatur ei in monte Synai, & cum patribus nostris. ergo multo fortius oes alijs propheta mediante angelo reuelationem acceperunt.

2<sup>a</sup> Præ. Dicitur 4. c. Cæl. Hierar. quod diuinas visiones gloriosi patres nostri adepti sunt per medias caelestes virtutes.

3<sup>a</sup> Præ. August. dicit in lib. de Trinitate. quod omnes apparitiones patribus factæ in veteri testamento, fuerunt per angelos administratæ.

Respondendum dicendum, quod in reuelatione prophetica duo concurrunt. scilicet mentis illustratio, & formatio specierum in imaginatiua virtute. Ipsum ergo propheticum lumen, quo mens prophetæ illustratur, a Deo originaliter procedit: sed tamen ad eius congruam susceptionem mens humana angelico lumine confortatur & quodammodo præparatur. Cum enim lumen diuinum sit simplicissimum & vniuersalissimum in virtute, non est proportionatum ad hoc quod ab anima humana in statu viæ percipiatur, nisi quodammodo contrahatur & specificetur per coniunctionem ad lumen angelicum, quod est magis contractum, & humanæ menti magis proportionatum: sed ipsa formatio specierum in imaginatiua virtute proprie angelis est attribueda, eo quod tota corporalis creatura administratur, per creaturam spirituales, vt Aug. probat in 3. de Trinitate. Vis autem imaginatiua vtitur organo corporali. vnde specierum formatio in ipsa ad ministerium proprie pertinet angelorum.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, verbum illud Aug. referendum est ad visionem patris, vel ad visionem raptus, non ad visionem propheticam.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod prophetia inter dona Spiritus sancti computatur ratione luminis prophetici, quod quidam a Deo infunditur immediate, quibus ad eius congruam receptionem cooperetur ministerium angelorum.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod illud, quod sit a creatura propria virtute, est quodammodo naturale: sed quod sit a creatura nõ propria virtute, sed in quantum est mota a Deo, vel vt quoddam diuinæ operationis instrumentum est supernaturale. vnde prophetia quæ habet ortum ab angelo secundum naturalem angelicam cognitionem, est prophetia naturalis: sed illa quæ habet ortum ab angelo secundum quod angelus reuelationem a Deo accipit, est supernaturalis.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod angelus neque lumen intellectu humano creat, neque speciem in vi imaginatiua ipsed operatione angeli lumen naturale in intellectu humano diuinitus confortatur, & sic in hoc hominẽ angelus illuminare dicitur. Ex hoc et quod angelus habet potestatem commouere organum phantasia, potest visionem imaginatiuam formare, secundum quod competit prophetarum.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod actio nõ attribuitur instrumentis, sed principalis agenti, sicut sciamus nõ dicitur effectus terræ: sed carpentarii. & similiter cum angelus nõ sit causa reuelationis prophetice, nisi sicut instrumentum diuinum per reuelationem a Deo perceptam, prophetia nõ debet dici reuelatione angelica, sed diuina.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod sapientia diuina in animam se transferens aliquos effectus facit non mediante ministerio angelorum, sicut gratiæ infusionem per quam quis amicus Dei constituitur. Nihil autem prohibet quin quoddam alios effectus faciat prædicto ministerio mediante, & sic in animas sanctas se transferens, prophetas constituit angelo mediante.

ARTICVLVS IX.

Utrum quando propheta a spiritu prophetie tangitur a sensibus alienetur.

Nono queritur, utrum semper quando propheta a spiritu prophetie tangitur, a sensibus alienetur. & videtur quod sic, quia dicitur Num. 14. Si quis fuerit inter vos propheta domini, in somnio & visione loquar ad eum: sed vt dicit glo. in principio Plalterij, tunc fit prophetia per somnia & visiones quando fit per ea quæ videtur dici vel fieri: cum autem apparent ea, quæ videntur dici vel fieri, & nõ dicitur vel fieri, homo est a sensibus abstractus. ergo visio prophetie semper est in propheta a sensu abstracto.

2<sup>a</sup> Præ. Quando vna virtus multum intenditur in sua operatione, oportet aliam a sua operatione abstrahi: sed in visione prophetie interiores vires in suis operationibus intenduntur. scilicet intellectus & imaginatio, cum hoc sit perfectissimum ad quid peruenire possint secundum statum viæ. ergo in visione prophetica semper propheta ab operatione exteriorum virium abstrahitur.

3<sup>a</sup> Præ. Intellectualis visio est nobilior, quã imaginaria, & hic quã corporalis: sed permissio ignobilioris, detrahit aliquid de perfectione nobilioris. ergo visio intellectualis & imaginaria, quando visione corporali non permiscetur sunt perfectiores. cum igitur in prophetica visione ad summam perfectionem perueniatur secundum statum viæ, videtur quod tunc nullo modo corporali visioni permisceantur, vt scilicet propheta cum eis simul corporali visione vtatur.

4<sup>a</sup> Præ. Plus distat sensus ab intellectu & imaginatione, quam ratio inferior a superiori: sed consideratio superioris rationis, qua intenditur æternis contemplan dis, abstrahit hominem a consideratione inferioris rationis, qua homo temporalibus inhæret. ergo multo fortius visio intellectualis, & imaginaria prophetie abstrahunt a visione corporali.

5<sup>a</sup> Præ. Vna & eadẽ vis nõ potest pluribus intendere: sed quãdo aliquis sensibus corporalibus vtitur ei intellectus, & imaginatio illis rebus intendit, quæ corporaliter videntur. ergo simul cum hoc nõ potest intendere illis, quæ apparent absque sensibus corporis in prophetica visione.

Sed contra est, quod dicitur 1. Corinth. 14. Spiritus prophetarum prophens subiecti sunt. Hoc autem nõ esset si propheta esset a sensibus alienatus: quia sic non esset sui ipsius compos, ergo prophetia non fit in homine alienato a sensibus.

2<sup>a</sup> Præ. Supra visionem prophetie accipitur certa cognitio de rebus sine errore: sed in his, qui sunt abstracti a sensibus vel in somnio, vel quocumque alio modo, est cognitio permixta errori & incerta, quia similitudinibus rerum inhæret quasi rebus, ipsis, vt Aug. dicit 12. super Gen. ad literam. ergo prophetia nõ fit cum alienatione a sensu.

3<sup>a</sup> Præ. Si hoc ponatur, videtur sequi error Montani, qui dixit prophetas quasi abrepticios esse locutos, quod dicerent nescientes.

4<sup>a</sup> Præ. Prophetia, vt dicitur in glo. in principio Plalterij, quandoque fit per facta, sicut parca Noe significat.

ur ecclesia, quandoque per dicta, sicut ea quæ angeli dixerunt Abraham: sed constat quod Noe arcam constituentens & Abraham angelis colloquens & eis seruiens, non erant a sensibus abstracti, ergo prophetia non fit per abstractionem a sensibus semper.

Respondendum dicendum, quod prophetia habet duos actus, unum principalem. scilicet visionem: alium secundarium. scilicet denuntiationem. denuntiatio autem fit a propheta vel verbis, vel etiam factis, sicut patet Hiero. 13. quod lumbarum suum posuit iuxta fluuium ad putrescendum. Vtrobique autem modo denuntiatio prophetica fiat, semper fit ab homine non abstracto a sensibus: quia huiusmodi denuntiatio per signa quædam sensibilia fit. Vnde prophetam denuntiantem oportet sensibus vti ad hoc, quod eius denuntiatio sit perfecta, alias denuntiaret, quasi arreptus: sed quantum ad visionem prophetie duo concurrunt, vt ex dictis patet. scilicet iudicium, & acceptio propria prophetie. quando igitur propheta inspiratur diuinitus, vt sit tantum iudicium eius supernaturale & non acceptio, tunc talis inspiratio abstractionem a sensibus nõ requirit: quia iudicium intellectus naturaliter est perfectius in vete sensibus, quam in non vte. Acceptio autem supernaturalis propria prophetæ, est secundum imaginariam visionem, ad quam visionem inspiciendam rapitur vis humana ab aliquo spiritu & a sensibus abstrahitur, vt Aug. dicit 12. super Gene. ad literam, cuius ratio est: quia vis imaginaria dum quis vtitur sensibus principaliter, est intenta his, quæ per sensus accipiuntur, vnde non potest esse, quod intentio eius principaliter transferatur ad ea, quæ aliunde accipiuntur, nisi quãdo homo est a sensu abstractus. vnde quocumque fit prophetia secundum imaginariam visionem oportet a sensibus abstractum esse prophetam: sed hæc abstractio dupliciter contingit. Vno modo, ex causa animali. Alio modo, ex causa naturali. A causa quidem naturali quãdo exteriores sensus stupefcunt, vel propter agilitudinem, vel propter vapores somnij ad cerebrum ascendentes, ex quibus contingit organum tactus immobilitari. Ex causa vero animali, sicut quãdo homo ex nimia attentione ad intellectualia vel imaginabilia omnino a sensibus exterioribus abstrahitur. nõquam autem fit in propheta abstractio a sensibus corporalibus per agilitudinem, sicut fit in epilepticis vel furiosis: sed solummodo per causam naturalem ordinatam. sicut per somnium. & ideo prophetia quæ fit cum visione imaginaria semper fit, vel in somnio quando. scilicet est abstractio a sensibus per causam naturalem ordinatam, vel in visione, quãdo fit abstractio a causa animali. In hoc tamẽ differt prophetia in sua abstractione a sensibus siue abstrahatur per somnium siue per visionem ab omnibus alijs qui abstrahuntur a sensibus: quod mens prophetæ illustratur de his quæ in visione imaginaria videntur, quãdo cognoscit ea nõ esse res: sed aliquantulum rerum similitudines, de quibus certum iudicium habet per lumen mentis. Sic igitur patet, quod prophetæ inspiratio, quãdoque fit cum abstractione a sensibus, quãdoque nõ. vnde ad vtriusque rationes est respondendum.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod in verbis illis, do minus intedit ostendere præminentiam Moysi ad alios prophetas, quantum ad acceptionem supernaturalem: quia, sicut Moyses supernaturaliter ad hoc promotus est, ut ipsam Dei essentiam in seipso uideret: sed omnia quæ prophetæ acceperunt, nõ acceperunt nisi in similitudinibus somni uel uisionis: sed tamẽ iudicium prophetie nõ est per similitudines aliquas somnij, & uisionis: unde iudicium prophetie fit sine abstractione a sensibus.

Q. d. S. Tho. BBB 2 AD

In corp. ar.

Ca. 7. 2 me.

2. 2. q. 172. arti. 2.

Episto. 112. ca. 12. to. 3.

Ar. 3. huius quæst.

Parum te med.

3. de Trin. 6. 11. & 1. tom. 3.

Ca. 4. 3.

Ar. 6. huius quæst. 2. argum.

Ca. 14. to. 4.

super pro. 1. Hiero. 13. denotio p. 1. tom.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod quando vis interior intedi- tur in visione sui obiecti, abstrahitur si sit perfecta autē- tio ab exteriori visione. Sed quantumcumque sit per- fectum iudicium interioris virtutis, non abstrahit ab operatione exteriori, quia ad interiorē virtutē perti- net de exteriori iudicare. vnde iudicium superioris in idem ordinatur cum operatione exteriori, & ideo nō mutuo se impediunt.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit de intel- lectuali visione, & imaginaria secundum acceptionē, & non secundum iudicium, vt dictum est.

In corp. ar.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod ex hoc ipso, potētiā animæ mu- tuo se in suis operationibus impediunt, quod in vna essentia animæ sunt fundatæ, vnde quanto aliquæ vi- res animæ sunt sibi magis propinquæ, rāto magis natę sūt se impedire, si ad diuersa ferātur. vnde rō nō sequitur.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit quātum ad acceptionem supernaturalem virtutis imaginatiuæ, vel intellectualis, & non quantum ad iudicium.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod error Mōtani fuit in duobus. Primo, quia subtrahebat prophetis lumen mēis, quo de visis verum iudicium haberent. Secundo, quod in ipsa denuntiatione eos a sensibus abstractos dicebat, sicut in furiosis cōtingit, vel in his qui loquuntur in dor- miēdo. Hoc autē non sequitur ex positione prædicta.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod hoc est ex lumine prophetiæ, quod mens prophetæ sic illustratur, vt etiam in ipsa abstrachonea sensibus verum iudiciū habeat de his, quæ videt in somnio vel visione.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod error Mōtani fuit in duobus. Primo, quia subtrahebat prophetis lumen mēis, quo de visis verum iudicium haberent. Secundo, quod in ipsa denuntiatione eos a sensibus abstractos dicebat, sicut in furiosis cōtingit, vel in his qui loquuntur in dor- miēdo. Hoc autē non sequitur ex positione prædicta.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod hoc est ex lumine prophetiæ, quod mens prophetæ sic illustratur, vt etiam in ipsa abstrachonea sensibus verum iudiciū habeat de his, quæ videt in somnio vel visione.

ARTICVLVS. X.

Utrum propheta conuenienter diuidatur in prophetiam præ- destinationis, præscientiæ, et cōminationis.

2. 2. q. 174. art. 1.

Super pro- logū Hieron. p̄ salte- rō præfatiū.

Ibidē & in Glo. ordin. Mat. 1. 4.

Esa. 38. su- per illud Di- sponē do- miui tuæ colligitur ex Gregor.

DECIMO queritur, vtrum propheta cōmuniter di- uidatur in prophetiam prædestinationis, præsciē- tiæ, & cōminationis. & videtur quod non, quia glo. in principio Pfalterij diuidit prophetiam dicens, quod alia est secundū præscientiam, quam necesse est omni- bus modis impleri secundum tenorē verborum, vt est illa, Ecce virgo concipiet, alia secundum cōminatio- nē, vt Adhuc quadraginta dies & Ninive subuerter, quæ non secundum verborum superficiem, sed tacitæ intelligentiæ significatione completur, ergo videtur su- persuadere tertium membrum, quod Hieron. apponit, scilicet de prophetia secundum prædestinationem.

¶ 2. Præt. Illud, quod sequitur omnem prophetiam nō debet poni, vt membrū diuidēs prophetiā; sed omnē prophetiam consequitur esse secundum præscientiam diuinā, quia vt glo. dicit Esa. 33. propheta in libro præ- scientiæ legunt, ergo propheta secundum præscientiā non debet poni membrum diuidens prophetiam.

¶ 3. Præt. Cum præscientia sit superior ad prædestina- tionem, quasi in eius definitione posita, nō potest præ- scientia contra prædestinationem diuidi, nisi quantū ad ea, in quibus præscientia prædestinationem excedit: sed præscientia excludit prædestinationem in malis,

quia de eis est præscientia & non prædestinatio, de bo- nis vero prædestinatio & præscientia. ergo cum dicitur quod propheta, alia est secundum prædestinatio- nem, alia secundum præscientiam, hoc est dictū, alia est de bonis, alia de malis: sed bona & mala indifferenter ex lib. arb. dependent, ergo nulla differentia est, quam assignat Hieron. inter has duas prophetias dicens, pro- phetiam prædestinationis esse, quæ sine nostro imple- tur arbitrio. prophetiam vero secundum præscientiam, cui nostrum admiscetur arbitrium.

¶ 4. Præt. Prædestinatio, vt dicit Aug. est de bonis salu- taribus: sed inter bona salutaria nostra merita compu- tantur quæ ex lib. arb. dependent. ergo prophetiæ secu- dum prædestinationem, nostrum admiscetur arbitriū, & sic Hierony. male distinguit.

¶ 5. Præt. In propheta nō possunt cōsiderari nisi tria, scilicet a quo est, i quo est, & de quo est: sed penes illud a quo est nō distinguitur, quia oīs prophetia est ab vno prin- cipio Spiritu sancto. Nec iterū penes id, i quo est, quia prophetiæ subiectum est humanus spiritus: ex autem de quibus est prophetia, nō sunt nisi bona vel mala: ergo prophetia nō debet diuidi nisi diuisione bimēbr.

¶ 6. Præt. Hieron. dicit, quod illa prophetia, Ecce virgo concipiet, est fm prædestinationē: sed adimpletiōne prophetiæ lib. arb. se immiscuit in virginis assensu, ergo prophetia fm prædestinationē habet lib. arb. admi- litū. & sic nō differt a prophetia quæ est fm præscientiā.

¶ 7. Præt. Omnis enuntiatio de futuro quod nescitur esse futurū, vel est falsā, vel saltem dubia annuntiant: sed per prophetiā cōminationis prædicitur aliquid esse futurū, vt pote destructionē alicuius ciuitatis. cum ergo hæc denuntiatio nō sit falsā nec dubia, quia in Spi- ritu sancto, qui est prophetiæ actor, nec falsitas, nec dubitatio cadit, oportet hoc futurū esse ad min<sup>a</sup> a Spi- ritu sancto prædictū, ergo prophetia secundū cōmina- tionē nō distinguitur a prophetia secundū præscientiā.

¶ 8. Præt. Cum aliquid prædicitur secundū prophetiā cōminationis, aut illa prædictio est intelligēda, sine cōditione, aut sub cōditione: si sub cōditione hoc nō dicitur cōpetere prophetiæ, quæ in quadā supernatu- rali cognitione consistit: futura. n. præcognoscere qui- busdā cōditionibus stantibus, etiam naturalis rō pōt. ergo oportet vt sine cōditione intelligatur: aut igitur prophetia est falsā, aut eueniet quod prædicitur, & sic oportet a Deo esse prædictū, ergo prophetia cōminatio- nis nō debet distingui cōtra prophetiam præscientiæ.

¶ 9. Præt. Hierem. 1. 8. similis regula ponitur de diui- nis cōminationibus & promissionibus adimplen- dis, quia scilicet cōminationes reuocantur, quando gens contra quam est facta cōminatio penitentiam agit a malis, similiter promissio deficit quando gens, cui facta est, iustitiam derelinquit. ergo sicut ponit prophetiam cōminationis quoddam membrū pro- phetiæ, ita debet ponere quartum membrum pro- phetiæ promissionis.

¶ 10. Præt. Esa. 34. Esaias prophetiæ dixit ad Ezechia. Dispone domui tuę, quia morieris. Hęc autem prophe- tia non est secundum prædestinationem, quia illam necesse est impleri omnibus modis sine nostro arbit- rio, nec iterum secundum præscientiam, quia hoc futurū, Deus non præsciebat, alias præscientiæ lib. esset falsum: nec iterum secundum cōminationem, quia sine cō- ditione prædicebatur futurum. ergo oportet esse ali- quod quartum genus prophetiæ. Sed diceret, quod hoc prædicebatur esse futurum secundum causas infe- riores, & sic erat prophetia cōminationis.

¶ 11. Sed

¶ 1. Sed cōtra, cause inferiores mortis hoīs agrotātis, A pollunt hoī esse notæ, fm autē medicinā. si igitur hoc non prædixit Ela. futurum nisi fm causas inferiores, vel non propheticæ prædixit, vel propheticæ prædi- ctiō, nō differt a medici prædictione quod falsum est.

¶ 2. Præt. Omnis prophetia est de rebus, vel intueōdo causas superiores, vel intuendo inferiores. si ergo præ- dicta prophetia intelligitur conditionalis, quia est se- cundum aliquas causas, scilicet inferiores, pari ratio- ne omnis prophetia cōditionalis est, & sic omnis pro- pheta erit eiusdem rationis, cum cōminatoria.

¶ 3. Præt. Prophetia cōminationis quāuis non im- pletur secundum superficiem verborū, impletur tamē tacite intelligētiæ significatione, vt Cassiodorus dicit: sicut quod dictum est per Ionam, Ninive subuertetur impletum est secundum Aug. in lib. de ciui. Dei, quia quāuis Ninive steterit in micenibus, corruit tamē in prauis moribus: sed hoc ē inuenitur i prophetia præ- destinationis & præscientiæ, quod non impletur secu- dum exteriorē verborum superficiem: sed secundū spirituales sensum, sicut quod dictum est. Esa. 58. fun- dabo Hierusalem, & Dañ. 2. lapis abscissus de monte sine manibus cōfregit statuat, & multa alia hmōi. ergo prophetia cōminationis non debet distingui con- tra prophetiam præscientiæ & prædestinationis.

¶ 4. Præt. Si alicui demonstrentur aliqua futurorum similitudines, non dicitur propheta, nisi intelligat ea, quæ per illas significantur: sicut Pharaon non est di- ctus propheta, qui spicas & boues vidit, intelligētia. n. opus est in visione, vt dicitur Dañ. 10. sed illi per quos cōminationes diuinæ sunt intelligunt tātum hoc, quod proponunt fm verborum superficiē: non autē il- luminantur de his quæ per illa signūcantur, sicut pa- ter de Iona qui intellexit Ninive materialiter subuer- tendā. vñ ea nō subuerfa, sed correctā doluit, quasi sua prophetia non esset impleta, ergo propheta ex hoc di- citi non debuit, & sic nec cōminatio debet poni pro- phetiæ species, vnde videtur prædicta distinctio nulla esse.

¶ 5. Præt. SED CONTRARIUM apparet ex glo. quæ habet su- per illud Matthei 1. Ecce virgo, vbi prædicta diuisio ponitur, & explanatur.

RESPON. Dicendum, quod prophetia a diuina præsciē- tia deriuatur, vt supra dictum est. Sciēdum est autem, quod Deus alio modo præscit futura ab alijs, qui fu- tura præcognoscunt. Circa futurorum. n. cognitionē duo est cōsiderare. sicut ordinem causarum ad fu- turos effectus, & exitum siue executionem huius ordi- nis in hoc, quod effectus actu præcedūt ex suis causis. quæcumque igitur virtus creata aliquam cognitionē habet de futuris, sua cognitio non fertur nisi ad ordi- nem causarum: sicut medicus fm hoc dicitur futuram mortem præscire, in quantum scit naturalia principia esse ordinata ad defectū mortis, & eodē modo Astro- logus dicitur præcognoscere futuras pluuias, aut ven- tos. vnde si sint tales causas, quorum effectus impedi- ri possunt, non semper euenit quod sic præscitur esse futurū: sed Deus non solū cognoscit futura rōne ordi- nis causarū: sed et quantum ad ipsam exitum vel exe- cutionē ordinis. Cuius rō est, quia eius intuitus ater- nitate mēsuratur, quæ omnia tēpora in vno nunc indi- uisibili cōprehendit, vnde vno simplici intuitu videt, & ad quid causæ sunt ordinatæ, & qualiter ordo ille impleatur. Hoc autē creatura est impossibile, cui<sup>9</sup> intui- tus limitatur ad aliquod tēpus determinatū. vnde co- gnoscit illa quæ sunt illo tēpore: futura vero in tēpo- re, quando adhuc sunt futura non sunt nisi in ordine

suarū causarum. vnde sic solūmodo a nobis p̄ cognos- sci possunt vt recte consiaerantibus appareat in hoc, quod futura præscire dicimur, et magis præsentis, quā futurorū scientiam habere, & sic remaneat solius Dei propriū vere scire futura. Quandoq; igitur a diuina sci- entia deriuatur prophetia rōne ordinis causarum, quandoq; vero rōne executionis vel impletionis illius ordinis. Cū ergo sit prophetica reuelatio solūmodo de ordine causarū, dicitur prophetia cōminationis: tūc nihil aliud propheta reuelatur, nisi q̄ secundū ea quæ nunc sunt, talis ad hoc vel illud est ordinatus. Impletio vero ordinis causarū sit dupliciter. Quādoq; quidē ex sola operatione diuinæ virtutis, vt suscitatio Lazari & conceptio Christi & hmōi, & secundū hoc est prophetia prædestinationis: quia vt dicit Dama. ea quæ Deus prædestinat, nō sunt in nobis, vnde & præ- destinationis quāsi quædā Dei præparatio dicitur. hoc ē autē aliquis præparat quod factur<sup>9</sup> est ipse, nō quod ali<sup>9</sup>. Quādoq; vero ex plentur operatione causarū aliarū siue naturalium, siue voluntariarū. & hæc in quantum per alias causas complentur, non sunt prædestinata, sunt tamē præscita, vnde horum dicitur esse prophetia secundum præscientiam. Quia tamen præscientia propter homi- nes fit, circa ea, quæ per homines sunt Liber arb. p̄ci- pue prophetia præscientiæ consistit, vnde prætermis- sis alijs causis creatis, Hierony. prophetiam præscientiæ notificans de solo Lib. arb. mentionem facit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ista trimē- bris diuisio, quam Hieron. ponit reducit ad bimem- brum, vt dictum est: quia quædam respicit ordinem causarum, quædam autē exitum ordinis, & in hac diui- sione Cassiodorus stetit. Hieron. vero alterum mem- brorū subdivisit. & ideo Cassiodorus duo membra di- uisionis posuit: Hiero. autē tria. præscientiam ēt Cassio- dorus accepit secundum sui communitatem, est. n. de omnibus existentibus siue virtute creata siue in creata fiant: sed Hierony. accepit præscientiam secundū quā- dam restrictionem, prout est de illis tātum, de quibus non est prædestinatio per se loquendo, scilicet de his quæ virtute creata proueniunt.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod omnis prophetia diuinā præsciē- tiam habet, quasi radicē: sed cū in diuina præscientia sit cognitio ordinis & euentus, quædā prophetia deri- uatur ex vna parte, quædā ex alia. præscientia vero Dei secundū hoc proprie præscientiæ nomē habet, quod ad euentū respicit qui futurus est: ordo. n. ad euentū est in præsentī. vnde de eo magis est sciētia quā præscientia. & sic illa prophetia quæ ordinē respicit nō dicitur secun- dum præscientiā: sed solū illa quæ est secundū euentū.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod præscientia hic accipitur cō- tra prædestinationem diuisa, quantum ad eam in quibus præscientia prædestinationē excedit. nō autē excedit præ- scientia prædestinationem in malis solum, si prædesti- natio stricte accipiat: sed et in omnibus bonis quæ non sunt sola virtute diuina. vnde ratio nō sequitur.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod meritum nostrum & est ex gratia & ex libe. arb. non autem subiacet prædestina- tioni, nisi secundum puod est ex gratia quæ a solo Deo est. vnde id, quod ex nostro arbitrio est prædestinatio- ni subesse dicitur per accidens.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod prophetia hic distinguitur se- cundū ea de quibus est, non quidem secundū bona & mala: quia hmōi differētiæ per accidēs se habēt ad fu- turū quod per prophetiā cognoscitur: sed secundum quod est de ordine vel de exitu ordinis, vt dictum est.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod ad Christi conceptionem in- Qd. dif. S. Tho. B B B 3 ter-

In prologo super pla- & referunt glo. ordi- nē. p̄ pla- nē.

Glo. ordi- super illud Mat. 1. Ecce virgo con- cipiet.

Glo. ordi- super illud Mat. 1. Ecce virgo con- cipiet.

Lib. 2. Or- tho. fidei c.

Glo. ordi- super illud Mat. 1. ecce virgo concipiet. In corp. ar.

Locis cita- tis in argu- 1. 3. & 13.

In corp. ar.



teruenit consensus virginis, non quasi operans, sed si cut impedimentum remouens. non enim inuere, tantum beneficium præstari debebat.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod aliquid potest dici esse futurum, non solum ex hoc, quod ita erit, sed quia ita est ordinatum in causis suis, vt sic sit futurum: sic enim medicus dicit iste sanabitur, & iste morietur, & si aliter contingat non falsum dixit, sic enim tunc futurum erat ex ordine causarum, quod tamen possibile est impediri, & tunc quod prius futurum fuerat consequenter non erit futurum. vnde Philoso. dicit in 2. de Gene ratio. quod futurum quis incedere, nõ incedere, & secundum hoc denuntiatio prophetæ comminantis nec falsa est, nec dubia, quãuis non eueniat quod prædixit.

C6. 64. t. 2.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod si prophetia cõminationis referatur ad ordinem causarum, quæ directe respicit, sic est absq; omni cõditione. Absolutè enim est ita ordinatũ esse in causis, vt hoc contingat: si aut. referatur ad euentum quem respicit indirectè, sic intelligenda est sub cõditione causæ, & tamẽ supernaturalis est, quia naturali cognitione non põt sciri et causa existẽte, vt pote iniquitate remanente, quod talis pœna, vel talis determinate secundum diuinam iustitiam debeat.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod sub prophetia cõminationis intelligitur prophetia promissionis, quia de eis est eadem ratio. Ideo tamen magis exprimitur de prophetia cõminationis, quia frequentius inuenitur reuocata cõminatio quã promissio. Deus enim pronior est ad miserendum, quam ad puniendum.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod prophetia illa fuit secundũ cõminationẽ. & quãuis non esset cõditio explicite propõita, est tamen illa denũtiatio sub implicita cõditione intelligenda. scilicet tali ordine rerum remanente.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod causæ inferiores, non solũ sunt causæ naturales, quas medici præcognoscere possunt, sed etiam causæ meritorie quæ ex sola diuina reuelatione cognoscuntur. Causæ etiam naturales salutis vel mortis multo perfectius diuina reuelatione, quã humano ingenio cognosci possunt.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod causæ superiores quæ sunt rerum rones in diuina præscientia, nõquam deficiunt ab impletione suorum effectũ, sicut deficiunt causæ inferiores, & id in causis superiorib; cognoscunt rerũ euentus absolute: sed in inferiorib; nõ nisi sub cõditione.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod in prophetia prædeterminationis & præscientiæ, quãuis proponatur veritas adimplenda sub aliquibus similitudinibus, tamen rone illarum similitudinũ non attenditur aliquis sensus literalis: sed literalis sensus attenditur secundũ ea, quæ per similitudines significantur, sicut in omnibus mediate significatis accidit: vnde in talibus prophetijs nulla veritas inuenitur quantum ad similitudines: sed solũ quantum ad ea quæ per similitudines significantur: sed in prophetia cõminationis sensus literalis verborũ prophetiæ attenditur secundũ illas similitudines rerũ, quæ eueniunt, quia similitudines illæ, non tantũ proponuntur, vt similitudines, sed vt res quædam. vnde & illud quod eueniet significatum per hõĩ similitudines nõ pertinet ad sensum literalem, sed ad sensum mysticũ, sicut cũ dicitur, Niniue subuertetur, subuersio materialis peruenit ad sensum literalem: sed subuersio a prauis moribus peruenit ad sensum mysticũ, & in ipso sensu literali attenditur aliqua veritas ratione ordinis causarum, vt dictum est.

In ista sol.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod in somnio Pharaonis spicq; illæ, & boues non demonstrabantur, vt res quædam: sed solum, vt similitudines, & ideo Pharaõ qui solum

illas similitudines vidit, nõ habuit alicuius rei intellectum, & propter hoc prophetia non fuit, sed longè cui dictũ est Niniue subuertetur aderat intelligentia alicuius rei. scilicet ordinis meritorum ad subuersionẽ, & si forte alterius rei, scilicet subuersionis præscius non fuerit. vnde quantum ad hoc, quod non intelligebat, propheta nõ fuit. Sciebat tamen Ionas & propheta comminantes prophetiam quam prædicebant, non esse secundũ præscientiam, sed secundũ cõminationem: vnde dicitur Ionæ vlti. propter hoc præoccupari, vt fugerit in Tharsis. scio enim quod tu clemens & misericors es.

ARTICVLVS XI.

Utrum in prophetia inueniatur immobilis veritas.

VND ECIMO quæritur, vtrum in prophetia inueniatur immobilis veritas. & videtur quod non. Cum enim immobilis veritas in definitione prophetiæ ponatur, si prophetiæ conueniat, oportet vt per se ei conueniat: sed futura contingentia, de quibus est prophetia, per se non sunt immobilia, sed solũ secundum quod ad præscientiam diuinam referuntur vt dicit Boet. ergo immobilis veritas non debet assignari prophetiæ, quã in eius definitione posita.

¶ 2 Præ. Illud, quod non impletur nisi aliqua variabili cõditione existente, non habet immobilẽ veritatem: sed aliqua prophetia est, scilicet cõminationis quæ non impletur, nisi variabili cõditione existente. scilicet per teueratiam malitiæ, vel iniquitatis. vt habetur Hiere. 18. ergo nõ omnis prophetia habet immobilẽ veritatem.

¶ 3 Præ. Esa. 38. dicit glo. qd Deus prophetis reuelat suam sententiam, sed non consilium: sententia autem eius est variabilis; vt ibidem dicitur. ergo prophetia non habet immobilẽ veritatem.

¶ 4 Præ. Si prophetia habet immobilẽ veritatem, aut hoc est ex parte prophete videntis, aut ex parte rei quæ videtur, aut ex parte speculi æterni a quo videt: non autem ex parte videntis, quia humana cognitio variabilis est, nec ex parte rei visæ, quæ contingens est, nec ex parte diuinæ præscientiæ siue speculi, quia per hoc necessitas rei nõ imponitur. ergo prophetia nullo modo habet immobilẽ veritatem. Sed diceret quod diuina præscientia non imponit necessitatem quin aliter euenire possit: sed tamen aliter non eueniet quod præscitur, & hoc modo prophetia habet immobilẽ veritatem. Immobile enim dicitur secundum Philoso. quod non potest moueri, vel quod difficile mouetur, vel quod non mouetur.

¶ 5 Sed contra, Posito possibili nihil sequitur impossibile. Si igitur possibile est id, quod est præscitũ & prophetatum aliter se habere, si ponatur aliter se habere nullum sequitur impossibile. sequitur autem prophetiam habere mobilem veritatem. ergo &c.

¶ 6 Præ. Veritas ppositionis sequit cõditionẽ rei, quæ ex eo qd res est, vel nõ est, oratio vera vel falsa est, vt dicit Philo. sed res de quibus est pphetia, sũt cõtingentes, & mutabiles. ergo pphetica denũtiatio habet mobilem veritatem.

¶ 7 Præ. Effectus denominatur necessarius vel cõtingens a causa proxima, nõ a prima: sed causæ proximæ rerum de quibus est prophetia, sunt causæ mobiles, quãuis causa prima sit immutabilis. ergo prophetia non habet immobilẽ veritatem.

¶ 8 Præ. Si pphetia habet immobilẽ veritatem, impossibile est aliquid esse pphetatũ & illud nõ fieri: sed quod est pphetatũ impossibile est nõ esse pphetatũ. ergo si pphetia habet immobilẽ veritatem, necesse est euenire illud quod pphetatũ est, & sic pphetia nõ erit de futuris cõtingentibus.

Sed contra, est quod dicitur in glo. in principio Psalterij, prophetia est diuina inspiratio vel reuelatio, rerum euentus immobili veritate denuntians.

¶ 2 Præ. Prophetia est diuinæ præscientiæ signum, vt dicit Hierony. sed præscita in quantum sub sunt præscitiæ sunt necessaria. ergo & prophetata in quantum de illis est prophetia. ergo prophetia habet immobilẽ veritatem de rebus mobilibus.

¶ 3 Præ. Scientia Dei potest esse immobilis de rebus mobilibus, quia a rebus ortum nõ habet: sed similiter cognitio prophetica nõ sumitur a rebus ipsis. ergo pphetia habet immobilẽ veritatem de rebus mobilibus.

RESPON. Dicendum, quod in prophetia est duo considerare. scilicet ipsas res prophetatas, & cognitionem, quæ de illis habetur, & horum duorum inuenitur diuersus ordo originis. Ipsæ enim res prophetatæ sunt immediate a causis mobilibus, sicut a causis proximis, sed a causa immobili sicut a causa remota. Cognitio vero prophetica conuerso est a diuina præscientia, sicut a causa proxima: a rebus vero prophetatis non dependet sicut a causa proxima: sed solũ sicut earũ signũ. Omnis autem effectus in necessitate & cõtingentia sequitur causam proximam & non causam primã. vnde res ipsæ prophetatæ mobiles sunt: sed prophetica cognitio est immobilis, sicut & diuina præscientia, a qua deriuatur, vt exemplatum ab exemplari. Sicut enim ex hoc quod veritas intellectus est necessaria, sequitur quod enuntiatio quæ est signum intellectus habeat necessitatem veritatem, ita ex hoc ipso quod diuina præscientia est immobilis, sequitur, quod prophetia, quæ est signum eius immobilẽ habeat veritatem. Quomodo autem præscientia Dei possit esse immobiliter vera de rebus mobilibus dictum est in alia questione de scientia Dei. vnde nõ oportet hoc repetere, cum immobilitas prophetiæ tota dependeat ex immobilitate diuinæ præscientiæ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid inesse per accidens alicui secundum se sumpto, quod eidem per se inest addito alio, sicut homini per accidens inest moueri, per se vero homini in quantum est currens. sic etiam & huic rei quæ pphetatur, non per se competit esse immobilẽ: sed solum in quantum est prophetata. vnde conuenienter in definitione prophetiæ ponitur.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod prophetia cõminationis omnino habet immobilẽ veritatem. non enim est de euentibus rerũ: sed de ordine causarum ad euentus ut dictũ est. & hunc ordinem esse quem propheta prædicit necessarium est, quibus euentus quandoque nõ sequatur.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod consilium Dei dicitur ipsa æterna Dei dispositio quæ nunquã variatur, propter quod dicit Gregor. quod Deus nunquam mutat consilium. sententia vero dicitur hoc, ad quod aliqua causæ ordinatæ sunt. Sententiæ autem in iudicijs ex causarũ meritis proferuntur. quãdoque autem hoc ad quod causæ sunt ordinatæ est a Deo ab æterno dispositum, & tunc idem est Dei consilium, & sententia. quandoque vero ad aliquid ordinatæ sunt causæ, quod non est a Deo ab æterno dispositum, & tunc Dei consilium & sententia feruntur ad diuersa. ergo ex parte sententiæ quæ respicit causas inferiores inuenitur mutabilitas: sed ex parte consilij inuenitur semper immutabilitas. Prophetæ vero reuelatur quandoque sententia consilio confortata, & tunc prophetia habet immobilẽ veritatem, etiam quantum ad euentũ. Quandoque vero reuelatur sententia nõ conformis consilio, & tunc habet im-

mobilem veritatem quantum ad ordinem, & non quantum ad euentum, vt dictum est.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod immobilitas prophetiæ est ex parte speculi æterni, nõ quod rebus prophetatis necessitate imponat: sed quia prophetiam facit necessariam esse de rebus contingentibus, sicut & ipsa est.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod posito quod aliquid sit secundum præscientiam prophetatum, quãuis illud nõ esse in se sit possibile, tamen impossibile est, posito hoc, scilicet quod dicitur esse præscitum, quia ex hoc ipso quod ponitur præscitum, ponitur ita futurum esse, cum præscientia ipsum euentum respiciat.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod veritas propositionis sequitur conditionem rei, quando scientia veritatem proponens, ex rebus oritur. Sic autem non est in proposito.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod quãuis rei prophetatæ causa proxima sit mobilis, tamen ipsius prophetiæ causa proxima est immobilis, vt dictum est, & ideo ratio non sequitur.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod prophetatum non euenire habet simile iudicium, sicut & præscitum non euenire, quod qualiter debeat concedi, & qualiter debeat negari, dictum est, in questione de scientia Dei.

ARTICVLVS XII.

Utrum prophetia, quæ est secundum visionem intellectualem, sit eminentior ea, quæ habet visionem intellectualem simul cum imaginaria.

DVODECIMO quæritur, vtrum prophetia, quæ est secundum visionem intellectualem tantũ, sit eminentior ea, quæ habet visionem intellectualem simul cum imaginaria. & videtur quod non, quia illa prophetia, quæ habet intellectualem visionem cũ imaginaria includit eam, quæ habet intellectualem tantũ. ergo visio prophetica, quæ habet vtramque est potior illa, quæ habet vna tantũ: quod enim includit aliquid excedit illud, quod ab eo includitur.

¶ 2 Præ. Quanto in aliqua prophetia est abundantius lumen intellectualem, tanto perfectior est: sed ex plenitudine intellectualis luminis contingit quod sit redũdantia in prophetia ab intellectu in imaginatione, vt ibi formetur imaginaria visio. ergo perfectior est prophetia quæ habet imaginariam visionem adiunctam, quam illa quæ habet intellectualem tantum.

¶ 3 Præ. De Ioãne baptista dicitur Mat. 11. quod ipse est propheta & plus quam propheta. hoc autẽ dicitur in quantum Christũ nõ solũ intellectualiter vel imaginarie vidit vt alij prophete, sed et corporaliter digito demonstrauit. ergo prophetia cui admisceat corporalis visio imaginaria est nobilior illa, quæ habet intellectualem tantũ.

¶ 4 Præ. Tanto est aliquid magis perfectum, quanto plenius in eo inueniuntur differentiæ rationem speciei constituentes: sed differentiæ constituentes prophetiã sunt visio & denuntiatio. ergo illa prophetia quæ nõ habet denuntiationem videtur esse perfectior ea, quæ non habet: sed enuntiatio fieri non potest sine imaginaria visione. quia oportet eum qui denuntiat habere imaginatos sermones. ergo prophetia illa est perfectior, quæ sit cum visione imaginaria & intellectualem.

¶ 5 Præ. 1. Cor. 14. super illud, Spiritus autẽ loquitur mysteria. dicit glo. minus est propheta qui rerũ significatũ solo spiritu videt imagines, & magis est propheta qui solo earũ intellectu est præditus: sed maxime propheta est qui in vtraq; præcellit, & sic idẽ quod prius.

Q. d. S. Tho. BBB 4 ¶ 6 Præ.

in ord. in prologi p. 2. argum. 2. 1. q. 174. art. 2.

in corp. ar. ratio non sequitur.

in corp. ar. ratio non sequitur.

in corp. ar. ratio non sequitur.

in corp. ar. ratio non sequitur.

in corp. ar. ratio non sequitur.

in corp. ar. ratio non sequitur.

in corp. ar. ratio non sequitur.

In solut. ad 2. argum. 2.

In corp. ar. ratio non sequitur.

arti. 13.

2. 2. q. 174. art. 2.

In prologi diui Hiero. p. 2. argum. 2. 1. q. 174. art. 2.

Q. d. S. Tho. BBB 4 ¶ 6 Præ.

¶ 6 Præt. Prophezia vt dicit Rabbi Moyses inchoatur in intellectu, & perficitur in imaginatione. ergo prophezia quæ habet imaginariam visionem est perfectior, quam quæ habet intellectualem tantum.

¶ 7 Præt. Debilitas intellectualis luminis imperfectio nō indicat prophetiæ: sed ex debilitate intellectualis luminis videtur cōtingere, quod visio prophezia non deriuetur vsq; ad imaginationem, ergo videtur quod illa prophezia, quæ habet imaginariã visionem sit perfectior.

¶ 8 Præt. Maioris perfectionis est cognoscere rem aliquã, vt in se est, & prout est alterius signū, quã cognoscere eam in se tantum, ergo eadem ratione perfectius est cognoscere aliquam rem, vt est significata, quam cognoscere eam in se tantum: sed in prophezia quæ habet imaginariam visionem cum intellectu, cognoscitur res prophetata, non solum in se: sed etiam prout est imaginibus designata. ergo prophezia, quæ habet imaginariam visionem, est nobilior ea, quæ habet intellectualem tantum, in qua cognoscitur res prophetatã tantum in se, & non prout sunt signatæ.

Parum ante mediũ.

¶ 9 Præt. Sicut dicit Dion. i. c. Cæl. Hierar. impossibile est nobis aliter superlucere diuinum radium, nisi sacrorum velaminum varietate velatũ: velamina aut apellat figuras imaginarias, quibus puritas intellectualis luminis quasi velatur. ergo si omni prophezia oportet esse imaginarias figuras, vel ab homine formatas, vel diuinitus immittas. Nobiliores autem videtur esse immittas diuinitus quam formate ab homine. ergo illa vt esse nobilissima prophezia, in qua simul diuinitus infunditur lumen intellectuale, & figuræ imaginariæ.

A medio illius, scilicet, viginti duas literas to. 5.

¶ 10 Præt. Vt dicit Hierony. super lib. Reg. propheziæ contra Agyographas distinguuntur: sed illi quos nominat prophetas, omnes, aut fere omnes reuelationem acceperunt sub figuris imaginariis, plures aut eorum quos inter Agyographas nominat sine figuris reuelationem acceperunt. ergo magis proprie dicuntur propheziæ illi, quibus fit reuelatio secundum visionem intellectualem & imaginariam, quam illi quibus fit secundum intellectualem tantum.

Cs. 1. to. 3.

¶ 11 Præt. Secundum Philosophum 2. Metaph. intellectus noster se habet ad primas rerum causas quæ sunt maxime notæ in natura, sicut se habet oculus nocturæ ad lucem solis: sed oculus nocturæ non potest inspicere solem, nisi sub quadam obscuritate. ergo & intellectus noster diuina sub quadam obscuritate intelligit. ergo videtur quod sub aliquibus similitudinibus, & sic intellectualis visio nō erit certior, quã imaginaria, cū vtraq; sub similitudinibus fiat. vnde videtur quod illa visio imaginaria intellectuali adiuncta nihil diminuat de ei⁹ nobilitate, & sic illa prophezia quæ fit sub vtraq; visioe vel est dignior, vel ad min⁹ æque digna.

Super prologum d. Hiero. Psalterio præfixum.

¶ 12 Præt. Sicut se habet imaginabile ad imaginationem, ita intelligibile ad intellectum; sed imaginabile nō apprehenditur ab imaginatione, nisi mediãte similitudine. ergo nec intelligibile ab intellectu, & sic idẽ qd pri⁹. SED CONTRA est, quod dicitur in gl. in principio Psalterij, illius propheziæ modus est ceteris dignior, quando, ex sola Spiritus sancti inspiratione, remoto omni exteriori adminiculo facti, vel dicti, vel visiois, vel somnij prophetarum, illa vero prophezia, quæ habet imaginariam visionem annexam est cum adminiculo somnij vel visionis. ergo prophezia, quæ est cum visione intellectuali tantum est nobilior.

¶ 2 Præt. Omne quod in aliquo recipitur, recipitur in eo per modum recipientis: sed intellectus in quo aliquid recipitur visione intellectuali est nobilior, quam

imaginatio in qua recipitur aliquid in visione imaginaria. ergo prophezia quæ fit secundum intellectualem visionem est nobilior.

¶ 3 Præt. Vbi est intellectualis visio non potest esse deceptio, quia qui fallitur non intelligit, vt dicit Aug. in libr. de Vera religione: visio autem imaginaria habet plurimum falsitatis ad mistum. vnde 4. Meta. ponitur, esse quasi principium falsitatis. ergo prophezia, quæ habet visionem intellectualem est nobilior.

¶ 4 Præt. Quando vna vis animæ a sua actione retrahitur, alia in sua actione roboratur. si ergo in prophezia aliqua vis imaginaria omnino vacet, intellectualis visio erit fortior. ergo & prophezia nobilior.

¶ 5 Præt. Sicut se habent potentia adinuenim, ita & actus potentiarum: sed intellectus non cōiunctus imaginationi, vt pote angelicus est nobilior intellectu imaginationi cōiuncto, scilicet humano. ergo prophezia quæ habet visionem intellectualem sine imaginaria, nobilior est illa quæ habet vtramque.

¶ 6 Præt. Adminiculũ actionis designat imperfectiōnem agentis: sed visio imaginaria ponitur in glo. Psal. ceteris certius iudicauit. Quandoque vero est etiam acceptio supernaturalis. Et hoc dupliciter, quia vel est acceptio ab imaginatione, vt pote quando diuinitus in spiritu propheziarum imagines formantur, vel est acceptio ab intellectu, vt pote quando ita clare veritatis cognitio intellectui infunditur, vt non ex similitudine aliquid imaginum veritatem accipiat, immo ex veritate iam perfecta ipse sibi imagines formare possit, quibus vtatur propter naturam nostri intellectus. Non autem potest esse aliqua prophezia, quæ habeat acceptionem sine iudicio, vnde nec imaginariam visionem sine intellectu. Sic igitur patet, quod visio intellectualis pura, quæ habet iudicium tantum sine aliqua acceptione supernaturali, est inferior ea, quæ habet iudicium, & acceptionem imaginariam: illa vero intellectualis visio, quæ habet iudicium, & acceptionem supernaturalem, est ea nobilior, quæ cum iudicio habet acceptionem imaginariam. Et quãtum ad hoc concedendum est, quod prophezia, quæ habet visionem intellectualem tantum, est dignior ea, quæ habet imaginariam adiunctam.

¶ 7 Præt. Quanto aliquid lumen est magis remotum ab obscuro, sicut nebula, tanto magis est clarum: sed imaginariæ figuræ sunt quasi quædam nebulae quibus obumbratur intellectuale lumen, ratione cuius ratio humana quæ a Phantasmatibus abstrahit, dicitur ab Isaac oriri in vmbra intelligentiæ. ergo prophezia quæ habet lumen intellectualem sine imaginibus est perfectior.

¶ 8 Præt. Nobilitas tota propheziæ cognitionis consistit in hoc, quod Dei præscientiam imitatur: sed prophezia quæ est sine imaginaria visione magis imitatur diuinam præscientiam, in qua non est aliqua imaginatio, quãquam quæ habet imaginariam visionem. ergo illa quæ caret imaginaria visione, est nobilior.

RESPON. Dicẽdũ, quod cū natura speciei cōsistat ex natura generis & natura differentiæ, ex vtraq; dignitas speciei potest pensari: & sicut has duas cōsiderationes inueniuntur aliqua se inuicẽ in dignitate excedere quãq; & quãtũ pertinet ad rationem speciei, semper illud participat perfectius speciei rationem, in quod differentiã formaliter spẽm cōstitutis nobilior inuenitur: sed simpliciter loquẽdo quãq; est nobilior id, in quo natura generis est perfectior: quãndocũq; vero id, in quo est perfectior natura differentiã. Cũ, n. natura differentiæ addit aliquã perfectiōnem supra gẽnis naturã, præeminẽtia, quæ est ex parte differentiæ facit aliqd esse simpliciter nobilior: sicut et in specie hoĩs qui est animal rãonale simpliciter, est dignior ille qui est potior in rationalitate quam qui est potior in his, quæ ad rationem animalis spectant, vt pote sensus & motus & alia huiusmodi. Quando vero differentiã aliquã imperfectiōnem importat, tunc id in quo est cōpletius natura generis est simpliciter nobilior, vt patet in fide quæ est cognitio æmigmatica, eorum scilicet quæ non videntur. Qui enim abundat in natura generis & deficit in fidei differentiã, vt pote fidelis, qui iam percipit aliquem intellectum credibilem & quodam modo iam eã videt, habet simpliciter nobiliorem fidẽ eo, qui minus cognoscit, & tamen quãtũ ad rationem fidei pertinet, magis proprie habet fidẽ ille, qui omnino non videt illa quæ credit. & sic etiam est in prophezia. Prophezia, n. videtur esse quæ ad cognitionem obumbratã & obscuritatem admittit, secundum id, quod habetur 2. Petr. 1. Habebis firmiores propheziarum formositate, cui beneficiis aduocantes, quasi iudicia iugentium caliginoso

caliginoso loco. vnde hoc etiam ipsum nomẽ propheziæ demonstrat, quia prophezia dicitur quasi visio de longinquo. Quæ enim clare videntur, quasi de prope videntur. Si igitur comparemus propheziarum quantum ad differentiã, quæ rationem propheziæ complet, illa inuenitur perfectius rationem propheziæ habere, & magis proprie, cui imaginaria visio admiscetur, sic. n. veritatis propheziæ cognitio obumbratur. Si autem comparemus propheziarum secundum id quod pertinet ad naturam generis, scilicet cognitionem vel visionem sic videtur distinguendum. Cum enim omnis cognitio perfecta duo habeat, scilicet acceptionem, & iudiciũ de acceptis, iudicium quidem de acceptis in prophezia est solum secundum intellectum, acceptio vero est & secundum intellectum, & secundum imaginationem. Quandoque igitur in prophezia non est aliqua supernaturalis acceptio, sed iudicium tantum supernaturalis, & sic solus intellectus illustratur sine aliqua imaginaria visione. Et talis forte fuit inspiratio Salomonis, in quantum de moribus hominum & naturis rerum, quæ naturaliter accipiunt, diuino instinctu ceteris certius iudicauit. Quandoque vero est etiam acceptio supernaturalis. Et hoc dupliciter, quia vel est acceptio ab imaginatione, vt pote quando diuinitus in spiritu propheziarum imagines formantur, vel est acceptio ab intellectu, vt pote quando ita clare veritatis cognitio intellectui infunditur, vt non ex similitudine aliquid imaginum veritatem accipiat, immo ex veritate iam perfecta ipse sibi imagines formare possit, quibus vtatur propter naturam nostri intellectus. Non autem potest esse aliqua prophezia, quæ habeat acceptionem sine iudicio, vnde nec imaginariam visionem sine intellectu. Sic igitur patet, quod visio intellectualis pura, quæ habet iudicium tantum sine aliqua acceptione supernaturali, est inferior ea, quæ habet iudicium, & acceptionem imaginariam: illa vero intellectualis visio, quæ habet iudicium, & acceptionem supernaturalem, est ea nobilior, quæ cum iudicio habet acceptionem imaginariam. Et quãtum ad hoc concedendum est, quod prophezia, quæ habet visionem intellectualem tantum, est dignior ea, quæ habet imaginariam adiunctam.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quãuis illa prophezia, quæ in vtraque visione consistit, habeat etiam intellectualem visionem: non tamen includit illam propheziã quæ sola in intellectuali visione consistit, eo quod illa habet intellectualem visionem excellentiorem quam ista, cum in illa intellectualis luminis perceptio sufficiat ad acceptionem, & iudiciũ: in hac vero ad iudicium tantum.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod in vtraque prophezia fit deriuatio luminis propheziæ ab intellectu ad imaginationem, sed diuersimode: quia in illa prophezia, quæ dicitur tantum visionem intellectualem habere, tota plenitudo propheziæ reuelationis in intellectu percipitur, & exinde secundum intelligentis arbitrium in imaginatiã congrue formantur imagines, propter nostri intellectus naturam, qui sine phantasmatibus intelligere non potest. Sed in alia prophezia non tota plenitudo propheziæ reuelatiõis recipitur in intellectu, sed partim in intellectu quantum ad iudicium, & partim in imaginatiã quantum ad acceptionem. Vnde in illa prophezia quæ visionem intellectualem tantum continet, est visio intellectualis plenior. Ex defectu enim luminis recepti in intellectu contingit, quod exinde quodammodo decidit, quãtũ ad aliquid a puritate intel-

ligibili in imaginarias figuras, sicut in somniis accidit. AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod hoc quod Ioannes Christum digito demonstrauit non pertinet ad visionem propheziã, prout nunc de propheziæ comparatione loquimur: sed magis ad denuntiationem. Hoc etiã quod Christum corporaliter vidit, non ei dedit propheziã perfectioris rationis: sed fuit quoddam diuinitus concessum amplius, quam prophezia, vnde dicitur Luc. 10. multi reges & propheziæ voluerunt videre &c.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod denudatio per verba vel facta cõis est vtrique, quia & prophezia quæ tantum visionem intellectualem habet, potest denuntiare secũdum imagines quæ ad libitum format.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod glossa illa loquitur de eo qui secundum intellectum non habet, nisi iudicium de his quæ ab alio accipiuntur, sicut Ioseph habuit solummodo iudicium de his, quæ a Pharaone sunt visa, non quod ipse acceperit quid esset futurum, & sic ratio concludit non de illa prophezia intellectualem visionem tantum habente, de qua nunc loquimur.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod in hoc Rabbi Moysi opinio non tenetur. Ipse enim ponit quod prophezia Dauid fuit inferior prophezia Eliaze vel Mieremiæ, cuius contrarium dicitur a sanctis: habet tamen veritatem quãtũ ad aliquod eius dictum, quia scilicet iudiciũ non perficitur, non propositus his de quibus est iudicandum. Vnde in illa prophezia in qua percipitur intellectuale lumen solummodo ad iudicandum, est ipsum lumen, non determinatam cognitionem alicuius faciens, quouique apponantur aliqua de quibus est iudicandum vel a se vel ab alio accepta, & sic intellectualis visio perficitur per imaginariam, sicut commune determinatur per speciale.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod non semper contingit ex debilitate intellectualis luminis quod sit prophezia secundum visionem intellectualem tantum: sed quandoque propter acceptionem plenissimam intellectus, vt dictum est, & ideo ratio non sequitur.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod signum in quantum huiusmodi est causa cognitionis: signatum vero est id quod est notum per aliud. Sicut autem nobilior cognoscitur id quod in se notum est, & alia cognoscere facit, eo quod tantum in se notum est: ita etiam e contrario id quod notum est per se non per aliud, nobilior cognoscitur, quam quod per aliud notum est, sicut principia conclusionibus. & ideo e contrario se habet de signo, & signato, vnde ratio non sequitur.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod quãuis imagines imprefe diuinitus sint nobiliores imaginibus per hominem formatis: tamen acceptio cognitionis quæ est in intellectu diuinitus, est nobilior illa acceptione quæ fit per imaginarias formas.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod ideo specialius propheziæ nuncupantur in distinctione prædicta, qui secundum imaginarias visiones propheziã habuerunt: quia in eis inuenitur plenior ratio propheziæ, etiam ratione differentiæ. Agyographæ autem dicuntur qui supernaturaliter solum visiones intellectuales habuerunt, siue quantum ad iudicium tantum, siue quantum ad iudicium & acceptionem simul.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod quãuis intellectus noster intelligat diuina per aliquas similitudines: tamen illæ sunt nobiliores ex hoc quod sunt immateriales, quam similitudines imaginariæ, vnde & visio intellectualis est nobilior.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod non potest esse, quod aliquid

In corp. & ad. 2. argu.

In arg. 10. D. 169.

qua



qua res sit imaginabilis per suam essentiam, sicut per suam essentiam intelligibilis. Imaginatio enim nō est nisi de rebus materialibus. Nec tamen potest imaginatio aliquid recipere nisi sine materia, vnde semper necesse est quod imaginatio sit alicuius non per essentiam suam, sed per suam similitudinem. Intellectus vero immaterialiter recipit, & eo cognoscuntur non solum materialia, sed immaterialia. vnde & quaedam cognoscuntur ab eo per essentiam, quaedam autem per similitudinem. Ad rationes vero quæ in contrarium obijciuntur de facili patet responsio, secundum hoc quod falsum concludunt.

ARTICVLVS XIII.

Utrum gradus prophetie distinguantur secundum imaginariam visionem.

2. 2. q. 174. art. 3.

**T**ERTIODECIMO queritur, utrum gradus prophetie distinguantur secundum visionem imaginariam. Et videtur quod sic, Nobilior enim est prophetia ubi est nobilior prophetarum rei acceptio: sed quandoque acceptio rei prophetarum est per visionem imaginariam, ergo possunt gradus prophetie distinguuntur per visionem imaginariam.

¶ 2 Præt. Perfectius medium cognoscendi facit perfectiorem cognitionem, & exinde est scientia opinione perfectior: sed similitudines imaginariæ sunt mediū cognoscendi in prophetia, ergo ubi est nobilior imaginaria visio, est altior prophetie gradus.

¶ 3 Præt. In omni cognitione que est per similitudinem, ubi est expressior similitudo est perfectior cognitio: sed figuræ imaginariæ in prophetia sunt similitudines rerum de quibus fit reuelatio prophetie, ergo ubi est perfectior imaginaria visio, est altior prophetie gradus.

¶ 4 Præt. Cum lumen propheticum descendat ab intellectu in imaginationem, quanto est perfectius lumen in intellectu prophetarum, tanto est perfectior imaginaria visio, ergo diuersi gradus imaginariæ visionis demonstrant diuersos gradus intellectuales visionis: sed ubi est perfectior intellectualis visio, est perfectior prophetia, ergo & secundum imaginariam visionem gradus prophetie distinguuntur. Sed dicendum, quod diuersitas visionis imaginariæ non distinguit speciem prophetie, & ideo nec secundum ipsam gradus prophetie distinguuntur.

¶ 5 Sed contra. Omne calidum elementare est eiusdem speciei: sed tamē apud medicos distinguitur calidum in primo, & secundo & tertio & quarto gradu, ergo distinctio graduum non requirit speciei distinctionem.

¶ 6 Præt. Magis & minus non diuersificant speciem: sed intellectualis visio non distinguitur in prophetis, nisi secundum lumen propheticum perfectius & minus perfecte receptum, ergo differentia visionis intellectualis non diuersificat speciem prophetie, ergo nec gradus secundum responsionem prædictam, & sic non essent in prophetia aliqui gradus, si nec secundum visionem intellectuam nec secundum imaginariam distinguuntur. Relinquitur ergo gradus prophetie distinguuntur secundum imaginariam visionem.

**S**ED CONTRA, Visio imaginaria non facit prophetam, sed solum intellectualis, ergo nec secundum eam gradus prophetie distinguuntur.

¶ 2 Præt. Illud quod distinguitur per se, distinguitur penes id quod est ei formale: sed in prophetia intellectualis visio est formalis, imaginaria vero quasi materialis, ergo gradus prophetie distinguuntur secundum

In 4. argu. positam.

intellectuale & non secundum imaginariam visionem. ¶ 3 Præt. Imaginariæ visiones in eodem propheta pluries variantur, quia quandoque hoc modo reuelationem accipit, quandoque illo, ergo non videtur quod secundum imaginariam visionem possint gradus prophetie distinguuntur.

¶ 4 Præt. Sicut se habet scientia ad res scitas, ita prophetia ad res prophetatas: sed scientia distinguitur secundum res scitas, vt dicitur in 3. de Anima. ergo & prophetia secundum res prophetatas, & non secundum imaginariam visionem.

¶ 5 Præt. Secundum glossam in principio Psalterij, prophetia consistit in dictis & factis, somnio, & visione, ergo non ergo debent magis prophetie gradus distinguuntur secundum imaginariam visionem ad quam pertinent visio & somnium, quam secundum dicta & facta.

¶ 6 Præt. Etiam miracula ad prophetiam requiruntur: vnde Moyses cum a Domino mitteretur petiuit signa: Exod. 3. & in Pla. 73. dicit. Signa nostra non vidimus, ergo non magis debent distinguuntur gradus secundum imaginariam visionem, quam secundum signa.

**R**ESPON. dicendum, quod quando ad aliquid constitutum duo concurrunt, quorum vnum est alio principalius, in eo quod ex eis constituitur, potest gradus comparationis attendi, & secundum id, quod est principale, & secundum id, quod est secundarium. Sed excessus eius secundum quod est principale ostendit eminentiam simpliciter, excessus vero eius secundum quod est secundarium ostendit eminentiam secundum quid, & non simpliciter, nisi secundum quod excessus in eo, quod est secundarium, est signum excessus in eo quod est principalis, sicut ad meritum humanum concurrunt charitas quasi principale, & opus exterius quasi secundarium: meritum autem simpliciter loquitur de scilicet in respectu præmij essentialis iudicatur maius, quod ex maiori charitate procedit, magnitudo vero operis facit maius meritum secundum quod attenditur respectu alicuius præmij accidentalitatis, non autem simpliciter, nisi in quantum demonstrat magnitudinem charitatis, secundum id, quod Gregorius dicit, amor Dei operatur magna si est. cum ergo ad prophetiam concurrat intellectualis visio quasi principalis, & imaginaria quasi secundaria, gradus prophetie est simpliciter iudicandus eminentior ex eo quod visio intellectualis est eminentior: ex eminentia vero imaginariæ visionis ostenditur eminentior gradus prophetie secundum quid & non simpliciter: nisi in quantum perfectio imaginariæ visionis demonstrat perfectionem intellectuales. Ex parte autem intellectualis visionis non possunt accipi aliqui determinati gradus: quia plenitudo intellectualis luminis non manifestatur, nisi per aliqua signa. vnde penes illa signa oportet distinguere gradus prophetie. Sic ergo possunt distinguuntur gradus prophetie secundum quatuor. Primo secundum ea, requiruntur ad prophetiam. Est autem duplex actus prophetie scilicet visio, & denuntiatio. Ad visionem autem requiruntur duo, scilicet iudicium, quod est secundum intellectum, & acceptio, quæ est quandoque secundum intellectum, & quandoque secundum imaginationem: Sed ad denuntiationem requiruntur aliquid ex parte denuntiantis, scilicet quaedam audacia ut aliquis non terreatur loqui veritatem propter aduersarios veritatis, secundum id quod Dominus dixit ad Eze. Eze. 3. Dedi faciem tuam valentiorum faciebuseorum, & frontem tuam duriorum frontibus eorum: & sequitur, Ne timeas eos, neque metuas a facie eorum.

Aliud

Aliud autem requiritur ex parte rei denuntiatæ, scilicet signum, per quod veritas rei denuntiatæ demonstratur, vnde & Moyses a Deo signum accepit vt ei crederetur. Sed quia denuntiatio in prophetia non principaliter, sed consequenter se habet in prophetia, ideo in finibus gradus prophetie est in eo, in quo inuenitur quaedam audacia, vel promptitudo ad aliquid dicendum vel faciendum, sine hoc quod ei reuelatio fiat. si autem dicamus aliquem gradum prophetie fuisse in Sansone, largo modo accipiendi prophetiam, secundum quod omnis supernaturalis influxus ad prophetiam reducitur. Secundum vero gradum erit in eo, qui habet visionem intellectualem tantum secundum iudicium, vt in Salomone. Tertius vero in eo, qui habet intellectualem visionem cum imaginaria, vt in Esaiâ, & Hieremia. Quartus vero in eo, qui habet visionem intellectualem plenissimam quantum ad iudicium, & quantum ad acceptionem, sicut in David. Secundo possunt distinguuntur gradus prophetie ex dispositione prophetantis. Et sic, cum prophetia fiat in somnio, & visione vigiliæ, vt dicitur Numeri 11. perfectior est gradus prophetie, quæ est in vigilia, quam quæ est in somnio: tum, quia intellectus est melius dispositus ad iudicandum, tum quia euocatio a sensibilibus non est facta naturaliter, sed ex intentione perfecta interiorum virium ad ea, quæ diuinitus demonstrantur. Tertio ex modo accipiendi, quia quanto expressius significantur res prophetata, prophetie gradus est sublimior: nulla autem signa aliquid expressius significant quam verba, & ideo altior gradus prophetie est, quando percipiuntur verba expresse designata rem prophetatam, sicut de Samuele legitur primi Regum tertio, quam quando demonstrantur aliqua figuræ, quæ sunt aliarum rerum similitudines, vt olla succensa ostensa est Hieremias. Hiere. 1. ex hoc enim manifeste ostenditur, quod lumen prophetie cum magis in suo vigore percipitur, quando secundum expressiorem similitudinem res prophetice demonstrantur. Quarto ex parte eius quod reuelationem facit: eminentior enim gradus prophetie est quando videtur ille qui loquitur, quæ quando verba audiuntur tantum, siue sit in somnio, siue sit in visione: quia ostenditur, quod magis accedit propheta ad cognitionem eius qui reuelat. Quando vero videtur ille, qui loquitur, altior gradus prophetie est quando videtur in specie angeli, quam quando videtur in specie hominis, & adhuc eminentior si videatur in figura Dei, sicut Esa. 1. Etaias vidit Deum sedentem. Cum enim prophetie reuelatio a Deo descendat in angelum, & ab angelo in hominem, tanto ostenditur plenior prophetie receptio, quanto magis acceditur ad primum principium prophetie. Rationes illæ, quæ ostendunt, quod gradus prophetie distinguuntur secundum imaginariam visionem concedendæ sunt secundum modum prædictum. Nec hoc dicendum est, quod diuersitas gradus distinctionem exigit speciei.

**A**D RATIONES vero quæ sunt in oppositum, per ordinem respondendum est. Ad quarum etiam primam patet responsio ex dictis.

**A**D 2<sup>m</sup> dicendum, quod quando aliquid distinguitur secundum speciem, oportet quod fiat distinctio secundum id, quod est formale. Sed si fiat distinctio graduum in eadem specie potest esse secundum id, quod est materiale, sicut animal distinguitur per masculinum & femininum, quæ sunt differentie materialis, vt in 10. Metaphysic. dicitur.

**A**D 3<sup>m</sup> dicendum, quod cum lumen propheticum

non sit aliquid immanens prophete, sed sit quasi quedam passio transiens, non oportet vt propheta semper sit in eodem gradu prophetie, immo quandoque fit ei reuelatio secundum vnum gradum, quandoque secundum alium.

**A**D 4<sup>m</sup> dicendum, quod cum aliqua nobiliora quandoque minus perfecte cognoscantur, sicut eam de diuinis habetur opinio & de creaturis scientia, non potest ex rebus prophetatis gradus accipi prophetie, & præcipue cum ea quæ sunt denuntianda propheta reuelantur, secundum quod exigit eorum dispositio, propter quos prophetia datur. potest tamē dici quod secundum res prophetatas gradus prophetie distinguuntur, sed tamen propter nimiam rerum reuelatarum diuersitatem, non possunt secundum hoc aliqui gradus determinati prophetie assignari, nisi forte in genere, vt si dicatur, quod cum reuelatur aliquid de Deo est eminentior gradus quam cum reuelatur de creaturis.

**A**D 5<sup>m</sup> dicendum, quod dicta & facta quæ ibi tanguntur non pertinent ad reuelationem prophetie, sed ad denuntiationem quæ fit secundum dispositionem eorum quibus denuntiat. Vnde secundum hoc, non possunt gradus prophetie distinguuntur.

**A**D 6<sup>m</sup> dicendum, quod gratia signorum est differens a prophetia. Potest tamen reduci ad prophetiam secundum hoc quod per signa veritas prophetie demonstratur. vnde & gratia signorum quantum ad hoc est potior quam prophetia, sicut & scientia quæ demonstrat propter quod est potior quam scientia, quæ dicit quia. Et propter hoc prima Corinthio. 12. præmittitur gratia signorum gratia prophetie. Vnde & ille propheta est excellentissimus, qui etiam signa facit, habens reuelationem propheticam. Si autem signa faciat sine reuelatione prophetica, & si forte sit dignior simpliciter, non tamen est dignior quantum pertinet ad rationem prophetie, sed sic computabitur talis in infimo gradu prophetie, sicut ille qui habet audaciam tantum ad aliquid faciendum.

ARTICVLVS XIII.

Utrum Moyses fuerit excellentior omnibus aliis prophetis.

2. 2. q. 174. artic. 4. Homil. 16. in Eze. 2 medio.

**Q**UARTODECIMO queritur, utrum Moyses fuerit excellentior aliis prophetis. Et videtur quod non, quia vt dicit Gregorius, per successiones & incrementa temporum creuit diuinæ cognitionis augmentum.

¶ 2 Præt. glossa dicit in principio psalterij, David propheta fuit excellentissimus, ergo Moyses non fuit excellentissimus.

¶ 3 Præt. Maiora miracula facta sunt per Iosue qui fecit stare solem & lunam, Iosue 10. quam per Moysen & similiter per Esaiam, qui fecit solem retrocedere, Esaiæ 38. ergo Moyses non fuit prophetarum maximus.

¶ 4 Præt. Eccl. 48 dicitur de Helia. Quis poterit tui similiter gloriari, qui sustulisti mortuū ab inferis, &c. & sic idem quod prius.

¶ 5 Præt. Matth. 11. dicit de Iosue. Inter natos mulierum, &c. ergo nec Moyses fuit eo maior, & sic idē quod prius.

**S**ED CONTRA, est quod dicitur Dent. vlt. Non sur rexit propheta vltra in Israel sicut Moyses.

¶ 2 Præt. Num. 12. dicitur. Si quis fuerit inter vos propheta Domini in somnio aut visione loquar ad eum: an non talis seruus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est. Ex quo patet, quod ipse aliis prophetis præfertur.

RESPON.

In compar. in corp.

**A**D 2<sup>m</sup> dicendum, quod quando aliquid distinguitur secundum speciem, oportet quod fiat distinctio secundum id, quod est formale. Sed si fiat distinctio graduum in eadem specie potest esse secundum id, quod est materiale, sicut animal distinguitur per masculinum & femininum, quæ sunt differentie materialis, vt in 10. Metaphysic. dicitur.

**A**D 3<sup>m</sup> dicendum, quod cum lumen propheticum

RESPON. Dicendum, quod inter prophetas aliqui secundum aliquid diversimode possunt maiores reputari: simpliciter autem loquendo omnium maximus Moyses fuit. In eo enim quatuor, quæ ad prophetiam requiruntur excellentissime sunt inuenta. Primo quidem visio intellectualis in eo excellentissima fuit, secundum quam tantum meruit eleuari, ut ipsam Dei essentiam videret, secundum quod dicitur Numeri. 12. Palam, & non per ænygma, &c. Et hæc quidem eius visio non est facta angelo mediante, sicut aliæ visiones prophetales, vnde ibidem dicitur, Ore ad os loquor ei. Et hoc expressè dicit August. ad paulinam de videndo Deum. Et 17. super Genes. ad literam. Secundo, imaginaria visio fuit in eo perfectissima: quia eam quasi ad nutum habebat, vnde dicitur Ezech. 33. quod loquebatur ei Dominus facie ad faciem, sicut homo solet loqui ad amicum suum. In quo etiam alia eius eminentia, quantum ad imaginariam visionem potest notari, quod ipse scilicet non solum audiuit verba reuelantis: sed vidit non in figura hominis vel angeli, sed quasi ipsum Deum, non in somnio sed in vigilia, quod de nullo aliorum legitur. Tertio, eius denuntiatio fuit excellentissima, quia omnes qui fuerunt ante eum instructerunt familias suas per modum disciplina: Moyses autem fuit primus qui locutus est ex parte Domini dicens, hæc dicit Dominus, & non ym familia, sed toti populo, nec denuntiavit ex parte Domini, ut ante dicitur de aliis prophetis præcedentibus: sicut propheta denuntiando inducebat ut observaretur lex Moysi, vnde denuntiatio præcedentium fuit præparatio ad legem Moysi, quæ fuit fundamentum quoddam denuntiationis sequentium prophetarum. Quarto fuit eminentior quantum ad ea quæ ordinantur ad denuntiationem, quantum ad miracula quidem, quia fecit signa ad conversionem, & instructionem totius generis: alij vero Prophetæ fecerunt particularia signa ad speciales personas, & specialia negotia. vnde dicitur Deut. ultimo, non surrexit vltra propheta in Israel sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem, quantum ad eminentiam reuelationis in omnibus signis atque portentis, sicut fecerat in terra Ægypti Pharaoni & omnibus seruis eius, & ita magna mirabilia quæ fecit Moyses coram vniuerso Israel, quantum etiam ad audaciam apparere eminentissimus, quia in sola vira descendit in Ægyptum, non solum ad denuntiandum verba Domini: sed ad flagellandum Ægyptum, & populum liberandum.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod verbum Gregorij est intelligendum de his quæ pertinent ad mysterium incarnationis, de quibus aliqui posteriores expressiores reuelationes acceperunt, quæ Moyses: non autem quantum ad cognitionem diuinitatis de qua plenissime Moyses instructus fuit.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod David dicitur esse excellentissimus prophetarum: quia expressissime prophetavit de Christo sine aliqua imaginaria visione.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis illa miracula fuerint maiora miraculis Moysi, quantum ad substantiam facti: tamen illa Moysi fuerunt maiora quantum ad modum faciendi, quia facta sunt toti populo, & ad populi instructionem in noua lege, & liberationem: illa vero fuerunt ad aliqua particularia negotia.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod eminentia Helie præcipue in hoc attenditur, quod a morte immunis conseruatus fuit, etiam multis alijs prophetis eminentior fuit quo ad audaciam & magnitudinem signorum, vnde

ex verbis Eccl. ibidem habetur. Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod cum Moyses alijs præferatur intelligendum est de prophetis veteris testamenti: quia tunc præcipue prophetia fuit in suo statu, quando Christus ad quem omnis prophetia ordinabatur expectabatur venturus. Ioa. autem ad nouum pertinet testamentum, vnde Matth. 11. lex & propheta: vique ad Ioannem. In nouo tamen testamento facta est manifestior reuelatio, vnde dicitur secunde Corinthiorum. 2. nos autem reuelata facie, vbi expressè Apostolus se & alios apostolos Moysi præfert. Et tamen non sequitur. Si Ioane Baptista nullus fuit maior, quod propter hoc nullus fuerit eo excellentior in gradu prophetiæ: quia cum prophetia non sit donum gratiæ gratum facientis, potest esse potior in prophetia, qui est minor in merito.

QVÆSTIO XIII.

De Raptu.

In quinque articulos diuisa.

- ¶ Primo quaeritur quid sit raptus.
- ¶ Secundo, Vtrum Paulus in raptu vidit Deum per essentiam.
- ¶ Tertio, Vtrum intellectus alicuius viatoris possit eleuari ad videndum Deum per essentiam, sine hoc quod abstrahatur a sensibus.
- ¶ Quarto, Vtrum abstractio requiratur ad hoc, quod intellectus possit videre Deum per essentiam.
- ¶ Quinto, quaeritur, quid est illud quod apostolus circa raptum suum sciuit, & quid non sciuit.

ARTICVLVS PRIMVS.

Quid sit raptus.

VÆSTIO est de raptu. Et primo quaeritur, quid sit raptus. Describitur autem a magistris sic. Raptus est ab eo, quod est secundum naturam in id quod est contra naturam, vi superioris naturæ eleuatio. Et videtur quod inconuenienter, quia vt Angu. dicit, intelligentia hominis naturaliter præcognoscit Deum: sed in raptu eleuatur hominis intellectus ad Dei cognitionem, ergo non eleuatur in id, quod est contra naturam, sed quod est secundum naturam.

¶ 2. Præ. Magis dependet spiritus creatus ab increato, quam corpus inferius a superioribus: sed impressiones superiorum corporum sunt inferioribus corporibus naturales, vt dicit Commenta. in 3. Cæli & Mundi, ergo nec eleuatio spiritus humani, quamuis fiat vi superioris naturæ est nisi naturalis.

¶ 3. Præ. Roma. 1. r. super illud. Contra naturam infernus es: in bonam oliuam, dicit glossa, quod Deus actor naturæ nihil contra naturam facit, quia hoc est vnicuique naturale quod ab eo accepit a quo est modus omnis, & ordo naturæ: sed eleuatio raptus fit a Deo, qui est conditor humanæ naturæ, ergo non est contra naturam, sed secundum naturam. Sed dicendum, quod dicitur esse contra naturam quia fit diuinitus, non per modum spiritus humani.

¶ 4. Sed contra, Dionysius dicit 8. de Diuinis nominibus, quod iustitia Dei in hoc attenditur, quia omnibus rebus distribuit secundum suum modum, & dignitatē: sed Deus nō potest aliquid facere contra suam iustitiam, ergo

ergo nulli rei aliquid tribuit quod non sit secundum modum eius.

¶ 5. Præ. Si modus hominis quantum ad aliquid mutetur non mutatur hoc modo quod hominis bonum auferatur, quia Deus non est causa quare sit homo deterior, vt August. dicit in lib. 83. quæst. sed bonum hominis est secundum rationem viuere, & voluntarie operari, vt patet per Dionysium 3. de Diuinis nominibus. Cum ergo violentia sit contraria voluntario, & bonum rationis euacuet, ex hoc enim necessitas est contristans, quod est contraria voluntati, vt dicitur 5. Metaphy. videtur quod diuinitus non fiat in homine aliqua violenta eleuatio contra naturam, quod esse videtur in raptu vt ipsum nomen importat, & descriptio prædicta designat in hoc quod dicit, vi superioris naturæ.

¶ 6. Præ. Secundum Philosophum in 3. de Anima, excellentiæ sensibilibus corrumpunt sensum, nō autem excellentiæ intelligibilibus intellectum: sed ideo sensus deficit a cognitione excellentium sensibilibus, quia ab eis corrumpitur, ergo intellectus naturaliter potest quantumcumque excellentia intelligibilia cognoscere, ad quæcūque igitur intelligibilia mens hominis eleuetur, non erit eleuatio contra naturam.

¶ 7. Præ. Angu. dicit in lib. de Spiritu & Anima, quod angelus & anima natura sunt pares, officio dispares: sed non est contra naturam angeli cognoscere ea ad quæ homines eleuantur in raptu, ergo nec eleuatio raptus est homini contra naturam.

¶ 8. Præ. Si aliquis motus sit naturalis, & peruentio ad terminum motus est naturalis, cum nullus motus sit infinitus: sed mens hominis mouetur naturaliter in Deum, quod patet ex hoc quod non quiescit nisi ad eum peruenit, vnde August. in 1. confessionum. Fecisti nos domine ad te, & inquietum est cor nostrum donec quiescat in te, ergo eleuatio illa, qua mens pertingit ad Deum, vt est in raptu, non est contra naturam. Sed dicebas, quod ferri in Deum non est naturale humanæ menti ex seipsa, sed ex præstitutione diuina, & sic non est simpliciter naturale.

¶ 9. Sed contra. Inferior natura non operatur, nec tendit in aliquem finem nisi ex præstitutione diuina, ratione cuius dicitur omne opus naturale opus intelligentiæ, & tamen rerum naturalium dicimus, esse naturales motus simpliciter & operationes, ergo & ferri in Deum si sit naturale menti ex præstitutione diuina, debet iudicari simpliciter naturale.

¶ 10. Præ. Prius est anima in se secundum quod spiritus dicitur, quam prout est coniuncta corpori secundum quod dicitur anima: sed animæ in quantum est spiritus quidam actus eius est cognoscere Deum, & alias substantias separatas, in quantum vero est corpori coniuncta actus eius est cognoscere res sensibiles, ergo per prius est animæ cognoscere intelligibilia, quæ sensibilia cum igitur cognitio sensibilibus sit animæ naturalis, & cognitio diuinorum intelligibilibus est ei naturalis, & sic idem quod prius.

¶ 10. Præ. Naturalius ordinatur aliquid ad vltimum terminum quam ad medium, cum per medium ordo sit ad vltimum: sed res sensibiles sunt quædam media quibus peruenitur ad cognitionem Dei. Rom. 1. Inuisibilia Dei per ea &c. sed cognitio sensibilibus est homini naturalis, ergo & cognitio intelligibilibus, & sic idem quod prius.

¶ 11. Præ. Nihil quod sit virtute aliqua naturali potest dici simpliciter esse contra naturam: sed quædam res vt herbe vel lapides habent naturales virtutes quo

andi mentem a sensibus, vt quædam mirabilia ceantur, quod videtur esse in raptu, ergo raptus non est eleuatio contra naturam.

Sed contra, est quod 2. Cor. 12. super illud Scio hominem, dicit Gloss. Raptum, id est contra naturam eleuatum, ergo &c.

RESPON. Dicendum, quod sicut cuiuslibet alterius rei est quædam operatio naturalis rei, in quantum est hæc res, vt ignis, aut lapidis, ita etiam hominis est quædam operatio, in quantum est homo, quæ est ei naturalis. In rebus autem naturalibus dupliciter contingit transmutari rem aliquam a sua operatione naturali. Vno modo ex defectu propriæ virtutis, vnde cum quædam defectus contingat, sive ex causa extrinseca, sive intrinseca, sicut est cum ex defectu virtutis formatiue in semine generatur fetus monstruosus. Alio modo ex operatione diuinæ virtutis, cui omnis natura ad nutum obedit, sicut fit in miraculis, vt cum virgo concipit, vel cæcus illuminatur. Et similiter etiam homo a sua naturali & propria operatione dicitur immutari: potest autem esse hominis operatio propria intelligere mediante imaginatione & sensu, operatio enim eius, qua solis intellectualibus in hæret, omnibus inferioribus prætermittis, non est eius in quantum est homo, sed in quantum aliquod in eo diuinum existit, vt dicitur. 10. Ethi. operatio vero, qua solis sensibilibus inhæret præter intellectum & rationem, non est eius in quantum est homo, sed secundum naturam, quam cum brutis habet communem. Tunc igitur a naturali modo suæ cognitionis transmutatur, quando a sensibus abstractus aliqua præter sensum inspicit: hæc igitur transmutatio quandoque fit ex defectu propriæ virtutis, sicut accidit in phreneticis, & alijs mente captis, & hæc quidem abstractio a sensibus non est eleuatio hominis, sed potius depressio. Aliquando vero talis abstractio fit virtute diuina, & tunc proprie eleuatio quædam est, quia cum agens assimilet sibi patiens, abstractio, quæ fit virtute diuina, quæ est supra hominem, est in aliquid altius, quam sit naturale homini. Sic ergo in descriptione raptus, qua definitur vt quidam motus, tangitur eius genus in hoc, quod dicitur, eleuatio, causa efficiens in hoc quod dicitur, vi superioris naturæ: & duo termini motus a quo & in quem, cum dicitur ab eo quod est secundum naturam &c.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod cognoscere Deum contingit multipliciter, scilicet per essentiam suam & per res sensibiles, aut et per effectus intelligibiles. Similiter etiam distinguendum est de eo, quod est homini naturale. Vni enim & eidem rei est aliquid contra naturam & secundum naturam secundum eius status diuersos, eo quod non est eadem natura rei dum est in fieri, & dum est in perfecto esse, vt dicit Rabbi Moyses, sicut quantitas completa est naturalis homini cum ad perfectam peruenit eadem, esset autem contra naturam puero si in perfecta quantitate nasceretur. Sic igitur dicendum est quod intelligentiæ humanæ secundum quemlibet statum est naturale aliquo modo cognoscere Deum, sed in sui principio, scilicet in statu viæ est ei naturale quod cognoscit Deum per creaturas sensibiles. Est etiam ei naturale quod perueniat ad cognoscendum Deum per seipsum in sui consumptione, scilicet in patria. Et si in statu viæ eleuetur ad hoc quod cognoscat Deum secundum statum patriæ hoc erit contra naturam, sicut esset contra naturam, quod puer mox natus haberet barbam.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod duplex est natura, scilicet particu-

Episto. 112. ca. 12. a medio.

Aug. 12. super Genes. ad literam ca. 27. to. 3.

Nō procul a prin. 1. 4.

Dionys. ap. 4. p. 1. a medio illi.

Com. 6. r. 3.

Com. 7. r. 2.

Cap. 1. ante mediū 1. 1.

2. 1. q. 114 artic. 1.

2. de hær. cap. 9. to. 1.

Com. 101. medio illi.

Gloss. ordi. naria lib. a medio illi.

Gloss. ordi. naria ibi.

Ca. 7. a medio tom. 5.



particularis, quæ est propria vniuersali que rei, & vniuersalis, quæ completitur totum ordinem causarum naturalium. Ex hoc dicitur esse dupliciter aliquid secundum naturam vel contra naturam. Vno modo quantum ad naturam particularem. Alio modo quantum ad vniuersalem, sicut omnis defectus & corruptio & lenium est contra naturam particularem: sed tamen naturale est secundum naturam vniuersalem, vt omne compositum ex contrariis corrumpatur. Quia igitur ordo vniuersalis causarum hoc habet, vt inferiora a suis superioribus moueantur, omnis motus qui fit in inferiori natura ex impressione superioris, siue in corporalibus, siue in spiritualibus, est quidem naturalis secundum naturam vniuersalem: non autem secundum naturam particularem, nisi quando a superiori sic immititur in naturam inferiorem, vt ipsa impressio sit eius natura. Et sic patet quomodo ea, quæ a Deo in creaturis sunt possunt dici secundum naturam vel contra. Vnde & patet responsio ad tertium. Vel dicendum, quod ista eleuatio dicitur esse contra naturam, quia est contra solitum cursum naturæ, sicut glossa exponit Ro. 11.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod Deus quàmuis numquam contra iustitiam faciat: tamen aliquid præter iustitiam facit. Tunc enim est aliquid contra iustitiam cum subtrahitur alicui quod sibi debetur, vt patet in humanis cum quis alteri furatur. Si vero ex liberalitate quadam tribuat quod non est debitum, hoc non est contra iustitiam sed præter. Sic igitur cum Deus mentem humanam in statu viæ eleuat supra modum suum, non facit contra iustitiam sed præter.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod opus hominis ex hoc, quod habet bonitatem meriti exigit, vt sit secundum rationem & voluntatem. Sed bonum quod ei conferitur in raptu non est huiusmodi. vnde non oportet quod procedat ex voluntate humana, sed sola virtute diuina. Nec tamen potest dici omnino violentia, nisi sicut dicitur motus violentus quando lapis proicitur deorsum velocius, quam sit dispositio motus naturalis: proprie tamen violentum est in quo nihil confert vim patiens, vt dicitur 3. Ethic.

Cap. 1. circa medium tom. 5.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod hoc est commune intellectui, & sensui quod vterque deficit a perfecta perceptione excellentis obiecti, & si vterque de eo aliquid accipiat. Sed in hoc est differentia quod ex hoc, quod sensus ab excellenti sensibili mouetur corrumpitur, vt non possit postmodum minora sensibilia cognoscere: sed per hoc quod intellectus accipit de intelligibili excellenti confortatur, vt melius postmodum possit minora intelligibilia cognoscere. vnde auctoritas Philosophi non est ad propositum.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod angelus, & anima non dicuntur esse pares natura, nisi quantum ad statum vltimæ consumationis in quo homines erunt sicut angeli in celo, vt dicitur Matth. 2. 2. Vel dicendum, quod communicant in natura intellectuali, quàmuis in angelis inueniatur perfectior.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod peruentio ad terminum motus naturalis est naturalis, nõ quidẽ in principio vel medio sed in fine motus, & propter hoc nõ sequitur.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod operationes rerum naturalium, quæ sunt ex præstitione diuina dicuntur naturales quando principia illarum operationum sunt rebus indita, sicut sunt earum natura: non autem sic a Deo præstituitur homini eleuatio raptus.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod est prius in intentione naturæ, est posterius tempore, sicut se ha-

bet actus ad potentiam in eodem susceptibili: quia esse in actu est prius a natura, quàmuis vna & eadem res prius tempore sit in potentia quam in actu. Et similiter operatio animæ, in quantum est spiritus est prior quantum ad intentionem naturæ: sed posterior tempore. vnde si vna operatio fiat in tempore alterius, hoc erit contra naturam.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod quàmuis ordo ad medium sit propter ordinem ad vltimum: tamen ad vltimum non peruenitur, naturaliter nisi per medium. Et si aliter fiat erit puentio nõ naturalis, & sic est in proposito.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod illa abstractio a sensibus, quæ fit virtute naturalium rerum aliquarum reducit in illam abstractionem, quæ fit ex defectu propriæ virtutis: non enim illæ res habent naturam a sensibus abstrahendi, nisi in quantum obstupesciunt sensus: vnde patet, quod talis abstractio a sensu, est aliena a raptu.

ARTICVLVS II.

Utrum Paulus in raptu uiderit Deum per essentiam.

Secundo queritur, utrum Paulus in raptu uiderit Deum per essentiam. Et videtur quod non. Eph. 8. super illud. tenebris obscuratum habentes intellectum Gloss. omnis, qui intelligit quadam luce minori illustratur. si ergo intellectus eleuetur ad videndum Deum oportet quod illustratur aliqua luce ad huiusmodi visionem proportionata: sed lux talis non est nisi lux gloriæ, de qua dicitur in Psal. In lumine tuo uidebimus lumen. ergo Deus per essentiam, uideri non potest, nisi ab intellectu beato: sed Paulus in raptu glorificatus non fuit. ergo Deum per essentiam non uidit. Sed dicendum, quod Paulus ut tunc beatus fuit.

¶ 2 Sed contra. perpetuas est de ratione beatitudinis, vt dicit August. de Ciuitate Dei: sed status ille non manet in Paulo in perpetuum. ergo in statu illo nõ fuit beatus.

¶ 3 Præter. A gloria animæ redundat gloria in corpus: sed corpus Pauli non fuit glorificatum. ergo nec mens eius fuit lumine gloriæ illustrata, & sic non uidit Deum per essentiam. Sed dicendum, quod uidentem Deum per essentiam in statu illo non fuit beatus simpliciter, sed secundum quid.

¶ 4 Sed contra, ad hoc quod aliquis sit beatus simpliciter, non requiritur nisi actus gloriæ, & dos gloriæ quæ est principium illius actus: sicut corpus Petri fuit et simpliciter glorificatum, si cum hoc quod ferebatur super aquas, huiusmodi actus in se habuisset principium quod dicitur agilitas: sed claritas quæ est principium diuinæ visionis quæ est actus gloriæ, est dos gloriæ. si igitur mens Pauli uiderit Deum per essentiam, & illustrata fuit luce quæ est principium huius visionis, fuit simpliciter glorificata.

¶ 5 Præter. Paulus in raptu habuit fidem, & spem: sed ista non possunt simul stare, eum uisione Dei per essentiam, quia fides est de his quæ non apparent, vt dicitur Hebr. 1. 1. & quod uidet quis quid sperat? vt dicitur Roma. 7. ergo &c.

¶ 6 Præter. Caritas patriæ non est principium merendij, sed Paulus in raptu fuit in statu merendi: quia eius anima nondum erat a corpore corruptibili soluta, vt dicit August. 12. super Gene. ad literam. ergo non habuit charitatem patriæ, sed ubi est uisio patriæ quæ est perfecta, ibi est charitas patriæ quæ est perfecta: quia quantum de Deo quisque cognoscit, tantum diligit. ergo non uidit Deum per essentiam.

¶ 7 Præter. Diuina essentia sine gaudio uideri non potest.

2. 2. q. 174. art. 3.

11. de Civ. Dei ca. 11. circa medium tom. 5.

Ca. 5. 10. 6.

est, vt dicit August. 1. de Trinitate, si ergo Paulus uidit Deum per essentiam in ipsa uisione delectabatur: non ergo volebat ab ea separari, nec iterum Deus eum separauit inuitum, quia cum ipse sit summe liberalis, sua bona quantum in se est non subtrahit, ergo Paulus ab illo statum numquam separatus fuisse, quod falsum est. ergo non uidit Deum per essentiam.

¶ 8 Item, Nullus habens aliquod bonum ex merito amittit illud sine peccato: cum igitur uidere Deum per essentiam sit quoddam bonum quod habetur ex merito, nullus Deum per essentiam uident potest ab hac uisione remoueri, nisi forte contingeret ipsum peccare, quod de Paulo dici non potest, qui de se dicit Rom. 8. Certus sum quod neque &c. & sic idem quod prius.

¶ 9 Item queritur, cum Paulus dicatur raptus, in quo differat eius raptus a sopore Adæ, & raptu Ioannis Euangelistæ, secundum quæ dicit se in spiritu fuisse. Apoc. 1. & ab excessu mentis in quo fuit Petrus Act. 11.

Sed contra, est quod August. dicit 12. super Gene. ad literam, & ad Paulinam de uidentem Deum, & quod habetur in gloss. 2. Cor. 12. ex quibus omnibus habetur, quod Paulus in raptu uidit Deum per essentiam.

Responsio. Dicendum quod circa hoc quidam dixerunt, quod Paulus in raptu non uidit Deum per essentiam, quodam uisione media inter uisionem ueræ & uisionem patriæ. Quæ quidem uisio media potest intelligi talis qualis est angelo naturalis, vt scilicet uideat Deum, non quidem per essentiam cognitione naturali, sed per aliquas species intelligibiles, vt pote considerando essentiam suam, quæ est quædam similitudo intelligibilis essentiæ increate, prout dicitur in libro de Causis, quod intelligentia scit quod est supra se in quantum est creata ab eo, vt sic intelligatur Paulus in raptu uidisse Deum per resultantiam alicuius luminis intelligibilis in mente ipsius. Cognitio uero ueræ, quæ est per speculum & ænigma sensibilibus creaturarum est homini naturalis, sed cognitio patriæ, quæ Deus per suam essentiam uidetur, est soli Deo naturalis. Sed hæc positio repugnat dictis August. qui expressè se dicit in supra dictis locis, quod Paulus in raptu uidit Deum per essentiam. Nec est probabile, vt minister veteris testamenti ad Iudæos Deum per essentiam uiderit, vt habetur ex hoc quod dicitur Numeri 15. Palam, & non per ænigmata uider Deum, & ministro noui testamenti, doctori Gentium hoc concessum nõ fuerit, præcipue cum ipsa Apostolus sic argumentetur 2. Corinth. 3. Si ministratio damnationis fuit in gloria, & c. nec tamen beatus fuit simpliciter, sed solus secundum quid, quàmuis mens eius illustrata fuerit supernaturali lumine ad Deum uidentem. Quod quidem apparet potest exemplo luminis corporalis. In quibusdam enim inuenitur lumen a sole, vt quædam forma manens quasi connaturalis effecta, sicut in stellis & in carbunculo & huiusmodi. In quibusdam uero recipitur lumen a sole sicut quædam passio transiens, sicut in aere: non enim efficitur lumen forma permanens in aere quasi connaturalis: sed transit ab eunte Sole. Similiter & lumen gloriæ dupliciter menti infunditur. Vno modo, per modum forme connaturalis factæ & permanentis, & sic facit mentem simpliciter beatam, & hoc modo infunditur beatis in patriâ. Alio modo: sicut in quibusdam luminibus inuenitur lumen a sole sicut quædam passio transiens: & sic mens Pauli in raptu illustrata gloriæ illustrata ipsam etiam nomen raptus, & transiundo, ostendit hoc esse factum. Vnde

In arg. in locis supra citis

non fuit simpliciter glorificatus, nec habuit dotem gloriæ, cum illa claritas non fuerit effecta proprietates eius, & propter hoc nõ fuit derivata ab anima in corpus, nec in statu perpetuo mansit.

Vnde patet responsio ad quatuor primas rationes. Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod adueniente plena uisione recedit fides. Vnde secundum hoc quod in Paulo fuit uisio Dei per essentiam non fuit ibi fides, fuit autem ibi uisio Dei per essentiam secundum actum, non secundum habitum gloriæ. Vnde e contrario actus fuit ibi secundum habitum fidei, non secundum actum, similiter spes.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod quàmuis Paulus tunc fuerit in statu merendi, non tamen in actu, tunc merebatur, quia sicut habuit actum uisionis patriæ, ita habuit actum charitatis patriæ. Quidam tamen dicunt, quod quàmuis habuit actum uisionis patriæ, non tamen habuit actum charitatis patriæ, quia si intellectus fuit raptus, non tamen fuit raptus eius affectus. Sed hoc est expresse contra id, quod habetur. 2. Cor. 12. Raptus est in paradysum. gloss. i. in eam tranquillitatem qua fruuntur illi qui sunt in Hierusalem: fruitio autem est per amorem.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod hoc fuit ex ipsa conditione luminis mentem illustrantis, quod uisio illa in Paulo non permansit, vt ex dictis patet.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod quàmuis uisio Dei in beatis sit ex merito, tamen Paulo tunc nõ est reddita quasi præmium meriti. Vnde ratio non sequitur. Tamen sciendum, quod hæc duæ vltimæ rationes non magis concludunt, contra hoc quod Paulus Deum per essentiam uiderit, quam contra hoc quod uiderit quocumque modo supra modum communem.

Ad id, quod ultimo quærebatur dicendum, quod excessus mentis, extasis, & raptus, omnia in scripturis pro eodem accipiuntur, & significant eleuationem quandam ab exterioribus sensibilibus, quibus naturaliter intendimus ad aliqua quæ sunt super hominem. Sed hoc dupliciter contingit. Quandoque non intelligitur abstractio ab exterioribus, quantum ad intentionem tantum, vt scilicet cum quis exterioribus sensibus & rebus uiribus, sed tota sua intentio diuinitis inspiciendis & diligendis vacat. Et sic in excessu mentis, siue in extasi aut raptu, est quilibet diuinorum contemplator, & amator. Vnde dicit Dionys. 1. cap. de Diuinis nomi. Est autem extasis faciens diuinitis amor. & Grego. in moralibus de contemplatione loquens dicit. Qui ad interiora intelligenda raptus, a rebus uisibilibus oculos claudit. Alio modo, secundum quod in usu prædicta nomina magis habentur sit extasis aut raptus, aut excessus mentis, cum aliquis etiam actu ab usu sensuum & sensibilibus rerum abstrahitur ad aliqua supernaturaliter uidentia, uidentur autem supernaturaliter præter sensum, & intellectum & imaginationem, sicut in questione de prophetia dictum est. Et ideo duplicem raptum distinguit August. 12. super Gene. ad lit. Vnum, quo mens raptus a sensibus ad imaginariam uisionem, & sic accidit in Petro & Ioanne Euangelistis in Apoc. vt August. dicit. Alium, quo mens raptus a sensu, & imaginatione simul ad intellectualem uisionem. Et hoc quidem dupliciter. Vno modo, secundum quod intellectus intelligit Deum per aliquas intelligibiles immisiones, quod est proprie angelorum & sic fuit extasis Adæ, vt dicitur Gen. 2. in glossa, quod extasis recte intelligitur ad hoc immisit in mens Adæ particeps angelicæ curiæ, & intrans in sanctuarium Dei nouissime intelligeret. Alio modo, secundum quod

Gloss. inter linearis ibi.

In corp. & ad 1. argu.

p. r. nõ multum procul a fine illius

Gloss. ordinaria super illud, Adæ nõ inueniebatur.

D. 1082. quod intellectus videt Deum per essentiam, & ad hoc fuit raptus Paulus, ut dictum est.

ARTICVLVS III.

Utrum intellectus alicuius uiatoris eleuari possit ad uidentium Deum per essentiam, præter hoc quod a sensibus abstrahatur.

2.2. q. 175. 2.1.4. TERTIO Queritur utrum intellectus alicuius uiatoris possit eleuari ad uidentium Deum per essentiam, sine hoc quod a sensibus abstrahatur.

Ad 1. Quod sic. Eadem enim est natura hominis in statu uiz, & post resurrectionem, non enim idem numero resurgere nisi etiam idem spiritus esset: sed post resurrectionem sancti uidebunt mente Deum per essentiam sine hoc, quod a sensibus aliqua abstractio fiat, ergo & in uiatoribus idem possibile erit. Sed dicitur quod corpus uiatoris, quia corruptibile est aggrauat intellectum, ne libere in Deum ferri possit, nisi a corporis sensibus abstrahatur; quod quidem corruptio post resurrectionem non est.

Ad 2. Sed contra, nihil impeditur sicut nec patitur, nisi a suo contrario: sed corruptio corporis non uidetur contrariari actui intellectus, cum intellectus non sit corporis actus, ergo corruptio corporis non impedit, quin intellectus libere possit ferri in Deum.

Ad 3. Præterea, constat quod Christus nostram mortalitatem, & corruptionem penam assumpsit: sed intellectus eius continuo Dei uisione fruebatur, cum tamen in eo non fieret semper abstractio ab exterioribus sensibus, ergo corruptio corporis non facit, ut intellectus ferri non possit in Deum sine hoc, quod a sensibus abstrahatur.

Ad 4. Præterea, Paulus postquam Deum per essentiam uiderat, memor fuit eorum quæ in illa uisione conspexit, alias non diceret. 2. Corinth. 3. quod audiuit archana uerba quæ non licet homini loqui, si eorum immemor esset, ergo dum Deum per essentiam uidebat, uidebat aliquid, quod in eius memoriam imprimebatur: sed memoria ad partem sensitiuam pertinet, ut patet per Philosophum in lib. de Memoria, & Remiscentia, ergo cum quis in statu uiz uidet Deum per essentiam, non omnino abstrahitur a corporeis sensibus.

Ad 5. Præterea, propinquiores sunt potentie sensitiuæ, sibi inuicem, quam intellectus sensitiuis: sed imaginatio quæ est de potentia sensitiuis potest esse in actu comprehensionis quorumcumque imaginabilium sine abstractione ab exterioribus sensibus, ergo & intellectus potest esse in actu uisionis diuinæ, sine abstractione a potentia sensitiuis.

Ad 6. Præterea, illud quod est secundum naturam non exigit ad sui præexistentiā, aliquid eorum quæ sunt contra naturam: sed naturale est intellectui humano, quod Deum per essentiam uideat, cum ad hoc creatus sit, cum ergo abstractio a sensibus homini sit contra naturam, cum sensitiua cognitio sit ei connaturalis, uideatur quod ad uidentium Deum per essentiam, abstractio a sensibus non indigeat.

Ad 7. Præterea, abstractio non est nisi uiatorum, sed intellectus cuius obiectum est Deus, ut dicitur in libro de Spiritu, & Anima, non uidetur corporeis sensibus abstrahi, sed maxime distans, ergo ad hoc quod Deum per essentiam uideat homo per intellectum, non indiget abstractione a sensibus.

Ad 8. Præterea, ad hoc uidetur Paulus ad Deum uisionem esse eleuatus, ut testis existeret illis quæ in quantum est re promittuntur. Vnde Augustinus in libro de Genesi ad litteram. Cum non creamus, quod in eo ipso solo dicitur

gentium raptio usque ad ipsam excellentissimam uisionem, uoluerit Deus demonstrare uitam, in qua post hanc uitam uiuendum est, in eternum: sed in illa sanctorum uisione, quæ post hanc uitam erit in uidentibus Deum, non fiet abstractio a sensibus corporeis post resurrectionem, ergo nec in Paulo huiusmodi abstractio facta fuisse uideatur, cum Deum per essentiam uideret. Præterea, Martyres in ipsis tormentorum supplicijs interius aliquid de diuina gloria percipiebant. Vnde Vincentius, Ecce iam in sublimi agor, & omnes principes tuos seculo altior tyranno despicio. Et Laurentius. Mea nō obsecrum non habet, sed omnia in luce clarescunt, & in alijs sanctorum passionibus multa leguntur, quæ hoc sonare uidentur: sed constat quod in eis non fiebat abstractio a sensibus, alias sensum doloris non habuissent, ergo ad hoc quod aliquis sit participes gloriæ, quæ Deus per essentiam uideatur, non requiritur abstractio a sensibus.

Ad 9. Præterea, propinquior est operatio quæ circa sensibilia versatur intellectus practicus, quam speculatiuus: sed non est necessarium quod intellectus practicus semper intendat his, quæ homo circa sensibilia operatur, ut Auicenna dicit in sufficientia sua, alias cōtingeret quod optimus cytharedus imperfectissimus uideretur, si ad singulas chordarum percussiones opereretur, cum artibus consideratione uis fieret enim nimia sonorum interruptio, quæ impediret debitam melodiam, ergo multo minus intellectus speculatiuus cogitur intendere his, quæ homo circa sensibilia operatur, & sic liberum ei remanet in quamlibet intelligentiam ferri, etiam in ipsam diuinam essentiam, dum sensitiuæ uires circa operationes sensibiles occupantur.

Ad 10. Præterea, Paulus dum uidet Deum per essentiam, adhuc fidem habebat: sed fides est uidere per speculum in ænigmate, ergo Paulus simul dum uidebat Deum per essentiam, uidebat per speculum in ænigmate: sed ænigmatica cognitio est specularis, & est per sensibilia, ergo simul dum uidebat Deum per essentiam sensibilibus intendebat, & sic idem quod prius.

SED CONTRA est, quod Augustinus dicit in super Genes. ad litteram, & habetur in glossa 2. Corinth. 13. In illa specie quæ Deus est, nemo Deum uidentem uisum uisum, quæ mortaliter uinitur in istis sensibus corporeis. Sed nisi ab hac uita quicquid quodammodo moriatur, siue omnino exiens de corpore, siue ita uersus & alienatus a corporeis sensibus, ut merito ueliat utrum in corpore an extra corpus sit, in illam non rapitur & subuehitur uisionem.

Ad 11. Præterea, secunda Cor. 5. super illud, sine mente excedimus, dicit glossa, excessum mentis dicit quomens eleuatur ad intelligenda caelestia, ita ut quodammodo a mente labantur inferiora, in hoc mentis excessu fuerunt omnes sancti, quibus archana Dei inuadunt, illi excedentia reuelata sunt, ergo quicumque uidet Deum per essentiam, oportet quod auertatur a consideratione inferiorum, & ita per consequens ab usu sensuum, quibus non nisi inferiora considerantur.

Ad 12. Præterea, in Platone Benjamin, ad mentis excessum, glossa, mentis excessu Benjamin, id est Paulus, in mentis excessu, mente se licet alienata a sensibus corporeis, quando spiritus suus uisus ad tertium celum iorsu lignis uisio Dei per essentiam, ut dicit Augustinus in super Genes. ad litteram, ergo uisio Dei per essentiam requirit alienationem a corporeis sensibus.

In fine huius

A medio huius

Super caelestium

In arguendo

Ca. 27. p. 100

Li. 10. ca. 4. & 6. to. 3.

Ibi ex 4

Glossa in textu

Ca. 3. p. 100

imaginationis operatio: sed aliquando homo propter uehementiam imaginationis abstrahitur a corporeis sensibus, ergo multo fortius oportet, quod abstrahatur ab eis, quando in diuinam prouehitur uisionem. Præterea, Dama dicit, delicata est diuina uisio, quæ non datur admittentibus aliena, ergo eadem ratione diuina uisio non compatitur secum rei alterius uisionem, & ita non compatitur secum uisum sensuum. Præterea, ad uidentium Deum per essentiam requiritur summam cordis munditia Matth. 5. Beati mundo corde: sed cor dupliciter immundatur, scilicet contaminatione peccati, & materialibus phantasijs, ut patet per hoc quod dicit Dionysius 7. c. Cele. Hierar. puras esse eas, scilicet essentias æstimandum est, non ut immundis maculis & inquinacionibus liberatas, in quo tangitur immunditia culpæ quæ in beatis angelis numquam fuit, neque ut materialium receptiuas phantasiarum, in quo tangitur immunditia, quæ est per phantasias, ut patet per expositionem Hugonis de sancto Vict. ergo oportet merito uidentium Deum per essentiam non solum a sensibus exterioribus, sed ab interioribus phantasijs abstrahi. Præterea, Primæ ad Corinth. 13. dicitur, cum uenerit quod perfectum est euacuabitur quod ex parte est: sed perfectum ibi nominatur uisio Dei per essentiam. Imperfectum uero uisio specularis & ænigmatica, quæ est per sensibilia, ergo quando aliquis eleuatur ad uisionem Dei per essentiam oportet, quod abstrahatur a uisione sensibilibus.

RESPON. Dicendum, quod sicut ex auctoritate Aug. patet, homo in hoc mortali corpore constitutus non potest Deum per essentiam uidere, nisi a sensibus corporeis alienetur. Cuius ratio ex duobus potest sumi. Primo quidem ex hoc, quod est commune intellectui & aliis animæ potentijs, hoc enim in omnibus animæ potentijs inuenimus, quod quando uoluntaria in suo actu intenditur, alia uel debilitatur in suo actu, uel ex toto abstrahitur: sicut patet in illo in quo operatio uisus fortissime intenditur, quod auditus eius non percipit ea, quæ dicuntur, nisi forte sua uehementia ad se trahant sensum audientis. Cuius ratio est, quia ad actum cuiuslibet cognoscitiuæ potentie requiritur intentio, ut probat Aug. in lib. de Trinitate. Intentio autem unius, non potest ferri ad multa simul: nisi forte illa multa hoc modo sint adinque ordinata, ut accipiantur quasi unum, sicut nec alicuius mortuus uel operationis possunt esse duo termini, non adinque ordinati. Vnde cum sit una anima, in qua omnes cognoscitiuæ potentie fundantur, unius & eiusdem intentio requiritur ad omnium potentiarum cognoscitiuarum actus, & ideo, cum totaliter anima intendat ad actum unius potentie, abstrahitur homo ab actu alterius potentie. Ad hoc autem quod intellectus eleuetur ad uidentium diuinam essentiam, oportet quod tota intentio in hac uisionem colligatur, cum hoc sit uehementissimum intelligibile, ad quod intellectus pertingere non potest, nisi toto conamine in illud intendat, & ideo oportet quando mens ad diuinam uisionem eleuatur, quod omnino fiat abstractio a corporeis sensibus. Secundo uero potest eiusdem ratio assignari ex eo, quod intellectui propinquum est. Cum enim cognitio de rebus habeatur, secundum quod sunt in actu, & non secundum quod sunt in potentia, ut dicitur in 10. Meta. Intellectus qui summam cognitionem tenet, proprie immaterialium est, quæ sunt maxime in actu. Vnde omne intelligibile, uel est in se materia immune, uel est actio intellectus a materia abstrahitur, & ideo quanto intellectus purior est a materialium contactu, tanto perfectior est. & inde est quod intellectus humanus, quia materialia cōtingit ad phantasmata intuentia, quibus intelligibiles species abstrahit, est minoris efficaciam, quam intellectus angelicus, qui semper ad formas pure immateriales intuetur. Nilominus tamen in quantum in intellectu humano puritas intellectualis cognitionis, non penitus obscuratur, sicut accidit in sensibus quorum cognitio ultra materialia ferri non potest, ex hoc ipso quod in eo de puritate remanet, inest ei facultas ad ea, quæ sunt pure immaterialia intuentia. Et ideo oportet, quod si aliquando post communem modum ad summam immaterialium uidentium, scilicet diuinam essentiam eleuetur, quod saltem in illo actu positus ab intuitu materialium abstrahatur. Vnde, cum sensitiuæ uires, non nisi circa materialia uersentur, non potest aliquis ad diuinam essentiam eleuari uidentium, nisi ab usu corporeorum sensuum penitus abstrahatur.

Ad 1. Primum ergo dicendum, quod alia ratione coniungitur anima beata corpori post resurrectionem, & alia nunc coniungitur. In resurrectione enim corpus erit omnino spiritui subditum, in tantum quod ex ipso spiritu proprietates gloriæ redundabunt in corpus. Vnde & spiritualia corpora appellantur. Quando autem duo adiunguntur quorum unum super alterum totaliter dominium obtinet, non est ibi mixtio cum alterum totaliter transeat in potestatem dominantis: sicut cum una gutta aquæ in mille amphoras uini infunditur, in nullo puritati uini præiudicatur. & ideo in resurrectione ex coniunctione ad corpus qualicūque, nulla erit impuritas intellectus, nec in aliquo uirtus eius debilitabitur. Vnde & sine abstractione a corporeis sensibus diuinæ essentia contemplantur intendit. Nunc autem corpus non est hoc modo spiritui subditum, & ideo non est similis ratio.

Ad 2. dicendum, quod ex hoc corpus nostrum corruptibile est, quod ipsum corpus non est plene animæ subditum, si enim plene animæ subderetur, ex immortalitate animæ rediret immortalitas etiam in corpus, sicut post resurrectionem erit, & exinde est quod corruptio corporis aggrauat intellectum. Quamuis enim secundum se intellectui non contrarietur: tamē cum sit eius causa, intellectus puritati præiudicat.

Ad 3. dicendum, quod Christus ex hoc, quod erat Deus, & homo habebat plenariam potestatem super omnes partes animæ suæ, & super corpus: unde ex uirtute deitatis secundum quod nostræ reparationi competeat permittebat unicuique potentiarum animæ agere id, quod est ei proprium, ut dicit Dama. & sic non erat necessarium in ipso, neque fieret redundancia ex una potentia in aliam, neque quod una potentia a suo actu abstraheretur per uehementiam actus alterius. Vnde per hoc quod intellectus eius uidebat Deum, non oportebat aliquam abstractionem a corporeis sensibus fieri. Secus autem est in alijs hominibus, in quibus ex quadam colligantia potentiarum animæ adinque uicem sequitur de necessitate, quod fiat redundancia, uel impedimentum ex una potentia in aliam.

Ad 4. dicendum, quod Paulus postquam cessauit uidere Deum per essentiam memor fuit eorum, quæ in illa uisione cognouerant, per aliquas species in intellectu ipsius remanentes, quæ erant quasi quedam reliquiae præterite uisionis. Quamuis enim ipsum Dei uerbum per essentiam uiderit, & ex ipso uisio multa cognouerit, & sic illa uisio, nec quantum ad ipsum uerbum, nec quantum ad ea, quæ uidebantur in uerbo fuerit per species

Q. d. S. Tho. CCC aliquas

Li. 3. ca. 15. inter mediū & finem.



aliquas: sed per solam essentiam verbi, tamen ex ipsa aspectione verbi imprimebantur in intellectu quodam rerum visarum similitudines, quibus postmodum cognoscere poterat ea, quæ prius per essentiam verbi viderat, & ex illis speciebus intelligibilibus per quadam applicationem ad particulares intentiones, vel formas in memoria, vel in imaginatione conseruatas, postmodum poterat memorari eorum, quæ prius viderat etiam secundum actum memoria, quæ est potentia sensitiva, & sic non oportet ponere, quod in ipso actu diuinæ visionis aliquid fieret in eius memoria, quæ est pars potentie sensitivæ: sed solum in mente.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis non per quemlibet actum imaginatiuæ virtutis fiat abstractio a sensibus exterioribus: sit tamen abstractio prædicta quando actus imaginatiuæ est vehemens. & similiter non oportet, quod per quemlibet actum intellectus fiat abstractio a sensibus: sicut tamen per actum vehementissimum, qui est visio Dei per essentiam.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis naturale sit intellectui humano, quod quandoque ad visionem diuinæ essentie perueniat: non tamen est sibi naturale, quod ad hoc perueniat secundum statum viæ huius, ut dictum est, & propter hoc ratio non sequitur.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod intelligentia nostra qua diuina apprehendimus, quamuis non commisceatur sensibus per viam apprehensionis: admiscetur tamē eis per viam iudicij. Vnde dicit Aug. 12. super Gene. ad literam, quod per intelligentiæ lumen etiam ista inferiora diiudicantur, & ea cernuntur quæ neque sunt corpus, neque vllas gerunt formas similes corporum. & ideo intelligentia quandoque a sensibus abstrahi dicitur, cum de eis non iudicat: sed solis supernis inspicendis intendit.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod substantia beatitudinis sanctorum, in visione diuinæ essentie consistit. Vnde dicit Aug. quod visio est tota merces, vnde ex hoc quod diuinam essentiam vidit, potuit esse illius beatitudinis idoneus testis. Nec tamen oportuit, quod omnia in se experiretur, quæ beatis inerūt: sed vt ex his quæ experiebatur etiam alia scire posset. Non enim rapiebatur, vt esse beatus: sed vt esset beatitudinis testis.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod martyres in tormentis existentes percipiebant aliquid de diuina gloria, non qua si eam in suo fonte bibentes, sicut illi qui Deum per essentiam vident: sed aliqua illius gloriæ asperione refringerantur. Vnde dicit Aug. 12. super Gene. ad literam, ibi. s. vbi Deus per essentiam videtur, beata vita in suo fonte bibitur. Vnde aspergitur aliquid huic humanæ vitæ, vt in tentationibus huius sæculi temperaret, iuste, fortiter, prudenterque videtur.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod intellectus speculatiuus non cogitur, vt attendat his, quæ circa sensibilia aliquis operatur: sed potest circa alia intelligibilia negotiari. Tanta tamen potest esse in actu speculationis vehementia, quod omnino a sensibili operatione abstrahatur.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis in illo actu Paulus habuit habitum fidei: non tamen habuit actum.

ARTICVLVS. IIII.

Quanam abstractio requiratur ad hoc, quod intellectus Deum per essentiam videre possit.

QVARTO queritur, quanta abstractio requiratur ad hoc, quod intellectus Deum per essentiam videre possit. & videtur quod requiratur abstractio ab ipsa vnione, qua anima corpori vnitur, vt forma, vires, n-

Fanimæ vegetabilis sunt magis materiales, quam vires sensibilis animæ: sed ad hoc quod intellectus videat Deum per essentiam oportet, quod fiat abstractio a sensibus, ut dictum est. ergo multo fortius ad puritatem illius visionis requiritur, quod fiat abstractio ab actibus animæ vegetabilis: sed hæc abstractio non potest fieri in statu animalis vitæ, quadiu anima corpori vnitur, ut forma: quia, ut dicit Philoso. nutriuntur animalia semper, ergo ad visionem diuinæ essentie requiritur, quod fiat abstractio ab vnione, qua anima corpori vnitur, ut forma.

¶ 2 Præt. Exod. 33. super illud, Non uidebit me homo & uiuet, dicit glo. Aug. ostendit huic uitæ corruptibilis carnis, Deum sicut est appetere non posse. In illa tamen uita potest, ubi, ut uiuatur, huic uitæ morientum est. & glo. Grego. ibidem, Qui sapientiæ quæ Deus est uidet, huic uitæ funditus moritur: sed mors est per separationem animæ a corpore, cui uniebat ut forma. oportet ergo fieri separationem omnimodam a corpore ad hoc, quod Deus per essentiam uideatur.

¶ 3 Præt. Viuere uiuentibus esse, ut dicitur 1. de Anima: esse autem hominis uiuentis est per hoc, quod anima corpori vnitur, ut forma: sed Exo. 33. dicitur non uidebit me homo & uiuet. ergo quadiu anima corpori vnitur, ut forma, non potest per essentiam Deū uidere.

¶ 4 Præt. Fortior est unio qua vnitur anima corpori, ut forma, quā illa qua vnitur ei, ut motor, ex qua unio ne prouenit operationes potentiarū per organa corporea operantes: sed hæc secunda unio impedit uisionem diuinæ essentia, rōne cuius oportet, quod fiat abstractio a sensib<sup>o</sup> corporeis, ut dictū ē, ergo multo fortius hæc prima unio impedit, & sic oportet ab ea abstractio fieri.

¶ 5 Præt. Potentia non eleuatur supra modū essentia, cū potētia ab essentia fluat, & in ipsa radicetur. si ergo essentia animæ fuerit corpori materiali unita, ut forma, non poterit esse, quod intellectiua potētia ad ea quæ sūt omnino immaterialia eleuetur, & sic idē quod prius.

¶ 6 Præt. Maior impuritas contrahitur in anima ex coniunctione ipsius ad corpus, quam ex coniunctione similitudinis corporalis ad ipsam: sed ad hoc quod mens Deum per essentiam uideat, oportet eam depurari a similitudinibus corporeis, quæ apprehenduntur per imaginationem & sensum, ut dictū est. ergo multo fortius oportet animam a corpore separari ad hoc, quod Deum per essentiam uideat.

¶ 7 Præt. 2. Cor. 5. dicitur, quadiu sumus in hoc corpore, peregrinamur a Domino: per fidem. n. ambulamus & non per speciem. ergo quadiu est anima in corpore, non potest Deum in sua specie uidere.

SED CONTRA, Exod. 33. dicit glossa Gregorii super illud, Non uidebit & cet. A quibusdam in hac carne uiuentibus: sed inæstimabili uirtute crescentibus potest æterna uideri claritas Dei: sed claritas Dei est eius essentia, ut in eadem glossa dicitur. ergo ad hoc quod essentia Dei uideatur, non oportet quod fiat omnimoda separatio animæ a corpore.

¶ 2 Præt. Augustin. 9. super Gene. ad lite. dicit, quod anima rapitur non solum ad uisionem imaginariam: sed ad intellectualem, qua ipsa ueritas perspicue cernitur, facta auersione a sensibus minus quam in morte: sed plusquam in somno: ergo ad uidendum ueritatem increatam, de qua Augustin. ibi loquitur, non requiritur quod fiat abstractio ab vnione, qua anima corpori vnitur, ut forma.

¶ 3 Præt. Hoc idem patet per Aug. in epistola ad Paulinam de uideō Deū, Nō est inquit incredibile quibusdam

dam sanctis, nondum ita defunctis, ut sepelienda cadauera remanent etiam istam excellentiam reuelationis fuisse concessam, ut scilicet Deum per essentiam uiderent. ergo anima potest Deum uidere adhuc corpori vnita, ut forma.

RESPON. Dicendum, quod ad uisionem diuinæ essentia, quæ est actus perfectissimus intellectus requiritur abstractio ab illis, quæ uehementiam intellectiui actus nata sunt impedire, & per eam impediuntur. hoc autem in quibusdam contingit per se, in quibusdam per accidens: per se quidem impediunt se inuicem intellectiue & sensitiaue operationes: tum per hoc quod in utriusque operationibus oportet intentionem esse: tū etiam, quia intellectus quodammodo sensibilibus operationibus admiscetur, cum a phantasmatibus accipiat, & ita ex sensibilibus operationibus quodammodo, in intellectus puritas inquinatur, ut prius dictum est: sed ad hoc quod anima corpori vnatur, ut forma, non requiritur aliqua intentio, cum hæc unio non dependeat ex uoluntate animæ: sed magis ex natura. Similiter ex tali unione puritas intellectus directe nō inquinatur.

Anima enim non vnitur corpori, ut forma medianibus suis potentijs: sed per essentiam suam, cum nihil sit medium inter materiam & formam, ut probatur in 8. Meta. Nec tamen essentia animæ ita corpori vnatur, quod totaliter corporis conditionem sequatur, sicut alia formæ materiales, quæ sunt omnino in materia quasi submersæ, in tantum quod nulla uirtus aut actio ex eis prodire potest nisi materialis. Ab essentia uero anime non solum procedunt quædam vires, seu potētia, quæ sunt quodammodo corporales, ut pote corporeorum organorum actus existentes. s. vires sensitiaue & ueratiua: sed vires intellectiua, quæ sunt penitus immateriales, nulli<sup>o</sup> corporis aut partis corporis actus existentes, ut probatur 3. de Anima. vnde patet quod vires intellectiua non procedunt ex essentia animæ: hoc illa parte, qua est corpori vnita: sed magis secundū hoc quod remanet a corpore libera, ut pote ei non totaliter subiugata. & sic unio animæ ad corpus nō pertingit usque ad operationem intellectus, ut possit eius puritatem impedire. vnde per se loquendo ad operationem intellectus quantumcumque intenditur, non requiritur abstractio ab illa unione, qua anima corpori vnatur, ut forma. Similiter nec requiritur abstractio ab operationibus animæ vegetabilis. Operationes. n. huius partis animæ sunt quasi naturales, quod patet ex hoc quod complentur uirtute qualitatum actiuarū & passiuarum. s. calidi & frigidi, humidi & sicci. Vnde nec rationi, siue uoluntati obediunt, ut patet in 1. Eth. & sic patet, quod ad huiusmodi actiones non requiritur intentio, & ita per earum actus non oportet intentionē auerti ab operatiua. Similiter nec operatio intellectiua aliquo modo huiusmodi operationibus admiscetur, cū neque ab eis accipiat, propter hoc quod non sunt cognoscitiua, neque instrumēto aliquo corporeo utatur.

Intellectus, quod oportet per operationes animæ vegetabilis sustentari, sicut accidit de organis potētiarū sensituarum. & sic puritati intellectus nihil præiudicatur per operationes animæ vegetabilis. Vnde patet, quod per se loquendo operatio animæ vegetabilis, & operatio animæ intellectiua nō se impediunt. Per accidens tamen potest ex altera alteri impedimentū prouenire, in quantum. s. intellectus accipit a phantasmatibus, quæ sunt in organis corporalibus, quæ oportet per actum vegetabilis animæ nutrirī & conseruari, & sic per actum nutritiua potētia eorum dispositio uariatur, &

per consequens operatio potentie sensitiaue, a qua intellectus accipit, & ita per accidens ipsius intellectus operatio impeditur, sicut patet in somno, & post cibū: & e conuerso per hunc modum operatio intellectus impedit operationem animæ vegetabilis, in quantum ad operationem intellectus requiritur operatio imaginatiua uirtutis, ad cuius uehementiam oportet calor & spirituum cōcursum fieri, & sic impeditur actus uirtutis nutritiua per uehementiam cōtemplationis: sed hoc non habet locum in illa cōtemplatione, qua Dei essentia uidetur, cum talis cōtemplatio imaginatiua operatione non egeat. & sic patet quod ad uideō Deum per essentiam nullo modo requiritur abstractio ab actibus animæ vegetabilis, nec aliqua eorū debilitatio: sed solū ab actibus sensituarū potentiarū.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quamuis potētia animæ vegetabilis sint magis materiales, quam potētia animæ sensitiaue: tamen cum hoc sunt magis ab intellectu remota, & sic minus possunt impedire uehementiam intellectus, vel impedi ab ea.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod uiuere dicitur dupliciter. Vno modo, ipsum esse uiuentis, quod relinquitur ex hoc, quod anima vnatur corpori, ut forma. Alio modo, ponitur uiuere pro operatione vitæ: & sic distinguit Philoso. in 2. de Anima uiuere per intelligere & sentire, & alias animæ operationes. & similiter cum mors sit priuatio vitæ oportet, quod similiter distinguatur, ita quod quandoque designet priuationem illius vnionis, qua anima corpori vnatur, ut forma, aliquando uero priuationem operum vitæ. Vnde Augustin. super Gene. ad literam ab hac uita, inquit, quisque quodammodo moritur: siue omnino exiens de corpore: siue auersus & alienatus a carnalibus sensibus. & sic accipitur mori in golosis inductis: quod patet ex hoc quod subiungitur in glo. Gregor. Qui sapientiam, inquit, qui Deus est uidet huic uitæ funditus moritur: ne eius amore teneatur. & per hoc patet solutio ad tertium.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod ex hoc ipso, quod illa unio qua anima vnatur, ut forma est fortior, sequitur quod ab ea minus possit fieri abstractio.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa recte concluderet si essentia animæ, ita corpori uniretur, quod esset omnino corpori subiugata, quod falsum esset iam diximus.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod similitudo corporalis, quæ requiritur ad operationem imaginationis & sensus: licet sit immaterialior quam ipsum corpus: tamen est uicinius se habens ad operationem intellectus: & ita magis eam impedire potest, ut dictum est.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod uerbum Apostoli intelligendum est secundum quod dicimur esse in corpore, nō solum ex hoc quod anima corpori vnatur ut forma: sed etiam ex hoc, quod corporeis sensibus utimur.

per consequens operatio potentie sensitiaue, a qua intellectus accipit, & ita per accidens ipsius intellectus operatio impeditur, sicut patet in somno, & post cibū: & e conuerso per hunc modum operatio intellectus impedit operationem animæ vegetabilis, in quantum ad operationem intellectus requiritur operatio imaginatiua uirtutis, ad cuius uehementiam oportet calor & spirituum cōcursum fieri, & sic impeditur actus uirtutis nutritiua per uehementiam cōtemplationis: sed hoc non habet locum in illa cōtemplatione, qua Dei essentia uidetur, cum talis cōtemplatio imaginatiua operatione non egeat. & sic patet quod ad uideō Deum per essentiam nullo modo requiritur abstractio ab actibus animæ vegetabilis, nec aliqua eorū debilitatio: sed solū ab actibus sensituarū potentiarū.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quamuis potētia animæ vegetabilis sint magis materiales, quam potētia animæ sensitiaue: tamen cum hoc sunt magis ab intellectu remota, & sic minus possunt impedire uehementiam intellectus, vel impedi ab ea.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod uiuere dicitur dupliciter. Vno modo, ipsum esse uiuentis, quod relinquitur ex hoc, quod anima vnatur corpori, ut forma. Alio modo, ponitur uiuere pro operatione vitæ: & sic distinguit Philoso. in 2. de Anima uiuere per intelligere & sentire, & alias animæ operationes. & similiter cum mors sit priuatio vitæ oportet, quod similiter distinguatur, ita quod quandoque designet priuationem illius vnionis, qua anima corpori vnatur, ut forma, aliquando uero priuationem operum vitæ. Vnde Augustin. super Gene. ad literam ab hac uita, inquit, quisque quodammodo moritur: siue omnino exiens de corpore: siue auersus & alienatus a carnalibus sensibus. & sic accipitur mori in golosis inductis: quod patet ex hoc quod subiungitur in glo. Gregor. Qui sapientiam, inquit, qui Deus est uidet huic uitæ funditus moritur: ne eius amore teneatur. & per hoc patet solutio ad tertium.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod ex hoc ipso, quod illa unio qua anima vnatur, ut forma est fortior, sequitur quod ab ea minus possit fieri abstractio.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa recte concluderet si essentia animæ, ita corpori uniretur, quod esset omnino corpori subiugata, quod falsum esset iam diximus.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod similitudo corporalis, quæ requiritur ad operationem imaginationis & sensus: licet sit immaterialior quam ipsum corpus: tamen est uicinius se habens ad operationem intellectus: & ita magis eam impedire potest, ut dictum est.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod uerbum Apostoli intelligendum est secundum quod dicimur esse in corpore, nō solum ex hoc quod anima corpori vnatur ut forma: sed etiam ex hoc, quod corporeis sensibus utimur.

ARTICVLVS V.

Quid nam in raptu Paulus sciuerit, uel nesciuerit.

QVINTO queritur, quid est illud, quod Aposto. circa raptum suum sciuit & quid nesciuit. & uidetur quod sciuerit, an anima eius esset in corpore. Ipse. n. melius hoc sciuit, quam aliquis sequētium: sed cōmuniter a multis determinatur quod anima Pauli in isto raptu. corpori eius uniebat ut, ut Qd. dicit S. Tho. CCC 2 forma.

In corp. ar.

Cap. 24. in princio. 3.

1. de Tri. c. 8. a med. & ca. 13. co. 2.

D. 847.

Cap. 16. a medio to. 3.

In corp. ar.

2. Topi. ca. 1. a med. to. 1.

Gl. ord. ibi ca. Grego.

C6. 374. 4.

C6. 164. 3.

Art. præt.

C6. 610. 2.

Art. præt.

Ibi ex Gt.

12. sup. Gt. ca. 7. & per plura. cap. tom. 3.

Episto. 111. ca. 13. no. 4.

C6. 13. r. 2.

Li. 22. c. 27. circa finem illius. co. 3.

2. 2. q. 175. arti. 6.

forma, ergo multo fortius Paulus hoc sciuit.

¶ 2 Præt. Paulus in illo raptu sciuit quid viderit & quatione viderit, quod patet ex hoc quod dicit scio hominē &c. sciuit ergo quid esset illud cælū vtrū res corporalis vel spiritualis, & an illud spiritualiter vel corporaliter viderit: sed ad hoc sequitur eū sciuisse, vtrū in corpore an extra viderit: quia corporalis visio non potest fieri nisi per corpus. Intellectualis vero semper fit sine corpore, ergo ipse sciuit an esset in corpore an non.

¶ 3 Præt. Sicut ipsemet dicit ipse sciuit hominē raptū vsque ad tertium cælum: sed homo nominat coniunctum ex anima & corpore, ergo sciuit animam corpori esse coniunctam.

¶ 4 Præt. Ipse sciuit de esse raptum, vt ex verbis suis patet: sed mortui nō sicut rapti. ergo sciuit se nō esse mortuū, & ita sciuit animā esse corpori coniunctam.

¶ 5 Præt. Ipse vidit Deum in raptu illa visione, qua sancti in patria vident Deum, vt dicit Aug. 9. super Genes. ad litteram, & in epistola de videndo Deum: sed sanctorum animā que sunt in patria sciunt, an sint in corpore, vel extra corpus, ergo & Apostolus hoc sciuit.

¶ 6 Præt. Grego. dicit quid est quod non videtur qui vident omnia videt, quod præcipue pertinere videtur de his, quæ ad ipsos videntes pertinent: sed hoc maxime pertinet ad animam, vtrum sit corpori coniuncta vel non, ergo &c.

RESPON. Dicedum, quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim intellexerunt, quod Apost. dicit se nescire non quidem, an anima esset corpori coniuncta in illo raptu, an non: sed an esset raptus secundū animam & corpus simul, vt corporaliter portare tur in cælum, sicut Abachus portatus legitur, Dan. vlt. an secundum animam tantum, id est in visionibus Dei sicut dicitur Eze. 14. in visionibus Dei adduxit me in terram Israel, & hunc intellectum cuiusdā Iudæi exprimit Hieron. in prologo super Dani. vbi dicit, denique & apostolum nostrum non fuisse ausum affirmare se raptū in corpore: sed dixisse, siue in corpore &c. Hunc autem intellectum Aug. reprobatur 12. super Genes. ad litteram. Constat enim ex verbis Apostoli, quod ipse sciuit se esse raptum vsque in tertium cælum. Constat ergo illud cælum, in quo raptus est, esse vere cælum, nō aliquam cæli similitudinem. Si enim hoc voluisset intelligere cum dixit se raptum in cælum, id est ad videndum imaginariæ similitudinem cæli, eodem modo poterat affirmare se raptum esse in corpore, id est in similitudine corporis huius, & sic non fuisset necessarium discernere quid sciret & nesciret: quia vtrumque æqualiter sciret. & se esse in cælo, & se raptum esse in corpore, id est in similitudine, sicut accidit in somniis. Sciuit ergo pro certo, quod illud, in quo raptus fuit, vere erat cælum, ergo sciuit an esset corpus vel res incorporata. Si enim erat corpus in eum rapiebatur corporaliter, si vero erat res incorporata in eā corporaliter rapti non poterat. Restat ergo quod Apost. non dubitavit, an raptus ille esset corporalis, vel spiritualis tantum: sed sciuit solo intellectu se in illud cælum esse raptum: dubitavit autem an in ipso raptu anima eius esset in corpore, an non. & hoc quidam alij concedunt: sed dicunt, quod quāuis in illo raptu Apost. hoc nescierit: sciuit tamen illud postea coniciens ex ipsa visione, quā prius habuerat. In illo raptu tota mens eius in diuina cōferebatur, nec hoc percipiebat, an anima

esset in corpore, an non: sed hoc est expresse contrarium verbis apostoli. Sicut n. distinguit quod sciuerit & quid nescierit, ita distinguit præsens a præterito, quasi præteritum narrat raptum hominem ante annos quatuordecim: sed quasi præsens cōfiteretur se scire aliquid & aliquid nescire. ergo post annos quatuordecim ab illo raptu adhuc nesciebat, an in corpore an extra corpus fuerit quādo raptus fuit, & ideo alij dicit, quod nec in raptu sciuit, nec post an anima esset in corpore, secundum aliquem modum, & non simpliciter. Dicunt enim quod sciuit, & tunc & postea quod anima vnuebatur corpori, vt forma: sed nesciuit, vtrū hō modo corpori vniretur, vt eius anima aliquid a sensibus acciperet, vel secundum alios, vtrum vires nutritiæ essent in suis actibus, secundum quas anima corpori administrat: sed hoc est non videtur consonū verbis Apostoli qui dicebat se nescire, an in corpore fuerit, an extra corpus simpliciter, & præterea hoc nō multum ad rem pertinere videbatur, vt diceret se nescire, vtrum tali vel tali modo in corpore fuerit, ex quo anima omnino a corpore separata non erat, & ideo dicens, quod simpliciter nesciuit, an anima esset corpori coniuncta vel non, & hoc est quod Aug. 12. Genes. ad litteram post longam inquisitionem concludit dicens, Restat ergo fortasse, vt hoc ipsum eum intelligamus ignorasse, vtrū quando in tertium cælum raptus est, in corpore fuerit, quomodo est anima in corpore, cū corpus viuere dicitur, siue vigilantis, siue dormientis, siue in extasi a sensibus corporis alienata, an omnino de corpore exiret, vt mortuū corpus iaceret, donec peracta illa demonstratione mēbris mortuis anima redderetur: & nō quasi dormiens euigilaret, aut extasi alienatus rediret in sensus: sed mortuū omnino reuiuisceret.

AD PRIMVM ergo dicendū, quod sicut dicit Aug. 12. super Genes. ad litteram, vtrum in corpore, an extra corpus dubitat Apost. Vnde illo dubitante quis vestri certus esse audeat. Vnde Aug. hoc indeterminate reliquit. Quod autem posterior ex probabilitate, quā ex certitudine. Ex quo enim fieri potuit, quod anima illa adhuc vnita remanens hoc modo raperetur: sicut se raptum dicit Apostolus vt ex dictis patet, probabilius est quod vnita remanserit.

AD 2m dicendū, quod ratio illa procedit contra intellectum verborum apostoli primo positum, quo intelligitur ipsum dubitasse non de conditione rapti, id est vtrū aīa corpori fuerit vnita: sed de modo rapti, si vtrū raptus fuerit corporaliter, vel spiritualiter tantū.

AD 3m dicendū, quod per synecdochen quādoque pars hominis, homo nominatur, & præcipue anima quæ est hominis eminentior pars. Quāuis etiam possit intelligi eum quem raptum dicit, non tunc fuisse hominem quādo raptus fuit: sed post annos, quatuordecim, quādo scilicet hoc dicebat, scio hominem in Christo: non autem dicit hominem raptum vsque ad tertium cælum.

AD 4m dicendū, quod dato quod fuerit in illo statu anima apostoli a corpore separata, illa tamen separatio non fuit per aliquem naturalem modum: sed per virtutem diuinam ipsam animam a corpore abstrahentem, non ad hoc quod simpliciter separata remaneret: sed ad tempus, & pro tanto raptus dici potuit, & si non omnis mors raptus dici possit.

AD 5m dicendū, quod sicut dicit Augustinus 12. super Genesim ad litteram apostolo arrepto a carnis sensibus in tertium cælum & paradysum, hoc ipsum certe

12. super gene. cap. 28. tom. 4.

4. dialo. ca. 33. in fin. & Li. 11. mor. ca. 13. & 2. moral. ca. 3.

Declinādo ad fin. illius incipit Danielelem Propheta. to. 4. Cap. 3. in princi. ca. 3.

11. super gene. cap. 26. in fine to. 3.

Ca. 3. 2 me. illius to. 3.

Ca. 3. 2 me. tom. 3.

In corp. 17

Ca. 36. cit. finem to. 3.

certe desuit ad plenam perfectamque cognitionem rerum quæ in angelis est, quod siue in corpore, siue extra corpus esset nesciebat. hoc itaque non deerit cum receptis corporibus in resurrectione mortuorum corruptibile hoc induet in corruptionē. & sic patet quod licet eius visio, quātū ad aliquid fuerit similis visioni beatorū: tamē quantum ad aliquid fuit imperfectior.

AD 6m dicendū, quod Paulus non fuit raptus ad videndum Deū, vt esset beatus simpliciter: sed vt testis esset beatitudinis sanctorū, & diuinorū mysteriorum, quæ ei reuelata sunt. Vnde illa tantum vidit in visione verbi, propter quæ cognoscēda rapiebatur: nō autē omnia sciri erit in beatis præcipue post resurrectionē. Tunc n. vt Aug. præmissis verbis subiūgit, omnia erūt euidētia sine vlla falsitate, & sine vlla ignorantia.

QVÆSTIO XIII.

De Fide

In duodecim articulos diuisa.

- ¶ Primo queritur quid sit credere.
- ¶ Secundo, Quid sit fides.
- ¶ Tertio, Vtrum fides sit virtus.
- ¶ Quarto, In quo sit fides sicut in subiecto.
- ¶ Quinto, Vtrum forma fidei sit charitas.
- ¶ Sexto, Vtrum fides informis sit virtus.
- ¶ Septimo, Vtrum sit idem habitus fidei informis, & formata.
- ¶ Octauo, Vtrum proprium obiectum fidei sit veritas prima.
- ¶ Nono, Vtrum fides possit esse de rebus scitis.
- ¶ Decimo, Vtrum homini sit necessarium habere fidem.
- ¶ Vndecimo, Vtrum necessarium sit explicite credere.
- ¶ Duodecimo, Vtrum sit vna fides modernorum & antiquorum.

ARTICVLVS PRIMVS.

Quid nam sit credere.

QVÆSTIO est de fide, & primo queritur, quid sit credere, dicitur autem ab Aug. in li. de Prædestinatione sanctorum, & habetur in glo. 2. Cor. 3. super illud, Non quod sufficientes simus cogitare &c. qd credere est cum assensione cogitare. Videtur autem quod inconuenienter. Sciens enim a credente distinguitur, vt patet per Aug. in lib. de vidēdo Deum: sed sciens in quantum scit cogitat aliquid & assentit, ergo inconuenienter describitur credere cum dicitur, quod credere est cum assensione cogitare.

¶ 2 Præt. Cogitatio quādam inquisitionem importat dicitur. n. cogitare quasi coagitare, id est discurrere, & cōferre vnum cū altero: sed inquisitio remouetur a fidei ratione: quia vt dicit Dama. fides est nō inquisitus cōsensus, ergo male dicitur, quod credere sit cū assensione.

¶ 3 Præt. Credere est actus intellectus: sed assensio videtur ad affectum pertinere, dicimur enim affectu in aliquid cōsentire, ergo assensio ad credere non pertinet.

¶ 4 Præt. Nullus cogitare dicitur, nisi quādo actualiter aliquid considerat, vt patet per August. 14. de Trinitate, sed qui non actualiter cogitat aliquid dicitur credere, sicut fidelis dormiens, ergo credere non est cogitare.

¶ 5 Præt. Simplex lumen simplicis cognitionis princi-

pium est: sed fides est quoddam simplex lumen, vt patet per Diony. 7. de diuinis nom. ergo credere quod est ex fide est simplex cognitio, & sic non est cogitare, quod dicit cognitionem collatiuam.

¶ 6 Præt. Fides, vt dicitur communiter, primæ veritati propter seipsam assentit: sed qui assentit alicui confitendo nō assentit ei propter seipsam, sed propter aliud ad quod confert, ergo in credendo non est aliqua collatio, & ita nec cogitatio.

¶ 7 Præt. fides dicitur certior omni scientia & omni cognitione: sed principia propter sui certitudinem sine cogitatione, vel collatione cognoscuntur, ergo & credere sine cogitatione est.

¶ 8 Præt. Virtus spiritualis est efficacior corporali, ergo & lux spiritualis est potentior, quam lux corporalis: sed lux corporalis exterior perficit oculū ad hoc, quod statim cognoscat visibilia corporalia, ad quod non sufficiebat lux innata, ergo lux spiritualis diuinitus adueniens perficiet intellectum ad cognoscendū ea, ad quæ etiam non sufficit ratio naturalis sine aliqua cogitatione & collatione, & sic credere sine cogitare est.

¶ 9 Præt. Cogitativa potentia a philosophis ponitur parte sensitua: sed credere non est nisi mētis, vt Aug. dicit, ergo credere non est cogitare.

RESPON. Dicedum, quod August. sufficienter describit credere, cum per huiusmodi definitionē eius esse demonstratur, & distinctio ab omnibus alijs actibus intellectus, quod sic patet. Intellectus enim nostri secundum Philosophum in lib. de Anima duplex est operatio, vna qua format simplices rerū quidditates, vt quid est hō, vel quid est animal. In qua quidem operatione non inuenitur verū per se, nec falsum, sicut nec in vocibus incomplexis. Alia operatio intellectus est, secundū quā cōponit, & diuidit affirmādo & negādo, & in hac iam inuenitur verū, & falsum, sicut & in voce complexa, quæ est eius signū: non aut inuenitur credere in prima operatione, sed in secunda: credim⁹ n. vera & discredimus falsa. Vnde et apud Arabes prima operatio intellectus vocatur imaginatio, secunda aut vocatur fides, vt patet ex verbis Com. in 3. de Anima. Intellectus aut possibilis, cum quātū sit de se sit in potentia respectu omnium intelligibilium formarū, sicut & materia prima respectu omnium sensibilibium formarum, est etiā quantum est de se non magis determinatus ad hoc, quod adhæreat compositioni, quam diuisioni, vel e conuerso: omne autem, quod est determinatum ad duo, non determinatur ad vnum eorum nisi per aliquid mouens ipsum. Intellectus autē possibilis non mouetur nisi a duobus, scilicet a proprio obiecto, quod est forma intelligibilis, scilicet quod quid est, vt dicitur in 3. de Anima & a uoluntate, quæ mouet oēs alias vires, ut dicit Ansel. Sic igitur intellectus noster possibilis respectu partium contradictionis se habet diuersimode. Quādoque n. non inclinatur magis ad vnum, quam ad aliud, vel propter defectum mouentium, sicut in illis problematibus, de quibus rationes nō habemus, vel propter apparentē æqualitatē eorum, quæ mouent ad vtrāque partem, & ista est dubitantis dispositio, qui fluctuat inter duas partes contradictionis. Quādoque vero intellectus inclinatur magis ad vnum, quam ad alterum: sed tamen illud inclinans non sufficienter mouet intellectū ad hoc, quod determinet ipsum in vnam partium totaliter. Vnde accipit quidem unā partem: tamen seipm per dubitat de opposita, & hæc est dispositio opinātis, Qd. dif. S. Tho. CCC 3 qui

Post mediū illius.

Li. de prædict. ca. 2

3. de anima co. 21. & 22. tom. 2.

Com. 21.

Co. 26. t. 2.

In lib. de similitudinibus cap. 2.



qui accipit vnam partem contradictionis cum formidine alterius. Quandoque vero intellectus possibilis determinatur ad hoc, quod totaliter adhaereat vni parti: sed hoc est quandoque ab intelligibili, quandoque a voluntate. Ab intelligibili quidem, quandoque mediate, quandoque immediate: immediate quando ex ipsis intelligibilibus statim veritas propositionum intelligibilium infallibiliter apparet, & hæc est dispositio intelligentis principia, quæ statim cognoscuntur notis terminis, vt Philo. dicit, & sic ex ipso quod quid est intellectus immediate determinatur ad huiusmodi propositiones: mediate vero, quando cognitio definitionibus terminorum, intellectus determinatur ad alteram partem contradictionis, virtute primorum principiorum, & ista est dispositio scientis. Quandoque vero intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis, neque statim per ipsas definitiones terminorum sicut in principijs, nec etiã virtute principiorum, sicut in conclusionibus demonstratiuis est: determinatur autem per voluntatem, quæ eligit assentire vni parti determinate, & præcise propter aliquid, quod est sufficiens ad mouendum voluntatem, nõ autem ad mouendum intellectum, vt pote, quod videtur bonum vel conueniens huic parti assentire, & ista est dispositio credentis, vt cum aliquis credit dictis alicuius hominis, quia videtur decens vel vtile. & sic etiã mouemur ad credendum dictis, in quantum nobis repromittitur si crediderimus præmium æternæ vitæ. & hoc præmio mouetur voluntas ad assentientiu his, quæ dicuntur, quãuis intellectus nõ moueatur per aliquid intellectum. & ideo Aug. dicit quod cetera potest homo nolens, credere non nisi volens. Patet ergo ex dictis, quod in illa operatione intellectus, qua format simplices rerum quidditates non inuenitur assensus, cum non sit ibi verum vel falsum: non enim dicimur alicui assentire, nisi quando in hæremus ei quasi vero: similiter dubitans, non habet assensum cum non inhereat vni parti magis quam alij, similiter nec opinans cum nõ firmetur eius acceptio circa alteram partem. Sententia autem, vt dicit Isaac & Auic. est conceptio distincta vel certissima alterius partis contradictionis: assentire autem a sententia dicitur. Intelligens autem habet quidem assensum, quia certissime alteri parti in hæret, non habet autem cogitationem: quia sine aliqua collatione determinatur ad vnam. Sciens vero habet & cogitationem & assensum: sed cogitatione causantem assensum, & assensum terminantem cogitationem. Ex ipsa, n. collatione principiorum ad conclusiones assentit conclusionibus resoluendo eas in principia, & ibi figitur motus cogitatis, & quietatur. In scientia enim motus rationis incipit ab intellectu principiorum, & ad eundem terminatur per viam resolutionis, & sic non habet assensum, & cogitationem, quasi ex æquo: sed cogitatio inducit ad assensum, & assensus quietat: sed in fide est assensus & cogitatio, quasi ex æquo. Non enim assensus ex cogitatione causatur: sed ex voluntate, vt dictum est: sed quia intellectus nõ hoc modo terminatur ad vnum, vt ad propriu terminum perducatur, qui est visio alicuius intelligibilis, in de est, quod eius motus nondum est quietatus: sed adhuc habet cogitationem & inquisitionem de his, quæ credit: quãuis firmissime eis assentiat, quãtum. n. est ex seipso non est ei satisfactum, nec est terminatus ad vnum: sed terminatur tantum ex extrinseco. & inde est quod intellectus credentis dicitur esse captiuatus, quia tenetur terminis alienis & nõ proprijs. 2. Cor. 10.

1. posterior. tex. 6. ante mediũ to. 1.

26. in Ioan. super illud nemo potest venire. tom. 4.

Pro. tracta. lib. 1. Meta. c. 4. & lib. 8. cap. 6.

In isto. arti.

In captiuitatem redigentes omnem intellectu. Inde est, quod in credente potest insurgere motus de contrario huius, quod firmissime tenet, quãuis non in intelligente vel sciẽte. Sic igitur per assensum separatur credere ab operatione, qua intellectus inspicit formas simplices. s. quidditates, & a dubitatione, & ab opinione: per cogitatione vero, ab intellectu: sed per hoc quod habet cognitione & assensum quasi ex æquo, a scientia.

Et per hoc patet responsio ad primum. Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod fides dicitur non inquisitus assensus, in quantum assensus fidei vel consensus non causatur ex inquisitione rationis: tamen non excluditur per hoc quin in intellectu credentis remaneat aliqua cogitatio, vel collatio de his quæ credit.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod voluntas respicit aliquam præcedentem potentiam. s. intellectum, non autem intellectus, & ideo assentire proprie pertinet ad intellectum, quia importat absolutam adhaerentiam ei cui assentitur: sed consentire est proprie voluntatis, quia consentire est simul cum alio sentire, & sic dicitur in ordine, vel per comparisonem ad aliquid præcedens.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod quia habitus per actus cognoscuntur, & actuum principia sunt ipsi habitus, inde est quod interdum habitus nominibus actuum nominantur, & sic nomina actuum quandoque sumuntur proprie quasi pro actibus ipsis: quãdoque vero pro habitibus. Credere igitur secundum quod actum fidei importat, semper habet actualem considerationem: non autem solum quod credere accipitur pro habitu, sic autem credere dicitur dormiens, in quantum habitus fidei habet.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod fides habet aliquid perfectionis, & aliquid imperfectionis. perfectionis quidem est ipsa firmitas, quæ pertinet ad assensum: sed imperfectionis est carentia visionis, ex qua remanet adhuc motus cognitionis in mente credentis. Ex lumine igitur simplici, quod est fides, causatur id quod perfectio nis est. s. assentire: sed in quantum illud lumen non perfecte participatur nõ totaliter tollit imperfectione intellectus, & sic motus cogitationis in ipso remanet inquietus.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa probat vel concludit, quod cognitio non est causa assensus fidei, non autem quin assensum fidei concomitetur.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod certitudo duo potest importare. s. firmitatem adhaesionis, & quantum ad hoc fides est certior omni intellectu, & scientia, quia prima veritas quæ causat fidei assensum, est fortior causa, quam lumen rationis, quod causat assensum intellectus vel scientiæ. importat etiã euidentiã eius cui essentitur. & sic fides nõ habet certitudinẽ: sed scientia & intellectus, & ex inde est, quod intellectus cogitatione nõ habet.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa recte procederet, si lux illa spiritalis perfecte participaretur a nobis, quod erit in patria, vbi ea quæ nunc credimus perfecte videbimus. Nunc autem quod non manifeste appareant ea, ad quæ lux illa cognoscenda perficit, est ex defectiua participatione illius, non ex efficacia ipsius spiritalis luminis.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod potentia cogitativa est quod est altissimum in parte sensitiva, vbi attingit quoddammodo ad partem intellectuã, vt aliquid participet eius, quod est in intellectuã parte infimum, scilicet rationis discursum secundum regulam Dionysii. 2. cap. de diuin. nomini. quod principia secundorum coniunguntur finibus primorum. Vnde ipsa vis cogitativa vocatur particularis ratio, vt patet, a Com. in 3. de Animal. Nec est nisi in homine, loco cuius in aliis brutis

A media. Com. 1.

brutis est æstimatio naturalis. & ideo ipsa etiã vniuersalis ratio, quæ est in parte intellectuã propter similitudinem operationis a cogitatione nominatur.

ARTICVLVS II. Quid nam sit Fides.

Secundo queritur, quid sit fides, & dicit Apost. Heb. 11. quod est substantia rerum sperandarum argumentum non apparentium. & videtur quod male dicat, quia nulla qualitas est substantia, fides est qualitas, cum sit virtus, quæ est bona qualitas mentis & c. ergo fides non est substantia.

¶ 2 Præt. Esse spirituale superadditur ad esse naturale & est perfectio eius, vnde & debet ei esse simile: sed esse naturali hominis substantia esse dicitur ipsa essentia animæ, quæ est actus primus non autem potentia, quæ est principium actus secundum, ergo esse spirituale non debet dici essentia ipsa fides, vel aliqua virtus, quæ est proximum operationis principium, vnde & potentiam perficit: sed magis gratia a qua est ipsum esse spirituale, sicut ab actu primo, & quæ ipsam essentiam anime perficit. Sed dicendum, quod fides dicitur substantia in quantum est prima inter alias virtutes.

¶ 3 Sed contra, Virtutes considerantur tripliciter, scilicet quantum ad habitus, quantum ad obiecta, & quantum ad potentias: sed quantum ad habitus fides non est aliis prior, non enim hæc definitio videtur dari de fide nisi secundum quod est formata, sic enim solummodo fundamentum est, vt Aug. dicit: habitus autem gratuiti omnes simul infunduntur. similiter nec quantum ad obiecta fides prior esse videtur alijs, non enim fides magis tendit in ipsum verum, quod videtur propriu eius obiectum, quam charitas in lumen bonum, vel spes in summum arduum, vel in summam Dei liberalitatẽ, similiter nec quantum ad potentias: quia omnis virtus gratuita videtur respicere affectum. ergo fides nullo modo est alijs prior, & sic non debet dici aliarum fundamentum, vel substantia.

¶ 4 Præt. Res sperandæ magis subsistunt in nobis per charitatem quam per fidem. ergo hæc definitio magis videtur conuenire charitati, quam fidei.

¶ 5 Præt. Cum spes generetur, ex fide, vt patet in glof. Mat. 1. Cum fides in eius definitione ponatur: spes autem ponitur in definitione rei sperandæ, si ergo res speranda ponitur in definitione fidei erit circulus in definitionibus, quod est inconueniens: quia sic erit aliquid prius & notius seipso. continget enim idem in definitione sui ipsius poni definitionibus loco nominum acceptis, continget etiam definitiones esse infinitas.

¶ 6 Præt. Diuersorum habituum diuersa sunt obiecta: sed virtutes theologice idem habent pro fine & obiecto. ergo in virtutibus theologice oportet quod diuersarum virtutum fiat diuersi fines: sed res speranda est proprius finis spei. ergo non debet in definitione fidei poni, neque vt finis, neque vt obiectum.

¶ 7 Præt. Fides magis perficitur per charitatẽ, quam per spem: vnde & per charitatem formari dicitur. ergo in definitione fidei magis debet poni obiectu charitatis quod est bonum vel diligendum, quam obiectum spei, quod est res speranda.

¶ 8 Præt. Fides præcise respicit ipsos articulos: sed articuli nõ omnes pertinent ad res sperandas: sed solum vnus vel duo. s. carnis resurrectione & vitæ æternæ, nõ ergo res speranda in definitione fidei poni debuit.

¶ 9 Præt. Argumentu est actus ronis: sed fides est coru

quæ sunt supra rone. ergo nõ debet dici argumentu. ¶ 10 Præt. In anima est duplex motus. s. ad animam, & ab anima. In motu autem ad animam est principium extrinsecu: in motu autem ab anima intrinsecu: sed non potest esse idem intrinsecu & extrinsecu principiu, ergo nõ potest esse idem motus qui est ad animam & ab anima, sed cogitatio perficitur in motu ad animam, affectio autem in motu ab anima. ergo nec fides nec aliquid aliud potest esse principiu affectionis & cogitationis. ergo in definitione fidei inconuenienter ponitur aliquid pertinens ad affectionem. s. substantia rerum sperandarum, & aliquid pertinens ad cognitionem. s. argumentum & c.

¶ 11 Præt. Vnus habitus non potest diuersarum esse potestiaru: sed affectiua & intellectuã sunt diuersæ potestie. Cum ergo fides sit vnus habitus, non potest ad cognitionem & affectionem pertinere, & sic idem quod prius.

¶ 12 Præt. Vnius habitus vnus est actus. Cum ergo in definitione fidei ponantur duo actus. s. facere res sperandas subsistere in nobis, secundum quem actum dicitur substantia rerum sperandarum, & arguere mentẽ, secundum quem dicitur argumentum non apparentium, videtur quod non conuenienter describatur.

¶ 13 Præt. Intellectus est prior affectu: sed hoc quod dicitur substantia & c. pertinet ad affectum, quod vero subiungitur argumentu, & c. pertinet ad intellectu, ergo male ordinantur partes descriptionis prædictæ.

¶ 14 Præt. Argumentum dicitur quod arguit mentẽ ad assentiẽdu alicui: sed mens arguit ad assentiẽdu aliquib<sup>9</sup> ex hoc quod illa sunt ei apparcẽtia. ergo videtur esse oppositio in adiecto, cũ dicitur argumentum & c.

¶ 15 Præt. Fides cognitio quardã est: sed omnis cognitio secundum aliquid apparet cognoscenti, tam enim in sensitiva quã intellectuã cognitione aliquid apparet. ergo inconuenienter dicitur, quod fides sit nõ apparcẽtiu.

RESPON. Dicẽdu, quod secundum quosdã Apostol<sup>9</sup> per hanc definitionem non intendit ostendere quid sit fides: sed quid faciat fides. Videtur autem potius esse dicendum, quod hæc fidei notificatio sit completissima eius definitio, nõ ita quod sit secundum debitam formam definitionis tradita: sed quia in ea sufficienter tanguntur omnia, quæ exiguntur ad fidei definitionem. Quandoque enim ipsis Philosophis sufficit tangere principia syllogismorum & definitionu, quibus habitus non est difficile in formas debitas reducere secundum artis doctrinam. Huius autem signum est ex tribus. primo ex hoc quod omnia principia, ex quibus esse fidei dependet, in hac definitione tanguntur. Cum enim dispositio credentis, vt supra dictu est, talis sit, quod intellectus determinetur ad aliquid per voluntatem, voluntas autem nihil facit nisi secundum quod est mota per suum obiectum, quod est bonum appetibile & finis, requiritur ad finem duplex principium. Vnum principium, quod est bonu mouens voluntatem, & secundum id, cui intellectus assentit voluntate faciente. Est autem duplex hominis bonum vltimum, quod primo voluntatem mouet, quasi vltimus finis. Quorum vnum est proportionatum naturali humanæ, quia ad ipsum obtinendum vires naturales sufficiunt, & hæc est felicitas de qua Philosophi locuti sunt, vel contemplatiua quæ consistit in actu sapientiæ, vel actiua quæ consistit primo in actu prudentiæ, & consequenter in actibus aliaru virtutu moralium. Aliud est bonum hominis naturæ humanæ proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales nõ sufficiunt: nec ad cogitandum vel desiderandum: sed ex sola diuina liberalitate homini reprop-

In corp. ar.





ut patet per Philosophum in 10. Metaph. sed fides est medium inter scientiam, & opinionem, dicit enim Hugo de sancto Victo. quod fides est certitudo quædam animi supra opinionem, & infra scientiam constituta: sed neq; opinio neq; scientia est uirtus, ergo neq; fides.

¶ 6 Præt. Præsentia obiecti non tollit habitum uirtutis: sed obiectum fidei est ueritas prima, quæ cum præsto est menti nostræ, ut uideamus, non erit tunc fides, sed uisio, ergo fides non est uirtus.

¶ 7 Præt. Virtus est ultimum potentie, ut dicitur in 1. Cæli & Mundi: sed fides non est ultimum potentie humane, quia potest in aliquid aliud amplius, scilicet in apertam uisionem, ergo fides non est uirtus.

¶ 8 Præt. Secundum August. in libro de Bono coniugali, per uirtutes expediuntur potentie ad actus suos: sed fides non expedit intellectum, sed magis impedit: quia per eam captiuatur, ut dicitur secundæ Corinth. 10. ergo fides non est uirtus.

¶ 9 Præt. A Philosopho uirtus diuiditur per intellectualem & moralem, & est diuisio per immediata: quia intellectualis est, quæ est in rationali per essentiam, moralis autem quæ est in irrationali per participationem, nec potest aliter rationale accipi, nec uirtus humana potest esse, nisi in rationali aliquo modo dicto: sed fides non est uirtus moralis, quia sic eius materia essent actiones & passionis, similiter nec intellectualis, cum non sit aliqua illarum, quas Philosophus ponit in 6. Ethic. nõ enim est sapientia, nec intellectus, nec scientia, nec ars, nec prudentia, ergo fides nullo modo est uirtus.

¶ 10 Præt. Quod conuenit alicui ex extrinseco, non inest ei essentialiter, sed accidentaliter: fidei autem nõ conuenit esse uirtutem, nisi ex alio, ut dicebatur, scilicet ex uoluntate, ergo hoc accidit fidei, quod sit uirtus, & ita non potest poni species uirtutis.

¶ 11 Præt. In prophetia est perfectior cognitio quam in fide: prophetia autem non uidetur esse uirtus, ergo nec uirtus potest dici fides.

SED CONTRA, uirtus est dispositio perfecti ad optimum: sed hoc conuenit fidei, disponit. n. hominẽ ad beatitudinem, quæ est optimum, ergo fides est uirtus. ¶ 2 Præt. Omnis habitus quo aliquis roboratur in agendo, & fortificatur in patiẽdo est uirtus: fides autem est huiusmodi, fides enim per dilectionem operatur. Gal. 5. Ipsa etiam fortificat fideles ad resistendũ diabolo, ut dicitur 1. Petri 5. ergo ipsa est uirtus.

¶ 3 Præt. Hugo de sancto Victo. dicit, quod tres sunt uirtutes sacramentales quibus inuicemur, scilicet fides, spes, charitas, & sic idem quod prius.

RESPON. Dicendum, quod fides ab omnibus ponitur esse uirtus. Ad cuius euidẽtiam notandum, quod uirtus ex impositione sui nominis significat complementum actiue potentie. Actiua autem potentia duplex est, quædam quidem, cuius actio terminatur ad aliquid actum extra, sicut in ædificatione actio terminatur ad ædificatum: quædam uero est, cuius actio non terminatur ad extra, sed consistit in ipso agente, ut uisio in uidente, ut habetur a Philosopho in 9. Metaphy. In his autem duabus potentijs diuersimode sumitur complementum, quidam enim actus primarũ potentiarum, ut ibidem Philosophus dicit non sunt in faciente, sed in facto, ideo complementum potentie accipitur ibi penes id, quod fit. Vnde & uirtus desideratis pondera dicitur esse in hoc, quod maximum pondus defert, ut patet in 1. Cæli & Mundi: & similiter uirtus ædificatoris in hoc, quod facit domum opti-

mam. Sed quia alterius potentie actus consistit in agere, non in aliquo actu, ideo complementum illius potentie accipitur secundum modum agendi, ut scilicet debite & conuenienter operetur, ex quo habet eius actus, ut bonus dicatur. Et inde est, quod in huiusmodi potentijs uirtus dicitur, quæ opus bonum reddit. Aliud est bonum ultimum, quod considerat Philosophus & Theologus. Philosophus enim considerat quasi bonum ultimum, quod est humanis uiribus proportionatum, & consistit in actu ipsius hominis. Vnde se licitatem dicit esse operationem quandam. Et ideo secundum Philosophum actus bonus, cuius principium uirtus dicitur absolute, in quantum est conueniens potentie, ut perficiens ipsam. Vnde quemcumque habitum inuenit Philosophus talem actum elicientem dicit eum esse uirtutem, siue sit in parte intellectiua, uel scientia intellectiua, & huiusmodi uirtutes intellectuales quarum actus est bonum ipsius potentie, scilicet considerare uerum, siue in parte affectiua, ut temperantia, & fortitudo & alie uirtutes morales. Sed Theologus considerat quasi bonum ultimum id, quod est natura facultatem excedens scilicet uitam æternam, ut prædictum est. Vnde bonum in actibus humanis non considerat absolute, quia ibi non ponit finem: sed in ordine ad id bonum, quod ponit fine asserens illum actum tatum modo esse bonum complete, qui de proximo ad bonum finale ordinatur, id est qui est meritorius uitæ æternæ, & omnem talem actum dicit actum uirtutis, & quicumque habitus elicit talem actum, ab ipso uirtus appellatur. Aliquis autem actus meritorius dici non potest, nisi secundum quod est in potentia operantis constitutus: quia qui meretur oportet, quod aliquid exhibeat, nec exhibere potest nisi quod aliquo modo suum est, id est ex ipso. Actus autem aliquis in potestate nostra consistit, secundum quod est uoluntatis: siue sit eius, ut ab ipsa elicitur, ut diligere, & uelle: siue ut ab ipsa imperatus ut ambulare & loqui. Vnde respectu cuiuslibet talis actus potest poni aliqua uirtus, eliciens actus præfatos in tali genere actuum. Credere autem, ut supra dictum est, non habet assensum nisi ex imperio uoluntatis. Vnde secundum id quod est, a uoluntate dependet. Et inde est quod ipsum credere potest esse meritorium, & fides, quæ est habitus eliciens ipsum, est secundum theologum uirtus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod cognitio, & scientia non diuiditur contra uirtutem simpliciter: sed contra uirtutem moralem, quæ cõius uirtus dicitur. Ad 2m dicendum, quod quãuis non sufficiat ad rationem uitii uel uirtutis, quod aliquid sit causatum ex uitio uel uirtute: sufficit tamẽ ad hoc quod aliquis actus sit uitii uel uirtutis, quod imperatus a uitio uel uirtute possit esse.

AD 3m dicendum, quod bonum illud ad quod uirtus ordinatur, non est accipiendũ quasi aliquod obiectum alicuius actus: sed illud bonũ est ipse actus perfectus, quem uirtus elicit. licet autem uerum ratione bono differat, tamen hoc ipsum quod est considerare uerum, est quoddam bonum intellectus, & hoc ipsum quod est assentire primæ ueritati propter seipsam, est quoddam bonum meritorium. Vnde fides quæ ad hũc actum ordinatur dicitur esse uirtus. Et per hoc patet responsio ad quartum.

AD 5m dicendum, quod scdm quod nũc loquimur de uirtute, neq; scientia, neq; opinio uirtus dici potest: sed sola fides, quæ quantum ad id, quod uoluntatis est, prout modo prædicto in genus uirtutis cadit, non est

est media inter scientiam & opinionem: quia in scientia, & opinione non est aliqua inclinatio ex uoluntate, sed ex ratione tantum. Si autem loqueremur de eis quantum ad id, quod est cognitionis tantũ, sic neque opinio, neque fides esset uirtus, cũ non habeant completam cognitionem, sed tantummodo scientiam.

AD 6m dicendum, quod ueritas prima non est obiectum proprium fidei, nisi sub hac ratione prout est non apparens: quod patet ex definitione Apostoli, ubi propriũ obiectũ fidei ponitur non apparens. Vnde quã ueritas prima præsto erit, amittet rationem obiecti.

AD 7m dicendum, quod fides secundum hoc dicitur esse ultimum potentie, quod complet potentiam ad eliciendũ actum bonum, & meritorium: nõ autem requiritur ad rone uirtutis, quod per eã eliciatur optimus actus, qui potest elici a potentia illa, cum continetur in eadẽ potentia esse plures uirtutes, quarũ una altiore actum elicit, sicut magnificentia liberalitate.

AD 8m dicendum, quod in quibuslibet duobus ordinatis adinuenit perfectio inferioris est, ut subdat superioris: sicut concupiscibilis, quod subdat rationi. Vnde habitus uirtutis non dicitur expedire concupiscibilem ad actum, ut faciat eam libere effluere in concupiscibile: sed quia facit eam perfecte subiectam rationi. Similiter bonum ipsius intellectus est, ut subdat uoluntati adherenti Deo. Vnde fides dicitur in intellectu expedire, in quantum sub tali uoluntate ipsum captiuatur.

AD 9m dicendum, quod fides, neque est uirtus intellectualis, neque moralis: sed est uirtus theologica. Uirtutes autem theologice, quãuis conueniant in subiecto cum moralibus, & intellectualibus, differunt tamen in obiecto. Obiectum enim uirtutum theologiarum est ipse finis ultimus: obiectum uero aliarum earum quæ sunt ad finem. Ideo autem a theologis quædam uirtutes proponuntur circa finem ipsum, non autem a philosophis: quia finis humanae uitæ, quem philosophi considerant, non excedit facultatem naturæ. Vnde ex naturali inclinatione homo tendit in ipsum, & sic non oportet quod habitus eleuetur in illum finem, si dicitur oportet quod eleuetur in finem qui facultatem naturæ excedit, quem theologici considerant.

AD 10m dicendum, quod fides non est in intellectu nisi secundum quod imperatur a uoluntate, ut ex dictis patet. Vnde quãuis illud quod est ex parte uoluntatis possit dici accidentale intellectui, est tamen essentialis fidei: sicut id quod est rationis est accidentale concupiscibili, essentialis autem temperantie.

AD 11m dicendum, quod prophetia non dependet ex uoluntate prophetantis, ut dicitur 1. Petri. fides autem est quodammodo ex uoluntate credentis, & ideo prophetia non potest dici uirtus sicut fides.

ARTICVLVS IIII.

In quoniam sit fides tamquam in subiecto.

QVARTO queritur, in quo sit fides, sicut in subiecto. Et uidetur quod non sit in parte cognoscitiua, sed affectiua. Uirtus enim in parte affectiua esse uidetur, cum uirtus sit quidam amor ordinatus, ut dicit Aug. in lib. de Moribus Ecclesie: sed fides est uirtus, ergo est in parte affectiua.

¶ 2 Præt. Virtus quãdam perfectionem importat, est enim dispositio perfecti ad optimum ut dicitur in 7. Physic. sed cum fides habeat aliquid perfectionis, & aliquid imperfectionis, id quod est imperfectionis, est

ex parte cognitionis, quod autem est perfectionis est ex parte uoluntatis, ut si inuisibilibus firmiter adhaereat, ergo secundum quod est uirtus est in affectiua.

¶ 3 Præt. Aug. dicit ad Consentium, quod paruulus & si fidem non habeat, quæ consistit in credentium uoluntate, habet tamen fidei sacramentum, ex quo expresse habetur, quod fides in uoluntate sit.

¶ 4 Præt. In lib. de Prædestinatione Sanctorum dicit August. quod ad fidem quæ in credentium uoluntate consistit, pertinet illud Apostoli. Quid habes quod nõ accepisti? & sic idem quod prius.

¶ 5 Præt. Eiusdem uidetur esse dispositio, & perfectio: sed fides disponit ad gloriam, quæ est in affectiua, ergo & fides in affectiua consistit.

¶ 6 Præt. Meritũ in uoluntate consistit, quia sola uoluntas est domina sui actus: sed actus fidei est meritorius, ergo est actus uoluntatis, & ita uidetur, quod in uoluntate consistat. Sed dicendum, quod est simul in affectiua & cognitiua.

¶ 7 Sed contra, vnus habitus non potest esse duarum potentialium: fides autem est vnus habitus, ergo nõ potest esse in cognoscitiua, & affectiua, quæ sunt duæ potentie.

SED CONTRA, habitus perficiens aliquam potentiam, cum ea conuenit in obiecto, alias nõ potest esse vnus actus potentie & habitus: sed fides non conuenit in obiecto cum affectiua, sed cum cognoscitiua tantum, quia obiectum utriusque est uerum, ergo fides est in cognoscitiua.

¶ 2 Præt. August. dicit in episto. ad Consentium, quod fides est illuminatio mentis ad primam ueritatem: sed illuminari ad cognitiuam pertinet, ergo fides est in parte cognitiua.

¶ 3 Præt. Si fides dicatur esse in uoluntate, hoc nõ erit nisi quia credimus uolentes: sed similiter omnia opera uirtutum operamur cognoscentes, ut patet in secundo Ethico, ergo eadem ratione omnes uirtutes erunt in parte cognoscitiua, quod patet esse falsum.

¶ 4 Præt. Per gratiam quæ est in uirtutibus reformatur imago, quæ in tribus consistit potentijs, scilicet memoria, intelligentia, & uoluntate: tres autem uirtutes quæ primo habent respectum ad gratiam sunt fides, spes, charitas, ergo aliqua earum erit in intelligentia, consistat autem, quod non spes, nec charitas, ergo fides.

¶ 5 Præt. Sicut se habet uis affectiua ad approbabile, & reprobabile, sic se habet uis cognoscitiua ad probabile, & improbabile: sed uirtus illa per quam approbatur reprobabile, secundum rationem humanam, scilicet charitas qua inimicus diligitur, quod uidetur naturaliter reprobabile esse, est in affectiua, ergo fides qua probatur siue asseritur id, quod uidetur rationi esse improbabile, erit in cognoscitiua.

RESPON. dicendum, quod circa hanc questionem multipliciter aliqui opinati sunt. Quidam enim dixerunt fidem esse in utraque uis, scilicet affectiua & cognoscitiua, quod nullo modo potest esse si intelligatur, quod in utraque sit ex æquo, unius enim habitus oportet esse unum actum: nec potest esse vnus actus ex æquo duarum potentialium, unde dicunt quidam eorum quod est principaliter in affectiua. Sed istud nõ uidetur esse uerum, cum ipsum credere cogitationem quãdam importet, ut patet per August. cogitatio autem est actus cognoscitiua, fides etiam quodam modo scientia & uisio dicitur, ut supra dictum est, quæ omnia ad cognoscitiuam pertinent. Alij autem dicunt, quod fides est in intellectu, sed practico: quia practico intellectum dicunt esse, ad quẽ inclinatur affectio, uel quem

Cap. 5. 57.

De prædestin. Sant.

Co. 12. & 13. tom. 3. In apologia de uerbo in carnato in princ. 10. 3.

Com. 116. tom. 2.

Ca. 21. t. 6.

Lib. 6. ca. 3. & 4. 5. 6. 7. tom. 5.

Ca. 7. & sequen. 10. 5.

D. 1172.

Co. 16. t. 3. Ibidem.

Co. 116. t. 2.

119. q. 4. r. 1. ca.

Ca. 11. t. 1.

Co. 17. & 18. tom. 4.

quem affectio sequitur, vel qui ad opus inclinat, quæ tula inveniuntur in fide. nam ex affectione quis inclinatur ad fidem. Credimus enim quod volumus. Ipsa etiam affectio fidem sequitur, secundum quod actus fidei generat quodammodo charitatis actum: Ipsa etiã ad opus dirigit. nam fides per dilectionem operatur, Gal. 5. Sed hi non videntur intelligere, quid sit intellectus practicus. Intellectus enim practicus id est, quod intellectus operatiuus. vnde sola extensio ad opus facit aliquem intellectum esse practicum. Relatio autem ad affectionem, vel antecedentem, vel consequentem non trahit ipsum extra genus speculatiui intellectus. Nisi enim aliquis ad ipsam speculationem veritatis afficeretur, numquam in actu intellectus speculatiui esset delectatio, quod est contra Philosophum in 10. Ethic. qui ponit purissimam delectationem esse in actu intellectus speculatiui, nec quælibet relatio ad opus facit intellectum esse practicum: quia simplex speculatio potest alicui esse remota occasio aliquid operandi, sicut Philosophus speculatur animam esse immortalẽ, & exinde sicut a causa remota sumere potest occasionem aliquid operandi. Sed intellectum practicum oportet esse proximam regulam operis, vtpote quo consideretur ipsum operabile, & rationes operandi, & causæ operis. Constat autem quod obiectum fidei nõ est verum operabile, sed verum increatum, in quod non potest nisi actus intellectus speculatiui. vnde fides est in intellectu speculatiuo, quàmuis sit, vt occasio remota aliquid operandi. vnde sibi non attribuitur operatio, nisi mediante dilectione. Sciendum tamen quod non est in intellectu speculatiuo absolute, sed secundum quod subditur imperio voluntatis: sicut & temperantia est in concupiscibili secundum quod participat aliquantulum rationem. Cum enim ad bonitatem alicuius potentia requiratur, quod illa potentia subdat alicui potentia superiori sequendo eius imperium, non solum exigitur, quod potentia superior sit perfecta ad hoc quod recte imperet, vel dirigat: sed inferior ad hoc quod prompte obediat. unde ille qui habet rationem rectam, sed concupiscibilem indomitam non habet temperantiæ virtutem: quia infestatur passionibus, quàmuis non deducatur, & sic nõ facit opus virtutis faciliter & delectabiliter, quod exigitur ad virtutem. Sed oportet ad hoc quod temperantia in sit, quod ipsamet concupiscibilis sit per habitum perfectam, vt sine aliqua difficultate voluntati subdat, & secundum hoc habitus temperantiæ dicitur esse in concupiscibili. Et similiter ad hoc, quod intellectus promp- te sequatur imperium voluntatis, oportet quod aliquis habitus sit in ipso intellectu speculatiuo, & hic est habitus fidei diuinitus infusus.

Ad PRIMVM ergo dicendũ, quod verbũ illud Aug. intelligit de uirtutibus moralibus, de quibus ibi loquitur. Vel potest dici, quod loquitur de uirtutibus, quantum ad formam eorum, quæ est charitas.

Ad 2<sup>m</sup> dicendũ, quod in hoc quædam perfectio: est cognoscitiuæ, quod uoluntati obtineret Deo inherenti.

Ad 3<sup>m</sup> dicendũ, quod Aug. loquitur de actu fidei, qui quidem dicitur esse in uoluntate non sicut in subiecto; sed sicut in causa, in quantum est a uoluntate imperatus. Et similiter dicendum ad quartum.

Ad 5<sup>m</sup> dicendũ, quod in eodem esse dispositionem & habitum, nõ est necesse, nisi quando ipsa dispositio sit habitus, sicut patet in membris corporis in quo de dispositione vnus membri relinquatur aliquis effectus in aliquo alio membro, & similiter in uirtutibus ani-

ma: quia ex bona dispositione phantasia sequitur perfectio cognitionis in intellectu.

Ad 6<sup>m</sup> dicendũ, quod actus uoluntatis dicitur esse, non solum quem uoluntas elicit: sed quem uoluntas imperat. unde in utroque meritum consistere potest, ut ex dictis patet.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod duarum potentiarum non potest esse vnus habitus ex æquo: sed potest esse vnus secundum quod habet ordinem ad aliam, & sic est de fide.

ARTICVLVS. V.

Utrum fidei forma sit charitas.

QVINTO queritur, utrum fidei forma sit charitas. Et videtur quod non. eorum enim quæ ex opposito diuiduntur, non potest unum esse forma alterius: sed fides & charitas ex opposito diuiduntur, ergo & c. Sed dicendum, quod secundum se considerata ex opposito diuiduntur, prout autem ordinantur ad unum finem, quem suis actibus merentur, potest esse, quod charitas sit forma fidei.

¶ 2 Sed contra, inter causas duæ sunt extrinsecæ, scilicet agens & finis, duæ uero intrinsecæ, scilicet forma, & materia: possunt autem duæ diuersa conuenire in uno principio extrinsecò, non autem propter hoc conueniunt in uno principio intrinsecò. ergo ex hoc quod fides, & charitas ordinantur in vnũ finem non potest esse, quod charitas sit forma fidei. Sed dicendum quod charitas non est forma intrinsecæ, sed extrinsecæ quasi exemplaris.

¶ 3 Sed contra, exemplatum speciem ab exemplari recipit. Vnde Hila. dicit quod imago est rei ad quã imaginatur species indifferens: sed fides non recipit speciem charitatis, ergo charitas non potest esse forma exemplaris fidei.

¶ 4 Præt. Omnis forma, vel est substantialis, vel accidentalis, uel exemplaris: sed charitas non est fidei forma substantialis, quia sic esset de integritate eius: nec iterum accidentalis, quia sic fides esset nobilior charitate, sicut subiectum accidente, nec sicut iterum exemplaris: quia sic charitas posset esse sine fide, sicut exemplar sine exphato. ergo charitas non est forma fidei.

¶ 5 Præt. Præmium respondet merito: sed præmium consistit principaliter in tribus dotibus, scilicet in uisione, quæ succedit fidei, tentione quæ succedit spei, fruitione quæ respondet charitati. unde principaliter præmium consistit in uisione. unde dicit Aug. quod uisio est tota merces, ergo & meritum, & præmium debet attribui fidei, & ita secundum quod ordinantur ad merendum magis videtur fides esse forma charitatis, quam econuerso.

¶ 6 Præt. Vnius perfectibilis vna est perfectio: sed forma fidei est gratia, ergo non est eius forma charitas, cum charitas non sit idem quod gratia.

¶ 7 Præt. Mar. 1. sup illud, Abrahã genuit Isaac, dicitur gl. fides sp̄s, & spes charitatis, quod intelligitur quantum ad actus, non quantum ad habitus. ergo actus charitatis dependet ab actu fidei: sed forma non dependet ab eo cuius est forma, sed potius econtrario. ergo charitas non est forma fidei secundum quod ordinatur ad actum meritorium.

¶ 8 Præt. Habitibus penes obiecta distinguuntur: sed obiecta fidei & charitatis sunt diuersa scilicet bonum & uerum, ergo & habitus formaliter distinguuntur: sed omnis actus est a forma, ergo istorũ habitũ diuersi sunt actus, & ita in ordine ad actus non potest esse quod

quod charitas sit forma fidei.

¶ 9 Præt. Si secundũ hoc charitas sit forma fidei, quod fidem informat, si ergo charitas non informat fidem nisi per ordinem ad actum, non erit charitas forma fidei, sed actus fidei.

¶ 10 Præt. Primæ Corinth. 13. dicit Apostolus, nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc, ibi fides, spes, charitas ex opposito diuiduntur: videtur autem quod loquatur de fide formata, quia fides informis non potest esse uirtus, vt dicitur infra. ergo fides formata contra charitatem diuiditur. nõ ergo potest charitas fidei forma esse.

¶ 11 Præt. Ad actum uirtutis requiritur, quod sit reclus & quod sit uoluntarius: sed fides uoluntarij actus principium est uoluntas, ita reclus actus principium est ratio, ergo sicut ad actum uirtutis requiritur id, quod est uoluntatis, ita illud quod est rationis, & ita sicut charitas, quæ est in uoluntate est forma uirtutum, ita & fides quæ est in ratione. vnũ ergo non debet dici forma alterius.

¶ 12 Præt. Ab eodem aliquid uiuificatur & formatur: sed uita spiritualis attribuitur fidei, vt patet Abachuc secundo. Iustus autem meus ex fide uiuit, ergo & formatio uirtutum magis dẽt attribui fidei, quã charitati.

¶ 13 Præt. In eo qui habet gratiam actus fidei formatus est: sed possibile est actum fidei talis hominis nullum ad charitatem habere ordinem. ergo actus fidei potest esse formatus non per charitatem, & ita non uideatur quod in ordine ad actum, charitas sit forma fidei.

Sed CONTRA, Illud est forma fidei, sine quo fides est informis: sed sine charitate fides est informis, ergo charitas est forma fidei.

¶ 2 Præt. Ambro. dicit, quod charitas est mater omnium uirtutum, quæ omnes informat.

¶ 3 Præt. Secundum hoc aliqua uirtus dicitur esse forma, quod actum meritorium elicere potest: sed nullus actus potest esse meritorius & Deo acceptus, nisi ex amore procedat, ergo charitas est omnium uirtutum forma.

¶ 4 Præt. Illud a quo res habet efficaciam operandi est forma eius: sed fides habet efficaciam, a charitate, quia fides per dilectionem operat. Gal. 5. ergo charitas est forma fidei.

RESPON. dicendum, quod circa hanc questionem sunt diuersæ opiniones. Quidam enim dixerunt quod ipsa gratia est forma fidei, & aliarum uirtutum, non autem aliqua alia uirtus, nisi quatenus ponunt gratiam esse idem per essentiam cum uirtute. Sed hoc esse non potest: siue enim gratia, & uirtus per essentiam differant, siue ratione tantum, gratia ad essentiam animæ respicit, uirtus autem ad potentiam: quàmuis autem essentia sit radix omnium potentiarum, tamẽ nõ ex æquo omnes potentia: ab essentia fluunt, cum quædam potentia: sint naturaliter alijs priores, & alias moueant. Vnde oportet, quod etiam habitus in inferioribus uirtutibus formetur per habitus, qui sunt in superioribus, & sic ab aliqua uirtute superiori debet esse inferiorũ uirtutum formatio, non a gratia immediate. Vnde quasi communiter dicitur, quod Charitas, quasi præcipua uirtutum sit aliarum uirtutum forma, non solum in quantum vel est idem cum gratia, uel habet gratiam inseparabiliter annexam, sed etiam ex hoc ipso, quod est charitas, & sic etiam fidei forma dicitur esse. Quomodo autem fides per charitatem formetur, sic intelligendum est. Quandoquomque enim duo sunt principia mouentia, uel agentia adinuicem ordinata id, quod in effectu est ab agere superiori est sicut formale, quod uero est ab inferiori agente est sicut materiale. Et hoc

A patet tam in naturalibus, quam in moralibus. in actu enim nutritiua: potentia: est uis animæ, sicut agens primum: calor uero ignis sicut agens instrumentales, vt dicitur in 2. de Anima. quod autem in carne, quæ generatur per nutritionem est ex parte caloris ignei, utpote aggregatio partium uel siccitas uel aliquid huiusmodi, est materiale respectu speciei carnis, quæ est ex uia animæ. Similiter uero inferioribus potentia: imperet, utpote concupiscibili, & irascibili, in habitu concupiscibilis, hoc quod est ex parte concupiscibili utpote pronitas quædam ad uerũ aliqualiter concupiscibilibus, est quasi materiale in temperantia. Ordo uero, qui est rationis, & rectitudo est quasi forma eius, & sic est in aliis uirtutibus moralibus. vnde quidam Philosophi omnes uirtutes scientias appellabant, vt dicitur in 6. Ethic. Cum igitur fides sit in intellectu secundum quod est motus, & imperatus a uoluntate, id quod est ex parte cognitionis est quasi materiale in ipsa: sed ex parte uoluntatis accipienda est ipsius formatio. Et ideo, cum charitas sit perfectio uoluntatis, a charitate fides informatur, & eadem ratione omnes alia: uirtutes prout a Theologo considerantur, prout scilicet sunt principia actus meritorij. Non autem potest aliquis actus esse meritorius, nisi sit uoluntarius, vt supra dictum est. Et sic patet quod omnes uirtutes quas Theologus considerat, sunt in uirtutibus animæ, & prout sunt a uoluntate motæ.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod non dicitur esse forma fidei charitas, per modum quo forma est pars essentia: sic enim contra fidem diuidi non potest: sed in quantum aliquam perfectionem fides a charitate consequitur, sicut in uniuerso elementa superiora dicuntur esse ut forma inferiorum, vt dicitur in 4. Physic. Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod modus quo charitas dicitur forma, appropinquat ad modum illum quo exemplar formam dicimus: quia id quod est perfectionis in fide a charitate deducitur, ita quod charitas habeat illud essentialiter, fides uero & ceteræ uirtutes participatiue.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod ipse habitus charitatis, cum non sit intrinsecus fidei, non potest dici forma substantialis neque accidentalis eius: potest autem aliquo modo dici exemplaris forma, nec tamen oportet, quod charitas sine fide esse possit. non enim fides exemplatur a charitate secundum illud quod est fides, sic enim fides charitatem præcedit non ex parte eius, quod cognitionis est in fide: sed solum secundum quod est perfecta. Et nihil prohibet, quod fides quantum ad hoc sit prior charitate, & sine ea charitas esse non possit, & quantum ad aliud sit exemplar fidei, quam semper format, utpote semper sibi presentem. Sed id, quod ex charitate in fide relinquatur, est fidei intrinsecum, & hoc quomodo sit fidei accidentale uel substantiale infra dicitur.

Ad 5<sup>m</sup> dicendũ, quod uoluntas, & intellectus diuersimode se præcedunt adinuicem. Intellectus enim præcedit uoluntatem in uia receptionis. Ad hoc enim quod aliquid uoluntatem moueat oportet, quod primum in intellectu recipiatur, vt patet in 3. de Anima. Sed in mouendo, siue agendo uoluntas est prior: quia omnis actio uel motus est ex intentione boni. Et inde est, quod uoluntas omnes vires inferiores mouere dicitur, cuius obiectum proprium est bonum sub ratione boni. Præmium autem dicitur per modum receptionis, sed meritum per modum actionis. Et inde est, quod totum præmium principaliter attribuitur intellectui,

Ca. 7. 8 & tom. 5.

4. 1. q. 4.

Art. 2.

Art. 3.

Li. de fide dist. 2. cap. 8. art. 1. 2. 3. tom. 5.

3. sent. dist. 2. colligitur ex 11. 7. in la. redar gatio mali ne iudeo rum in fine tom. 5.

1. de Tit. cap. 8. art. 1. 2. 3. tom. 5.

Interlinea ris ibi.

Ca. 1. 1. 5.

D. 608

Art. 3. huiusmodi.

Artic. 7.

D. 711





& imperfectum quod nondū attingit, vnde non oportet quod numero differat, sicut nec embrio & animal.

Ad 7<sup>m</sup> dicēdū, quod credere Deo, & credere Deū, & credere in Deū non nominant diuersos actus, sed diuersas circumstantias eiusdē actus virtutis. In fide, n. est aliquid ex parte cognitionis, prout fides est argumentū, & sic quantum ad hōi argumentationis principiu, actus fidei dicitur credere Deo. Ex hoc, n. mouetur ad assentiendū credēs alicui, quia est diuinitus dictū. Sed quantum ad conclusionē cui assentit dē credere Deū, veritas, n. prima est propriū obiectum fidei. Sed quantum ad id, quod est voluntatis dicitur actus fidei credere in Deum. Non est autē actus virtutis perfecte, nisi has omnes circumstantias habeat.

Ad 8<sup>m</sup> dicēdū, q̄ fides formata tollitur fornicatione & alijs pctis mortalib<sup>9</sup>, excepto pctō infidelitatis, nō quātū ad substantiā habit<sup>9</sup>, sed quātū ad formā tātū.

ARTICVLVS VIII.

Verum proprium obiectum fidei sit veritas prima.

¶ **C**IVS V O queritur, vtrum obiectum fidei proprium sit veritas prima. Et videtur quod non. In simbolo enim fides explicatur: sed in simbolo ponuntur multa, quæ ad creaturam pertinent, ergo non tantum veritas prima est obiectum fidei. Sed dicendum, quod ea quæ ad creaturas pertinet in simbolo posita se habent ad fidem, quasi per accidens & secundario. ¶ **S**ed contra, consideratio alicuius scientiæ ad omnia illa per se extenditur, ad quæ extenditur efficacia proprii mediij a quo procedit: sed medium fidei est hoc, quod credit Deo aliquid dicēti, ex hoc enim mouetur fidelis ad assentiendū, quod putat aliquid a Deo esse dictum: Deo autem credendum est nō tantū de veritate prima, sed de qualibet alia veritate, ergo qualibet veritas est per se materia & obiectum fidei. ¶ **3** Præt. Actus penes obiecta distinguuntur, sed actus fidei & visio Dei per essentiam sunt actus diuersi, cum ergo obiectum visionis prædicta sit ipsa veritas prima, non erit obiectum actus fidei.

¶ **4** Præt. Veritas prima sic se habet ad fidem, sicut lumen ad visum: lumen autem per se non est obiectum visus, sed magis color in actu, vt Philosophus dicit, ergo nec veritas prima est obiectum per se fidei. ¶ **5** Præt. Fides est complexorum, his enim solū tāquā veris aliquis assentire potest: sed veritas prima est incomplexa, ergo obiectum fidei non est veritas prima.

¶ **6** Præt. Si per se obiectum fidei esset veritas prima, nihil quod pure ad creaturam pertinet ad fidem pertineret: sed resurrectio carnis pure ad creaturam pertinet, & tamen inter articulos fidei computatur, ergo non est per se tantum obiectum fidei veritas prima.

¶ **7** Præt. Sicut visibile est obiectū visus, ita credibile est obiectū fidei: sed multa alia sūt credibilia, quā veritas prima, ergo veritas prima non est per se obiectum fidei.

¶ **8** Præt. Relatiōrum est eadē cognitio, p̄ hoc, quod vnū clauditur in intellectu alterius: sed creator, & creatura ita dicitur, ergo cuiuscūq; habit<sup>9</sup> cognoscitiuū est obiectū creator, eiusdē erit obiectū creatura, & ita nō pot̄ eē, quod veritas prima solū modo sit fidei obiectū.

¶ **9** Præt. In qualibet cognitione illud in quod deducimur obiectum est illud autem per quod in ipsum deducimur medium est: sed in fide deducimur ad assentiendū aliquibus veritatibus de Deo & creaturis, p̄ veritatē primā, in quātū credimus Deū esse veracē, ergo veritas prima non se habet, vt cognitio obiectum.

¶ **10** Præt. Sicut charitas est virt<sup>9</sup> theologialis, ita & fides: sed charitas nō solum p̄ obiecto habet, Deū, sed et proximum. Vnde & de dilectione Dei & proximi duo præcepta charitatis dantur, ergo & fides habet p̄ obiecto non solum veritatem primam, sed etiam veritatem creatam.

¶ **11** Præt. August. dicit quod in patria videbimus res ipsas, hic autem intrinsecus rerum imagines: sed visio fidei ad statū viæ pertinet, ergo visio fidei est per imagines: sed imagines per quas intellectus noster videt sunt res creatæ, ergo fidei obiectum est veritas creatæ.

¶ **12** Præt. Fides est media inter scientiam & opinionem, vt patet per definitionem Hugo. de sancto Victo. sed scientia & opinio est de complexo, ergo & fides, & ita nō pot̄ eius obiectū esse veritas prima, quæ simplex est.

¶ **13** Præt. Principium fidei videtur esse reuelatio prophetica per quam nobis diuina annuntiata sunt: sed prophetiæ obiectum non est veritas prima: sed res creatæ quæ sub certa differentia temporis cadunt, ergo nec fidei obiectum est veritas prima.

¶ **14** Præt. Veritas contingens non est veritas prima: sed aliqua veritas fidei est veritas contingens. Christū n. pati contingēs fuit, cū esset depēdens a libero arbitrio suo & Iudæorum, & tamē de passione Christi est fides, ergo veritas prima non est proprium fidei obiectum.

¶ **15** Præt. Fides proprie loquendo non est nisi complexorū: sed in quibusdā articulis fidei prima veritas cadit, vt incomplexū, vt cū dicimus Deū passum vel mortuū, nō ergo tangitur ibi veritas prima, vt fidei obiectum.

¶ **16** Præt. Veritas prima comparatur ad fidem dupliciter. Vt testificans, & vt id de quo est fides: sed non potest poni vt obiectum fidei, vt est testificans, sic, n. est extra fidei essentiam, nec iterum vt id, de quo est fides: quia sic de quocūque enuntiable formetur de veritate prima essent credibilia, quod patet eē falsum, ergo veritas prima non est proprium fidei obiectum.

**S**ED CONTRA est, quod Dionysius dicit 7. ca. de Diuinis nominibus, quod fides est circa simplicem, & semper eodem modo se habentem veritatem: sed talis non est nisi veritas prima.

¶ **2** Præt. Virtus theologica idē habet pro fine & obiecto: sed fidei finis est veritas prima, cuius aperta visio nō fides meretur, ergo & obiectū eius ē veritas prima.

¶ **3** Præt. Dionysius dicit, quod articulus est perceptio diuinæ veritatis: sed fides in articulis continetur, ergo diuina veritas est fidei obiectum.

¶ **4** Præt. Sicut se habet charitas ad bonum, ita fides ad verum: sed charitatis per se obiectum est summum bonum, quia charitas diligit Deum & proximum propter Deum, ergo & obiectum fidei est veritas prima.

**R**ESPOND. Dicēdum, quod per se obiectum fidei veritas prima est. Quod sic accipi potest. Nullus, n. habitus rōnē habet virtutis nisi ille, cuius actus semper est bonus: aliter, n. non esset perfectio potentie. Cum igitur actus intellectus sit bonus ex hoc, quod verum considerat, oportet quod habitus in intellectu existēs virtus esse nō possit, nisi sit talis quo infallibiliter verū dicatur, rōne cuius opinio nō est virtus intellectualis, sed scientia & intellectus, vt dicitur in 6. Ethi. hoc autē fides non pot̄ habere, quæ virtus ponitur ex ipsa rerū euidētia, cū sit non apparentiū, oportet igitur quod hoc habeat ex hoc, quod adheret alicui testimonio, in quo infallibiliter veritas inuenitur. Sicut autē esse creatum quantum est de se vanum est & defectibile, nisi eō iuncta ab ente increato, ita oīs creatæ veritas defectibilis ē, nisi quatenus per veritatem increatam rectificatur. Vnde

Non multum sine illo.

In Apologia de Verbo incarnato in primo tom. 2. & in summa contra gentes cap. 5.

Declaratio ad finem.

ide anima com. 67. & seq. tom. 2.

D. 341.

Cap. 3. & 7. tom. 4.

in corp.

neque hominis neque angeli testimonio assentire infallibiliter in veritatem ducere, nisi quantum in eis loquentis Dei testimonium consideratur. Vnde oportet quod fides, quæ virtus ponitur, faciat intellectum hominis adherere veritati, quæ in diuina cognitione consistit, transcendendo propriū intellectus veritatem. Et sic fidelis per simplicem & semper eodem modo se habentem veritatem liberatur ab instabilis erroris varietate, vt dicit Dionys. 7. cap. de Diuinis nomi. Veritas autē diuinæ cognitionis hoc modo se habet, quod primo, & principaliter est ipsius rei increatæ, creaturæ nō vero quodāmodo consequenter, in quantum quidē cognoscendo seipsum omnia alia cognoscit. Et ita fides, quæ hominem diuinæ cognitioni coniungit per assensum, ipsum Deum habet sicut principale obiectū. Alia vero quæcumque, sicut consequenter adiuncta.

Ad PRIMVM ergo dicēdū, quod omnia illa quæ in simbolo ponuntur ad creaturam pertinentia, non sunt materia fidei, nisi secundum quod eis aliquid veritatis primæ adiungit. Ipsa, n. passio nō cadit sub fide, nisi in quantum credimus eam diuina virtute fieri.

Ad 2<sup>m</sup> dicēdum, quod quāuis diuino testimonio sit de omnibus credendum, tamen diuinum testimonium sicut, & cognitio primo, & principaliter est de seipso, & consequenter de alijs. Ioan. 8. Ego testimonium perhibeo &c. Vnde fides est principaliter de Deo, consequenter de alijs.

Ad 3<sup>m</sup> dicēdum, quod veritas prima est obiectū visionis patriæ vt in sua specie apparens, fidei autem vt non apparens. Vnde & si idem resit vtriusque act<sup>9</sup> obiectum, non tamen est idem ratione, & sic formaliter differens obiectum diuersam speciem actus facit.

Ad 4<sup>m</sup> dicēdum, quod lumen quodāmodo est obiectum visus, quodāmodo nō. In quātum enim lux non videtur nostris visibus, nisi per hoc quod ad aliquod corpus terminatum per reflexionem, vel alio modo coniungitur, dicitur non esse per se visus obiectū, sed magis color, qui semper est in corpore terminato. In quātum autem nihil nisi per lucem videri potest, lux ipsum visibile eē dicitur, vt idē Philosophus dicit.

Ad 5<sup>m</sup> dicēdū, quod res cognita dicitur esse cognitionis obiectum secundum quod est extra cognoscen- tem in seipsa subsistens, quāuis de re tali non sit cognitio, nisi per id, quod de ipsa est in cognoscen- te: sicut color lapidis qui est visus obiectum, non cognoscitur nisi per speciem eius in oculo. Veritas igitur diuina quæ simplex est in seipsa, est fidei obiectum: sed eam intellectus noster accipit suo modo per viam compositionis, & sic per hoc quod compositioni factæ tamquam vere assentit, in veritatem primam tendit, vt in obiectum: & sic nihil prohibet veritatem primā esse fidei obiectum, quāuis sit complexorum.

Ad 6<sup>m</sup> dicēdum, quod resurrectio carnis, & alia huiusmodi pertinent ad veritatem primam, in quantum diuina virtute fiunt.

Ad 7<sup>m</sup> dicēdum, quod omnia credibilia ex hoc, quod a Deo sunt testificata, oportet principaliter esse de veritate prima, & secundario de rebus creatis, vt ex dictis patet. Alia vero credibilia non sunt huiusmodi fidei obiectum, de qua nunc loquimur.

Ad 8<sup>m</sup> dicēdū, quod creator non est obiectum fidei sub ratione creatoris: sed vt est veritas prima. Vnde non oportet quod fidei per se obiectum sit creatura, non enim quia eadem est cognitio domini & serui in quantum huiusmodi, propter hoc quicūque nouit

aliquid circa dominum, nouit aliquid circa seruum. Ad 9<sup>m</sup> dicēdū quod quicūque per veritatem primā deducimur in creaturas, principaliter tū p̄ eā deducimur in seipsam: quia ipsa principaliter de se testificat, vnde veritas prima se hēt in fide, & vt mediū, & vt obiectum.

Ad 10<sup>m</sup> dicēdū, q̄ charitas in proximo nō diligit, nisi Deum, vnde ex hoc non sequitur quod charitatis obiectū sit aliquid aliud, quā summum bonum.

Ad 11<sup>m</sup> dicēdū, q̄ imagines p̄ quas fides aliquid ituef nos ut fidei obiectū: sed id p̄ qd fides ī suū obiectū tēdit.

Ad 12<sup>m</sup> dicēdū, q̄ quicūque fides sit de complexo quantum ad id, quod in nobis est, tū quantum ad id, in quod per fidē dicimur sicut in obiectum, est de simplici veritate.

Ad 13<sup>m</sup> dicēdū, q̄ quicūque propheta pro materia habeat res creatas, & temporales, tamen pro fine habet re increatā. Ad hoc, n. oēs prophetiæ reuelationes ordinantur, et illæ quæ de rebus creatis fiunt, vt Deus cognoscatur a nobis. Et ideo propheta inducit ad fidē sicut ad finē, nec oportet q̄ si idē p̄phetiæ, & fidei obiectū, vel materia: sed si aliquid sit de eodē fides, & p̄phetiæ, nō tū fm idē, sicut de passione Christi fuit p̄phetia antiquorū & fides, sed p̄phetia q̄tū ad id, qd erat ī ea tēporale, fides autē quantum ad id, quod erat in ea æternū.

Ad 14<sup>m</sup> dicēdū, q̄ de passione non est fides, nisi fm q̄ coniungit veritati æternæ, prout passio circa Deū cōsiderat. Vnde ipsa passio quicūque in se cōsiderata sit cōtingens tamē fm quod diuinæ p̄sciētiæ substat, prout est de ea fides, & propheta immobilem veritatem habet.

Ad 15<sup>m</sup> dicēdū, q̄ propositionis subiectū, se habet ad totā propositionē, sicut materia. Vnde quicūque in talibus cū dicimus Deus est passus solummodo nomet subiectū quid increatum, tota tamen propositio dicitur esse de re increata sicut de materia. Et sic non remouet, quin fides habeat veritatem primam pro obiecto.

Ad 16<sup>m</sup> dicēdū, q̄ pro tāto veritas prima dicitur esse fidei obiectū, quia de ea est fides, nec tū oportet, q̄ quodlibet enunciabile de Deo formatū sit credibile: sed illud solum de quo veritas diuina testificat, sicut et corpus mobile est subiectū naturalis philosophiæ, nec tamen enunciabilia q̄ de corpore mobili possunt formari sunt scibilia, sed illa solū q̄ ex principijs naturalis philosophiæ manifestantur. Ipsum autē testimoniu veritatis primæ, se hēt in fide, vt principiu ī sciētijs demonstratiuis.

ARTICVLVS IX.

Verum fides possit esse de rebus scitis.

**N**ONO queritur, vtrū fides possit esse de rebus scitis. Et videtur quod sic. Vnū quodque enim potest esse scitum, quod necessaria ratione potest probari: sed fm Ricar. de sancto Victore ad omnia quæ credere oportet, non deest ratio nō solū probabilis: sed necessaria, ergo de rebus scitis scientia haberi potest.

¶ **2** Præt. Lumen gratiæ diuinitus infusum, est efficacius quam lumen naturæ, sed ea quæ nobis manifestantur per lumen naturalis rationis, sunt a nobis scita vel intellecta, & non solum credita, ergo & ea quæ innotescunt nobis per lumē fidei diuinitus infusum sunt a nobis scita non solum credita.

¶ **3** Præt. Certius & efficacius est Dei testimonium, quam hominis quantumcumque scientis: sed de eis quæ procedunt ex suppositione dicti alicuius scientis contigit habere scientiam, vt patet in scientijs subalternatis quæ principia sua præsupponunt a scientijs subalternantibus, ergo multo fortius de his quæ sūt fidei habet scientia cū supponat ex testimonio diuino.

Q6. dist. S. Tho. DDD Præt.

2. q. 2. arti. 1.

2. de Anima cō. 67. & seq. to. 2.

D. 601.

2. 2. q. 1. 2. H. u. l. 1. de tract. cap. 4.



¶ 4 Præ. Quando cumque intellectus cogitur de necessitate ad assentiendum aliquibus, habet scientiam de his quibus assentit, processus enim ex necessariis scientiam facit: sed his quæ sunt fidei aliquis credens ex necessitate assentit. dicitur enim Iacobi secundo, quod dæmones credunt, & contremiscunt, quod non potest esse eorum voluntate fieri, cum ipsorum voluntas laudabilis esse non possit: & sic reliquitur, quod de necessitate his quæ sunt fidei consentiant. ergo de his quæ sunt fidei potest esse scientia.

¶ 5 Præ. Ea quæ sunt naturaliter cognita, sunt scita vel certius cognita quam scita: sed cognitio Dei naturaliter est omnibus infusa, ut Damasc. dicit, Fides autem post ad cognoscendum Deum, ergo ea quæ sunt fidei sunt esse scita.

¶ 6 Præ. Plus distat opinio a scientia quam fides: sed de eodem potest esse scientia, & opinio ut si aliquis vnam, & eandem conclusionem sciat per syllogismum demonstrativum, & dialecticum, ergo potest de eodem esse scientia & fides.

¶ 7 Præ. Christum esse conceptum est articulus fidei: sed hoc beata virgo per experimentum sciuit, ergo potest idem esse scitum, & creditum.

¶ 8 Præ. Deum esse vnum ponitur inter credibilia: sed hoc demonstratiue probatur a Philosophis, & ita potest esse scitum, ergo de eodem potest esse fides & scientia.

¶ 9 Præ. Deum esse, quoddam credibile est, non autem credimus hoc propter hoc, quod sit Deo acceptum: quia nullus potest existimare aliquid esse Deo acceptum, nisi prius existimet esse Deum, qui acceptat, & sic existimatio qua quis existimat Deum esse præcedit existimationem, qua quis putat aliquid Deo esse acceptum, nec potest ex ea causari: sed ad credendum ea quæ nescimus ducimur per hoc, quod credimus Deo acceptum, ergo Deum esse, est creditum & scitum.

SEDCONTRA, materia vel obiectum fidei principale est veritas prima: sed de prima veritate id est de Deo, non potest hic esse scientia, ut videtur per Dionysium 1. capite de Diuinis nominibus. Ergo non potest de eodem esse fides, & scientia.

¶ 2 Præ. Scientia per rationem perficitur, ratio autem vim fidei euacuat: fides enim non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum. ergo fides, & scientia non concurrunt in idem.

¶ 3 Præ. Prima Corinth. 3. cum venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est, cognitio fidei ex parte est id est imperfecta: cognitio autem scientiæ est perfecta, ergo scientia fidem euacuat.

RESPON. Dicendum, quod secundum August. in libro de Videndo Deum, creduntur illa quæ abstant a sensibus nostris, si videtur idoneum testimonium, quod eis perhibetur: videntur autem quæ præsto sunt vel animi vel corporis sensibus. Quæ quidem differentia evidens est in his, quæ præsto sunt corporis sensibus, in quibus manifestum est quid præsto sit corporis sensibus, & quid non. Sed in sensibus animi cum quid præsto esse dicatur magis latet: illa tamen præsto esse dicuntur intellectui, quæ capacitatem eius non excedunt, ut intuitus intellectus in eis figuratur, talibus enim aliquis assentit non propter testimonium alienum: sed propter testimonium proprii intellectus. Illa vero, quæ facultate intellectus excedunt, absentia esse dicuntur a sensibus animi, unde intellectus in eis figi non potest: unde eis non possumus assentire propter proprii testimonium: sed propter testimonium alienum. Et hæc proprie credita dicuntur, unde fidei obiectum est

id, quod est absens ab intellectu. Creduntur. n. absentia, sed videntur præsentia, ut in eodem lib. Aug. dicit. vel et res non apparet, i. res non visa: quia ut dicitur Hebr. 11. Fides est substantia &c. Quandoque autem deficit ratio proprii obiecti, oportet quod actus deficiat. unde quam cito aliquid incipit, esset præsens vel apparet, non potest, ut obiectum, subesse actui fidei. Quæcunque autem sciuntur, proprie accepta scientia, cognoscuntur per relationem in prima principia, quæ per se præsto sunt intellectui. Et sic omnis scientia in visione rei præsentis perficitur, unde impossibile est, quod de eodem sit fides, & scientia. Sciendum autem, quod aliquid est credibile dupliciter. Vno modo simpliciter, quod si excedit facultatem omnium hominum in statu viæ existitium, sicut Dei esse trinum, & hmoi. Et de his est impossibile ab aliquo homine scientiam haberi: sed quilibet fidelis assentit huiusmodi per testimonium Dei, cui hæc sunt præsto & cognita. Aliquid vero est credibile non simpliciter: sed respectu alicuius, quod quidem non excedit facultatem omnium hominum: sed aliquorum tantum, sicut illa, quæ de Deo demonstratiue sciri possunt, ut Deum esse vnum, aut incorporeum & huiusmodi. Et de his nihil prohibet, quin sint ab aliquibus scita, qui horum habent demonstrationes, & ab aliquibus credita, qui horum demonstrationes non perceperunt: sed impossibile est, quod sint ab eodem scita & credita.

ADPRIMUM ergo dicens, quod de omni quod oportet credi, si non sit per se notum habetur ratio non solum probabilis: sed etiam necessaria, quibus eam nostram præsentiam contingat latere, ut ibidem dicit Ricardus. unde rationes credibilia sunt ignote nobis: sed Deo nota & beatis, qui de his non fidem sed visionem habent.

AD 2<sup>m</sup> dicens, quod quamuis lumen diuinitus infusum sit efficacia quam lumen naturale: non tamen in statu isto participatur a nobis perfecte: sed imperfecte. Et ideo propter imperfectam participationem eius contingit, quod non ducimur per illud in visionem horum ad quorum cognitionem datur: sed hoc erit in patria quando perfecte illud lumen participabimus, ubi in lumine Dei videbimus lumen.

AD 3<sup>m</sup> dicens, quod ille qui habet scientiam subalternatam non perfecte attingit ad rationem scientiam, nisi in quantum eius cognitio continuatur quodammodo cum cognitione eius, qui habet scientiam subalternatam: nihilominus tamen inferior, sciens non dicitur de his quæ supponit habere scientiam: sed de conclusionibus quæ ex principiis suppositis de necessitate concluduntur, & sic fidelis potest dici habere scientiam de his, quæ concluduntur ex articulis fidei.

AD 4<sup>m</sup> dicens, quod dæmones non voluntate assentiunt his quæ credere dicuntur: sed coacti euidetia signorum, ex quibus conuincitur verum esse, quod fideles credunt: quamuis illa signa non faciant apparente id, quod creditur, ut per hoc possint dici visionem eorum quæ creduntur habere. unde & credere æquiuoce dicitur de hominibus fidelibus, & dæmonibus: nec est in eis fides ex aliquo lumine gratiæ infuso, sicut est in fidelibus.

AD 5<sup>m</sup> dicens, quod de Deo non est fides quantum ad id, quod naturaliter de Deo est cognitum: sed quantum ad id, quod naturalem excedit cognitionem.

AD 6<sup>m</sup> dicens, quod non videtur esse possibile, quod aliquis de eodem habeat scientiam & opinionem: quia opinio est cum formidine alterius partis, quæ formidinem scientia excludit, & similiter non est possibile, quod sit de eodem fides & scientia.

AD 7<sup>m</sup> dicens, quod beata virgo poterat quidem scire, quod filium non ex virili commitione conceperat. Quæ autem virtute conceptio illa facta fuerat non potuit scire: sed credidit angelo dicenti, Spiritu sanctus &c.

AD 8<sup>m</sup> dicens, quod Deum esse vnum prout est demonstratum, non dicitur articulus fidei: sed præsuppositum ad articulos. Cognitio enim fidei præsupponit cognitionem naturalem, sicut & gratia naturalis, scilicet diuinæ essentia qualis ponitur a fidelibus, scilicet cum omnipotentia, & omni prouidentia, & alijs huiusmodi quæ probari non possunt, articulum constituit.

AD 9<sup>m</sup> dicens, quod aliquis potest incipere credere illud, quod prius non crederat: sed debilius existimabat. unde possibile est quod aliquis antequam credat Deum existimauerit Deum esse, & hoc esse ei placitum, quod creditur eum esse. Et sic potest aliquis credere Deum esse, eo quod sit placitum Deo, quamuis hoc etiam non sit articulus fidei, sed antecedens ad articulum: quia demonstratiue probatur.

ARTICVLVS. X.

Utrum necessarium sit homini habere fidem.

DECIMO queritur, utrum sit necessarium homini habere fidem. Et videtur quod non, ut enim dicitur Deut. 32. Dei perfecta sunt opera: sed non est aliquid perfectum, nisi prouideatur ei de his, quæ sunt ei necessaria ad finem proprium consequendum. ergo vnicuique rei ex conditione nature suæ prouisa sunt illa, quæ sufficienter ad vltimum finem consequendum: sed ea quæ sunt fidei sunt supra cognitionem hominum naturali conditione competentem. ergo fides, per quam huiusmodi accipiuntur siue cognoscuntur, non est homini necessaria ad suum finem consequendum. Sed dicitur, quod homini ex sua conditione naturali sunt prouisa illa, quæ sunt necessaria ad naturalem finem consequendum, cuiusmodi est felicitas viæ, quæ ponitur a Philosophis: non autem ad consequendum fidem supernaturalem, quæ est beatitudo æterna.

¶ 2 Sed contra, Homo ex natura conditionis suæ ad hoc factus est, ut sit particeps æternæ beatitudinis, ad hoc enim Deus rationale creaturæ capacem sui instituit, ut habeat in 2. sententiarum. ergo ipsa natura debuerit sibi esse indita principia, per quæ ipsum sine cõsequi possit.

¶ 3 Præ. Sicut ad consequendum finem est necessaria cognitio, ita & operatio: sed ad consequendum finem supernaturalem non dantur nobis habitus, virtutum ordinantes in alia opera, quam in quæ ordinamur per naturalem ordinationem: sed ad eadem opera perfectiori modo facienda. castitas enim infusa, & acquisita eundem actum habere videntur (scilicet a delectationibus venereis refrenare. ergo nec propter consequendum finem supernaturalem oportuit nobis aliquem habitum infundi ordinatum ad alia cognoscenda, quam naturaliter cognoscere possumus: sed ad eadem perfectiori modo, & sic videtur quod habere fidem non apparenti rationum, non fuerit necessarium ad salutem.

¶ 4 Præ. Potentia non indiget habitu propter id, ad quod naturaliter est determinata: sicut pater de potentia generationis quæ sine habitu medio sua opera faciunt, ut vis nutritiua & generatiua: sed humanus intellectus naturaliter determinatur ad cognoscendum Deum. ergo non indiget habitu fidei ad hoc, quod in cognitionem Dei ducatur.

¶ 5 Præ. Perfectus est quod per seipsum potest consequi finem, quam quod non potest per seipsum: sed alia

animalia ex principijs naturalibus possunt consequi fines suos. Unde cum homo sit eis perfectior, videtur quod cognitio naturalis sit ei sufficiens ad consequendum finem suum, & sic non indiget fide.

¶ 6 Præ. Illud quod reputatur in vitium, non est necessarium ad salutem: sed quod aliquis sit credulus reputatur in vitium. Unde dicitur Eccl. 19. Qui cito credit &c.

¶ 7 Præ. Cum Deo summe sit credendum illi magis debemus credere, per quem magis constat Deum esse locutum: sed magis constat Deum esse locutum per naturalem rationem instinctum quam per aliquem apostolum vel prophetam, cum hoc certissimum sit Deum esse actorem totius nature: ergo his quæ dicat ratio magis debemus adherere, quæ his quæ prædicatur per apostolos vel prophetas de quibus est fides. Cui igitur hæc interdum videatur dissonare ab his, quæ ratio naturalis dicat, sicut cum dicunt Deum trinum & vnum, vel virginem concepisse & alia huiusmodi, videtur, quod non sit conueniens fidem habere de talibus.

¶ 8 Præ. Illud quod euacuatur altero adueniente, non videtur propter illud esse necessarium. Non enim euacuaretur nisi haberet aliquam oppositionem ad ipsum, oppositum autem non inducit ad suum oppositum, sed magis abducit: sed fides euacuatur gloria adueniente. ergo non est necessaria propter gloriam consequendam.

¶ 9 Præ. Nihil indiget ad suum finem consequendum, eo per quod destruitur: sed fides destruit rationem, ut n. dicit Grego. Fides non habet meritum &c. ergo ratio fide non indiget ad suum finem consequendum.

¶ 10 Præ. Hæreticus non habet habitum fidei: sed cõtingit quod hæreticus aliqua vera credit, quæ sunt supra facultatem rationis, sicut credit filium Dei incarnatum, quamuis non credit eum passum. ergo non est necessarius habitus fidei ad cognoscendum ea, quæ sunt supra rationem.

¶ 11 Præ. Quando aliquid confirmatur per plura media, si vnum illorum non habet firmitatem tota confirmatio efficacia carer, ut patet in deductionibus syllogismorum, in quibus vna de multis propositionibus falsa vel dubia existente, probatio inefficax est: sed ea quæ sunt fidei in nos per multa media deuenerunt, a Deo enim dicta sunt. Apostolis vel prophetis, a quibus in successores eorum, & deinceps in alios, & sic vsque ad nos peruenerunt per media diuersa. non autem in omnibus istis medijs certum est esse infallibilem veritatem: quia cum homines fuerint decipi, & decipere poterunt. ergo nullam certitudinem habere possumus de his quæ sunt fidei, & ita stultum videtur his assentire.

¶ 12 Præ. Illud non videtur necessarium ad vitam æternam consequendam, quod meritum vite æternæ diminuit: sed cum difficultas operetur ad meritum, habitus qui facilitatem facit meritum diminuit. ergo habitus fidei non est necessarius ad salutem.

¶ 13 Præ. Potentiæ rationales sunt nobiliores, quam naturales: sed naturales non indigent habitibus ad suos actus. ergo nec intellectus indiget habitu fidei ad suos actus.

SEDCONTRA est, quod dicitur Hebr. 11. Sine fide impossibile est placere Deo.

¶ 2 Præ. Illud necessarium est ad salutem, quo non habito homo damnatur: sed fides est huiusmodi, Mar. vlt. qui non crediderit condemnabitur. ergo fides est necessaria ad salutem.

¶ 3 Præ. Altior vita altiori cognitione indiget: sed vita gratiæ est altior quæ vita natura. ergo indiget aliqua cognitione supernaturali, quæ est cognitio fidei.

Q6. dif. S. Tho. DDD 2 R 2-

Lib. 1. Oratio. fidei c. 1. & 3.

Non remota a principi.

Epistol. 12. cap. 1. & 3. tom. 2.

Homil. 26. in Euang. a medio.





Deum oportet credere, quia est, &c. Vnde quilibet tenetur explicite credere & omni tempore Deum esse, & habere providentiam de rebus humanis. Nō est autem possibile, ut aliquis in statu v̄æ explicite cognoscat omnem illā scientiam, quam Deus habet, in qua nostra beatitudo cōsistit: licet possibile sit aliquem in statu vitę explicite cognoscere omnia illa, quę proponuntur humano generi in hoc statu, ut rudimēta quędam quibus se in finem dirigat, & talis dicitur habere perfectam fidem quantum ad explicationem. Sed hęc perfectio non est omnium. Vnde & gradus in Ecclesia constituuntur, ut quidam alijs præponatur ad erudiendum in fide. Vnde non tenentur omnes explicite credere omnia, quę sunt fidei, sed solū illi, qui eruditores fidei instituntur: sicut sunt prælati, & habentes curā animarum. Nec tamen isti secundum omne tempus tenentur omnia, & explicite credere. Sicut enim est perfectio vnus hominis in fide per successionem temporum, ita & totius humani generis. Vnde dicit Grego. Per successiones temporum creuit diuinę cognitionis augmentum: plenitudo autem temporis, quasi perfectio ætatis humani generis est in tempore gratię. Vnde in hoc tempore maiores omnia, quę sunt explicite fidei credere tenentur. Sed tēporibus legis & prophetarum maiores non tenebantur ad credendum omnia explicite: plura autem tempore credentur post tempus legis, & prophetarum quam ante. In statu igitur ante peccatum non tenebantur explicite credere ea, quę sunt de redemptore: quia adhuc necessarij redemptoris non erat: implicite tamen hęc credebat in diuina prouidentia, in quantum scilicet Deum credebant diligentibus se prouidurum in omnibus necessarijs ad salutem. Sed ante peccatum, & post, necessarij fuit a maioribus explicitam fidem de Trinitate habere: non autem a minoribus post peccatum vsque ad tempus gratię. Ante peccatum enim forte talis distinctio non fuisset, ut quidam per alios erudirentur de fide. Et similiter post peccatum vsque ad tempus gratię maiores tenebantur habere fidem de redemptore explicite: minores vero implicite, vel in fide patriarcharum, & prophetarum, vel in diuina prouidentia. Tēpore vero gratię omnes maiores, & minores de Trinitate, & de redemptore tenentur explicitam fidem habere: non tamē omnia credibilia circa Trinitatem, vel redemptorem minores explicite credere tenentur: sed soli maiores. Minores autem tenentur explicite credere generales articulos, ut Deum esse trinum & vnū, filium Dei esse incarnatum, & mortuum, & resurrexisset, & alia huiusmodi, de quibus Ecclesia festa facit.

D. 419.

Hom. 16. in Ezech. a medio.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod ea quę sunt fidei non ponuntur simpliciter, ut particulatim exponenda: sed in quadam generalitate, sic enim ea explicite credere tenentur, ut dictum est.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, secundum Diony. & August. quod Angeli primo sciuerunt incarnationis Christi mysterium, quam etiam homines cum de ipso per angelos etiam prophetę sint instructi: sed a Hierony. dicitur cū per Ecclesiam hoc mysterium discere, in quantum predicantibus Apostolis mysterium salutis gentium implebatur, & sic quantum ad aliquas circumstantias plenius sciebant, iam præsens videntes quod futurum ante præuiderant.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod gentiles non ponebantur, ut instructores diuinę fidei. Vnde quātūcūq; essent sapientes sapientia seculari inter minores computadi sunt, & ideo sufficiebat eis habere fidem de redemptore implicite, vel in fide prophetarum, vel in ipsa diuina prouidentia: probabile est tamen multis gentibus mysteriū redemptionis nostrę ante Christi aduentū gentilibus fuisse reuelatum, sicut patet ex sybillinis vaticinijs.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod Ioan. Baptista, quāuis suo tempore inter maiores fuerit computandus, quia præco veritatis fuit a Deo institutus: non tamen oportebat, quod explicite crederet: omnia, quę post Christi passionem & resurrectionem tempore gratię reuelata explicite creduntur, non enim suo tempore veritatis cognitio ad suum complementum peruenerat, quod præcipue factum est in aduentu Spiritus sancti. Quidam tamen hic dicunt quod Ioan. hęc quę sunt, non ex persona sua: sed ex persona discipulorum, qui dubitabant de Christo. Vel dicatur quod nō fuit quæstio dubitantis, sed pie admirantis humilitatem Christi, si dignaretur ad inferos descendere.

Ad PRIMVM autem in contrarium dicendum, quod non est eadē ratio de omnibus, quę ad fidem pertinent. Quædam enim sunt alijs obscuriora, & quædam alijs notiora ad hoc, quod hō dirigatur in finē, & ideo quosdam articulos præ alijs oportet explicite credere.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod ille qui non credit explicite omnes articulos, potest omnes errores vitare: quia ex habitu fidei retardatur, ne consentiat contrarijs articulis: quos solum implicite nouit, ut scilicet cum sibi proponuntur quasi insolita, suspecta habeat, & assensum differat quousq; intruat per eum, cuius est dubia in fide determinare.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod mandata decalogi sunt de his, quę naturalis ratio dicit, & ideo quilibet tenetur ea explicite cognoscere, nec est similis ratio de articulis fidei, qui sunt supra rationem.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod diligere non distinguitur per explicite & implicite, nisi quatenus dilectio fidem sequitur, eo quod dilectio terminatur ad rem ipsam extra animā, quę in particulari subsistit: cognitio vero terminatur ad id quod est in apprehensione animę, quę potest apprehendere aliquid, vel in uniuersali, vel in particulari, & ideo non est simile de fide, & charitate.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod aliquis simplex, qui accusatur de hæresi nō examinatur de omnibus articulis, quia teneatur oēs explicite credere: sed quia tenet nō assentire pertinaciter contrario alicuius articulis.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod nō est propter differentiam ex habitu fidei explicite credere, quā alijs sufficit implicite credere: sed propter officij diuersum. nā ille qui ponitur, ut doctor fidei, debet explicite nosse ea, quę debet vel tenetur docere. Et secundum quod est altior in officio,

In corp. 4. C. 4. vel. 1. hiero. 1. medio. Ad Ephe. 3. tom. 7.

1. 2. q. 4. art. 6.

Co. 22. & sequent.

officio, debet etiam perfectiorem sciētiam habere de actiua: sed ab hac diuersitate nō diuersificatur fides. vnde patet quod fides omnibus modis est vna.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod scire in uniuersali & particulari non diuersificat scientiam, nisi quantum ad modum sciendi: non autem quātum ad rem scitam a qua habitus habet vnitatem.

Ad 2<sup>m</sup> patet responsio ex dictis.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod tempus non variatur secundum quod est in re secundum diuersum ordinem ad nos vel illos, vnum enim est tempus in quo Christus passus fuit: sed secundum diuersum respectus ad aliquos dicitur præteritum, vel futurum respectu præcedentium vel sequentium.

ARTICVLVS XII.

Vtrum vna sit fides modernorum & antiquorum.

PRODECIMO queritur, vtrum vna sit fides modernorum & antiquorum. Et videtur quod non. Sciētia enim uniuersalis differt a scientia particulari: sed antiqui cognoscebant ea, quę sunt fidei quasi in uniuersali implicite credentes, moderni autem in particulari credentes explicite, ergo non est eadem fides modernorum & antiquorum.

¶ 2<sup>o</sup> Præ. Fides est de enuntiabilibus: sed nō sunt eadē enuntiabilia quę nos credimus, & illi crediderunt, ut Christum nasciturum, & Christum natum, ergo non est eadē fides nostra & antiquorum.

¶ 3<sup>o</sup> Præ. Determinatum tempus in his quę sunt fidei, est de necessarijs ad credendum, aliquis enim infidelis reputatur ex hoc quod credit Christum nondum venisse sed esse venturum: sed in fide nostra & antiquorum sunt tempora variata, nos enim credimus de præterito, quod ipsi credebant de futuro, ergo non est eadē fides nostra, & antiquorum.

SED CONTRA, Ephesiorum 4. Vnus Dominus, vna fides & cetera.

RESPON. Dicendum, quod hoc pro firmo est tenendum, vnam esse fidem modernorū & antiquorū, alias non esset vna Ecclesia. Ad hoc autem sustinendum quidam dixerūt idem enuntiabile esse enuntiabile de præterito quod nos credimus, & de futuro quod antiqui crediderunt. Sed hoc nō videtur cōueniens, ut variatis essentialibus compositionis partibus eadem compositio maneat. Videmus enim cōpositiones per alia accidentia verbi, & nominis variari. Vnde alij dixerūt, quod enuntiabilia sunt diuersa, quę nos credimus, & illi crediderunt: sed fides nō est de enuntiabili: sed de re. Res autem est eadem quamuis enuntiabilia sint diuersa, dicunt enim quod per se conuenit fidei, ut credat resurrectionem Christi: sed hoc est quasi accidentale, ut credat eam esse, vel fuisse. Sed hoc falsum apparet: quia cum credere dicat assensum non potest esse nisi de compositione, in qua verum & falsum inuenitur. Vnde cum dico credo resurrectionem, oportet intelligi aliquam compositionem, & hoc secundum aliquod tempus quod anima semper adiungit in diuidendo & componendo, ut dicitur in 3. de Anima, ut sit sensus, credo resurrectionem id est credo resurrectionem esse, vel fuisse, vel futuram esse. Et ideo dicendum est, quod obiectum fidei dupliciter potest cōsiderari: vel secundum se, prout est extra animam, & sic proprie habet rationem obiecti, & ab eo accipit habitus multitudinem vel vnitatem: vel secundum quod est participatum in cognoscente. Dicendum est igitur, quod si accipiatur id quod est obiectum fidei, scilicet res credita, prout est extra animam, sic est vna, quę refertur ad nos & ad antiquos. Et ideo ex vnitatem rei fides vnitatem recipit. Si autem consideretur secundum quod est in acceptione nostra, sic plurificatur per diuersa enun-

tiabilia: sed ab hac diuersitate nō diuersificatur fides. vnde patet quod fides omnibus modis est vna.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod scire in uniuersali & particulari non diuersificat scientiam, nisi quantum ad modum sciendi: non autem quātum ad rem scitam a qua habitus habet vnitatem.

Ad 2<sup>m</sup> patet responsio ex dictis.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod tempus non variatur secundum quod est in re secundum diuersum ordinem ad nos vel illos, vnum enim est tempus in quo Christus passus fuit: sed secundum diuersum respectus ad aliquos dicitur præteritum, vel futurum respectu præcedentium vel sequentium.

QVÆSTIO XV.

De superiori & inferiori Ratione

In quinque articulos diuisa.

- ¶ Primo, Vtrum intellectus & ratio sint diuersę potentię.
- ¶ Secūdo, Vtrum ratio superior & inferior sint diuersę potentię.
- ¶ Tertio, Vtrum in ratione superiori, & inferiori possit esse peccatum.
- ¶ Quarto, Vtrum delectatio morosa per consensum in delectationem in inferiori parte rationis existens, sine consensu in opus sit peccatum mortale.
- ¶ Quinto, Vtrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum intellectus & ratio diuersę potentię sint.

QVÆSTIO est de ratione superiori & inferiori. Et primo queritur, vtrum intellectus & ratio sint diuersę potentię in homine. Et videtur quod sic, dicitur enim in li. de Spiritu & Anima, cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, postea rō, postea intellectus, postea itelligētia, & in summo est sapientia, quę est ipse Deus: sed imaginatio & sensus sunt diuersę potentię, ergo ratio & intellectus.

¶ 2<sup>o</sup> Præ. Homo, ut Greg. dicit, cum omni creatura cōuenit rōne, cuius dicitur omnis creatura: sed id quo homo conuenit cum plantis est quędam potentia animę, scilicet vegetatiua, distincta a ratione quę est propria potentia hominis, in quantum est homo, & similiter id in quo conuenit cum brutis, scilicet sensus, ergo pari ratione id in quo conuenit cum angelis, qui supra hominem sunt scilicet intellectus est alia potentia a ratione, quę est propria humani generis, ut dicit Boetius in 5. de Consol.

¶ 3<sup>o</sup> Præ. Sicut sensuum propriorum acceptiones terminantur ad sensum communem, qui de eis iudicat: ita rationis discursus terminatur ad intellectum, ut iudicium feratur de his de quibus ratio contulit, tunc enim de his quę ratio confert homo iudicat cum resolūdo ad principia deuenitur, de quibus est intellectus ratio ne cuius ars iudicandi resolutoria nominatur, ergo sicut sensus communis est alia potentia a sensu proprio, ita & intellectus a ratione.

Qō. dis. S. Tho. DDD 4 ¶ 4 Præ.

1. p. q. 79. art. 8.

Ca. 1. ante medium illius co. 3.

Homil. 24. in Euang. non multū a prim.

Prosa 17. ante mediū.

Cap. 11. a medio illi<sup>o</sup> tom. 3.

¶ 4 Præt. Comprehendere & iudicare sunt actus potestas diuersas exigentes, vt patet in sensu proprio & cõmuni, quorum sensus proprius comprehendit, cõmunis autē iudicat: sed sicut dicitur in lib. de Spiritu & Anima. Quicquid sensus p̄cipit, imaginatio repræsēntat, cogitatio format, ingenium inuestigat, ratio iudicat, memoria seruat, intelligentia cõprehēdit. ergo ratio & intelligentia sunt diuersæ potestates.

¶ 5 Præt. Sicut se habet quod est omnibus modis simplex ad actum compositum, ita se habet quod est omnibus modis compositum ad actum simplicem: sed intellectus diuinus qui est omnibus modis simplex non habet aliquem actum compositum, sed simplicissimum. ergo & ratio nostra quæ composita est in quantum est collatiua, non habet actum simplicem, actus autem intellectus est simplex, est enim intelligentia indiuisibilem, sicut dicitur in 3. de Anima. ergo intellectus & ratio non sunt vna potentia.

Cõ. 21. t. 2.

¶ 6 Præt. Anima rationalis secundum Commen. in 3. de Anima, & Philos. ibidem: mens autem seipsam cognoscit per aliquam similitudinem, in qua est imago secundum Aug. in 9. de Trin. se per seipsam cognoscit. ergo ratio & mens, siue intellectus non sunt idem.

Auerrois 3. de Anima com. 15. Ca. 3. in fine illi<sup>o</sup> t. 3.

¶ 7 Præt. Potentia diuersificatur per actus & actus per obiecta: sed obiecta rationis & intellectus sunt maxime differentia, vt enim dicitur in lib. de Spiritu & Anima, anima percipit corpora sensu, imaginatio corporum similitudines, ratione corporum naturas, intellectu spiritum creatum, intelligentia spiritum in creatum: maxime autē differt natura corporea a spiritu in creatum. ergo intellectus & ratio sunt diuersæ potestates.

Ex cap. 1. 12. habuisse videtur tom. 3.

¶ 8 Præt. Boetius dicit in 5. de Consol. ipsum hominem, aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia intuetur, sensus enim figuram in substantia materia constituta, imaginatio vero solam sine materia iudicat figuram, ratio vero hanc quoque transcendit, speciem quoque ipsam, quæ est in ipsis singularibus vniuersali consideratione perpendit, intelligentia vero celsior oculus existit. supergressa namque vniuersitatis ambitum ipsam simplicem formam pura mentis acie intuetur. sicut ergo imaginatio est diuersa potentia a sensu, ex eo quod imaginatio cõsiderat formam non in materia, sensus vero in materia constitutam: ita intelligentia quæ cõsiderat formam absolute, est alia potentia a ratione, quæ considerat formam vniuersalem in particularibus existentem.

Prosa. 4. a medio illius.

¶ 9 Præt. Boetius dicit in 4. de Consol. sic vtrique est ad intellectum ratiocinatio ad id quod est id, quod gignitur, ad æternitatem tempus, ad punctum medius circulus, ita est fati series mobilis ad prouidentia diuinæ stabilem simplicitatem: sed constat quod prouidentia a fato, circulus a centro, tempus ab æternitate, generatio ab ipso esse per essentiam differt. ergo & ratio ab intellectu.

Prosa. 6. parum ante medium illius.

¶ 10 Præt. Vt dicit Boetius in 5. de Consol. ratio humani tantum generis est: sicut intelligentia sola diuini: sed id quod est diuinum, & humanum non potest communicare in vna ratione potentia. ergo non sunt vna potentia.

Prosa. 7. ante medium illius.

¶ 11 Præt. Secundum ordinem actuum est ordo potentiarum: sed accipere absolute aliquid quod videtur esse intellectus est prius, quam conferre quod pertinet ad rationem: ergo intellectus est ratione prior. Nihil autem est prius seipso: ergo non est eadem potentia ratio, & intellectus.

¶ 12 Præt. Est considerare rei entitatem absolute, & entitatem rei in hoc, quarum considerationum neutra animæ humana deest. ergo oportet in humana anima duas esse potentias, quarum vna cognoscatur entitas absoluta, quod est intellectus, alia entitas in alio, quod videtur esse ratio.

¶ 13 Præt. Vt dicitur in lib. de Spiritu & Anima, ratio est mens aspectus, quo bonum malumque discernit, virtutes eligit, Deumque diligit: quod ad affectum pertinere videtur, qui est alia potentia quam intellectus. ergo & ratio.

Ca. 11. p̄ a prin. 11.

¶ 14 Præt. Essentialis contra irascibile & concupiscibile distinguitur: sed irascibile & concupiscibile pertinet ad appetitiua. ergo & ratio. ergo idem quod prius.

¶ 15 Præt. In 5. de Anima. Philos. dicit, quod in irrationali est voluntas, quæ contra intellectum distinguitur, & sic idem quod prius.

Sed contra est, quod Aug. dicere videtur in 15. de Trin. vbi dicit. peruenimus ad imaginem Dei, quæ est homo: in eo quod ceteris animalibus antecellit, id est ratione vel intelligentia & quicquid aliud de anima rationali vel intellectuali dici potest, quod pertinet ad illam rem, quæ mens vocatur vel animus. Ex quo videtur quod rationem, vel intelligentiam accipiat pro eodem.

¶ 2 Præt. In 3. super Genes. ad litteram, & habetur in gloss. Ephes. 4. super illud, remouamini spiritum mentis vestrae, intelligamus hominem in eo factum ad imaginem Dei, quo irrationalibus animalibus antecellit. Id autem est, vel ipsa ratio, vel mens, vel intelligentia. ergo vt prius.

¶ 3 Præt. Vt dicitur 14. de Trin. ab August. imago illius nature, qua nulla natura melior est ibi in quærenda, & inuenienda est in nobis, quo etiam natura nostra nihil habet melius: sed imago Dei est in nobis in superiori parte rationis, vel dicitur in 12. & in 13. de Trin. ergo nulla potentia est in homine potior ratione intelligentia autem vel intellectus, si essent alia a ratione, essent supra rationem, vt patet per auctoritates supra inductas Boetij, & de Spiritu & Anima. ergo intellectus non est in homine alia potentia a ratione.

¶ 4 Præt. Potentia aliqua quanto est immaterialior, tanto ad plura potest se extendere: sed sensus communis qui est virtus materialis confert de sensibilibus proprijs ea adiuuic discernendo, habet etiam eorum cognitionem absolute, aliter inter ea discernere non posset, vt probatur in 3. de Anima. ergo multo fortius ratio quæ est virtus magis immaterialis, non solum potest conferre: sed etiam absolute accipere, quod pertinet ad intellectum, & sic intellectus, & ratio non videtur esse potentia diuersa.

¶ 5 Præt. In libro de Spiritu & Anima. dicitur, quod mens diuersorum capax, est omnium rerum similitudine insignita, anima dicitur etiam nata esse cum quadam potentia & naturali dignitate: sed id quod totam animam nominat, non debet distinguari ab aliqua animæ potentia: ergo mens quæ est quadam animæ potentia distinguere non debet, & ita nec intellectus: quia videtur esse idem quod mens.

¶ 6 Præt. In operatione animæ humanæ, duplex compositio inuenitur, vna quæ componit & diuidit prædicatum cum subiecto formado propositiones, alia quæ componit principia cum conclusionibus cõferendo: sed in prima compositione eadem potentia animæ est, quæ ipsa simpliciter apprehendit, id est prædicatum & subiectum per proprias quidditates, & quæ componendo propositionem format, vtrumque enim intellectui

lectui possibili attribuitur, vt dicitur in 3. de Anima. ergo & similiter vna potentia erit, quæ ipsa principia accipit, quod est intellectus, & principia in conclusionibus ordinat, quod est ratio.

Cõ. 44. t. 1.

In prin. 1.

Glossa super illud, remouamini spiritum mentis vestrae, intelligamus hominem in eo factum ad imaginem Dei, quo irrationalibus animalibus antecellit. Id autem est, vel ipsa ratio, vel mens, vel intelligentia. ergo vt prius.

In prin. 11. 12. ca. 4. & 7. tom. 3.

Cõ. 145. & sequentia.

Ca. 11. p̄ a prin. tom. 3.

lectui possibili attribuitur, vt dicitur in 3. de Anima. ergo & similiter vna potentia erit, quæ ipsa principia accipit, quod est intellectus, & principia in conclusionibus ordinat, quod est ratio.

¶ 7 Præt. In lib. de Spiritu & Anima dicitur, est Spiritus in intellectu, vel rationalis, ex quo videtur quod ratio sit idem quod intellectus.

¶ 8 Præt. August. dicit in 12. de Trin. quod vbi primum occurrit aliquid, quod non sit nobis commune cum pecore hoc ad rationem pertinet: sed hoc idem ad intellectum pertinet secundum Philos. in lib. de Anima. ergo idem est ratio & intellectus.

¶ 9 Præt. Differentia obiectorum quantum ad accidentales conditiones non demonstrat diuersitatem potentiarum, hõ. n. coloratus, & lapis coloratus eadē potētia sentiuntur, & sensibile esse hominem vel lapidē: sed obiecta, quæ in lib. de Spiritu & Anima assignantur intellectui, & rationi, scilicet spiritus creatus & natura corporea non differunt: sed conueniunt quantum ad rationem cognoscibilem. sicut enim spiritus incorporeus creatur ex hoc ipso intelligibilis est, quod immaterialis est, ita etiā natura corporea non intelligitur, nisi in quantum a materia separatur, & sic vtrumque in quantum cognoscitur communicat in vna ratione cognoscibilis, ratione scilicet immaterialis. ergo ratio, & intellectus non sunt diuersa potentia.

¶ 10 Præt. Omnis potentia quæ comparat alia adiuuicem, oportet quod habeat vtriusque absolute cognitionem. vnde Philos. probat in 2. de Anima, quod oportet in nobis esse vnam potentiam, quæ cognoscat albu & dulce, per hoc quod discernimus inter ea: sed sicut qui discernit inter aliqua diuersa comparat ea adiuuicem, ita etiam qui confert vnum alteri comparat. ergo illius potētia, quæ confert, scilicet rationis erit absolute aliquid cognoscere, quod pertinet ad intellectum.

¶ 11 Præt. Nobilius est conferre, quam conferri: sicut agere quam pati: sed per idem est aliquid intelligibile, & conferibile ergo & per idē est anima intelligens & conferens. ergo ratio & intellectus sunt idem.

¶ 12 Præt. Idem habitus non est in diuersis potentijs: sed idem habitus potest esse quo cõferimus, & aliquid absolute accipimus: sicut fides quæ absolute aliquid accipit in quantum ipsi primæ veritati inhæret, confert vero in quantum ipsam in speculo creaturarum, quodam quasi discursu intuetur. ergo eadem potentia est quæ confert, & aliquid absolute accipit.

RES P O N. Dicendum, quod ad euidentiam istius questionis, inuestigare oportet intellectus, & rationis differentiam. Sciendum est igitur, quod secundum August. in 3. de Trin. quod sicut est ordo quidam inter substantias corporeas, ex quo quædam alijs superiores dicuntur, & earum regitua, ita et est quidam ordo inter substantias spirituales. Superiorum autem, & inferiorum corporum hæc est differentia, quod inferiora corpora suū perfectum esse per motum consequuntur, generationis, scilicet alterationis & augmenti, vt patet in lapidibus, & plantis, & animalibus. Superiora vero corpora suum perfectum esse habent, quantum ad substantiam, virtutē, & quantitatem, & figuram absque omni motu statim in eorum principio, vt patet in sole & luna & stellis: perfectio autem spiritualis nature in cognitione veritatis consistit. vnde sunt quædam substantia spirituales superiores, quæ sine aliquo motu, vel discursu statim in prima & subita sunt simplici acceptione, cognitionem obinent veritatis: sicut est in angelis, ratione cuius intellectum deiformem habere dicuntur: quædam

Com. 21. & p̄ a prin. 11.

Cap. 8. in prin. 10. 3.

Cõ. 17. 10.

Cõ. 44. t. 1.

In prin. 1.

Glossa super illud, remouamini spiritum mentis vestrae, intelligamus hominem in eo factum ad imaginem Dei, quo irrationalibus animalibus antecellit. Id autem est, vel ipsa ratio, vel mens, vel intelligentia. ergo vt prius.

Com. 144. tom. 1.

In prin. 11. 12. ca. 4. & 7. tom. 3.

Cõ. 145. & sequentia.

Ca. 11. p̄ a prin. tom. 3.

vero sunt inferiores, quæ ad cognitionem veritatis perfectam venire non possunt, nisi per quendam motum, quo ab vno in aliud discurrunt, vt ex cognitio in cognitio notitiam perueniant, quod est proprie humanarum animarum. Et inde est, quod ipsi angeli intellectuales substantia dicuntur: animæ vero rationales. Intellectus enim simplicem, & absolutam cognitionem designare videtur. Ex hoc enim aliquis intelligere dicitur, quod in terius in ipsa rei essentia veritate quodammodo legit. Ratio vero discursum quendam designat, quo ex vno in aliud cognoscendum anima humana pertingit, vel peruenit. Vnde dicit Isaac in lib. de Definitionibus, quod ratiocinatio est cursus cause in causam: motus autē omnis ab immobili procedit, vt dicit Aug. 8. super Gene. ad litteram, motus etiam finis est quies, vt in 5. Phys. dicitur. Et sicut motus comparatur ad quietem & vt ad principium, & vt ad terminum: ita & ratio comparatur ad intellectum, vt motus ad quietem, & vt generatio ad esse, vt patet ex auctoritate Boetij supra inducta. Comparatur ad intellectum, vt ad principium & vt ad terminum, vt ad principium quidem: quia non posset mens humana ex vno in aliud discurre, nisi eius discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quæ quidem acceptio est intellectus principiorum. Similiter nec rationis discursus ad aliquid certum perueniret, nisi fieret examinatio eius, quod per discursum inuenitur ad principia prima, in quæ ratio resoluit, vt sic intellectus inueniatur rationis principium, quantum ad viam inueniendi, terminus vero quantum ad viam iudicandi. Vnde quamuis cognitio humanæ animæ, proprie sit per viam rationis: est tamen in ea aliqua participatio illius simplici cognitionis, quæ in substantijs superioribus inuenitur, ex quo vim intellectuam habere dicuntur, & hoc secundum illum modum, quæ Dionys. 7. cap. de Diui. nomi. assignat dicens, quod diuina Sapientia semper fines priorum coniungit principijs secundorum, hoc est dictum, quod inferior natura in suo summo attingit ad aliquid infimum superioris nature. Et hanc quidem differentiam angelorum & animarum, Dionys. 7. cap. de Diui. nomi. ostendit sic dicens. Ex ipsa scilicet diuina sapientia intellectuales angelicam mentium virtutes simplices & bonos habent intellectus, non a diuisibilibus, aut sensibilibus, aut sermonibus diffusis congregantes diuinam cognitionem: sed vniiformiter intelligibilia diuinorum intelligunt, postea subiungit de animabus, propterea diuinam sapientiam & animæ rationales habent diffusiuè quidem, & circulo circa existentium veritatem circumuehentes diuisibili varietate deficientes ab vniuersis mentibus: sed per cõuolutionem multorum ad vnum, sunt dignæ habitæ intellectibus æqualibus angelicis, (in quantum animabus est propriū & possibile) quod ideo dicit: quia illud, quod est superioris nature, non potest esse in inferiori natura perfecte, sed per quandam tenuem participationem: sicut in natura lenitiua non est ratio: sed aliqua participatio rationis in quantum bruta habent quandam prudentiam naturalem, vt patet in principio Meta. Id autem quod sic participatur non habetur, vt possessio, id est sicut aliquid perfecte subiacens potentia habentis illud, sicut dicitur in 1. Metaph. quod cognitio Dei diuina est, & non humana possessio. Vnde ad id quod hoc modo habetur, non deputatur aliqua potentia, sicut bruta non dicuntur habere rationem aliquam, quamuis aliqui prudentia participant: sed hoc inest secundum quandam estimationem

Cap. 20. & 24. 10. 3.

A medio illius.

Inter prin. & a medio.

Li. 1. Meta. parū a principio 10. 3.

Ca. 2. a medio 10. 3.

mationem



rationem naturalem. Similiter nec in homine est vna potētia specialis, per quam simpliciter, & absolute, & absque discursu cognitionem veritatis obtineat: sed talis veritatis acceptio inest sibi per quandam habitū naturalem, qui dicitur intellectus principiorum. Non est igitur in homine aliqua potentia a ratione separata, quæ intellectus dicitur: sed ipsa ratio intellectus dicitur, quod participat de intellectu simplicitate, ex quo est principium & terminus in eius propria operatione. Vnde etiā in li. de Spiritu & Anima proprius actus intellectus rationi attribuitur. Id autem, quod est rationis proprium ponitur, vt rationis actus, vbi dicitur, quod ratio est animi aspectus quo per seipsum verū intuetur, ratiocinatio autem est rationis inquisitio, dato autem quod aliqua potentia nobis proprie & perfecte competeret ad simplicem acceptionē, & absolutam cognitionem veritatis, quæ est in nobis: non tamen esset alia potentia a ratione. Quod sic patet. Secundum Auic. 6. de Naturalibus diuersi actus in dicant differentiam potentiarum tunc tantū, quando non possunt in idem principium referri, sicut in corporalibus nō reducitur in idē principium, recipere, & retinere: sed hoc in sicco, illud aut in humidū. & ideo imaginatio, quæ retinet formas corporales in organo corporali, est alia potentia a sensu, quæ recipit prædictas formas per organum corporale. Actus autem rationis, qui est discurrere, & intellectus, qui est simpliciter apprehendere veritatem comparantur ad invicē, vt generatio ad esse, & motus ad quietem. In idem autem principium reducitur quiescere & moveri in omnibus, in quibus vtrique inveniuntur, quia per quam naturam aliquid quiescit in loco, per eandem mouetur ad locum: sed se habet quiescens & motum sicut perfectum & imperfectum. vnde & potentia discurrens & veritatem accipiens, non erunt diuersæ: sed vna, quæ in quantum est perfecta veritatē absolute cognoscit: in quantum vero est imperfecta discursu indiget. vnde ratio proprie accepta nullo modo potest esse alia potentia ab intellectu in nobis: sed interdum ipsa vis cogitativa quæ est potentia animæ sensitivæ, ratio dicitur: quia confert inter formas individuales, sicut rō proprie dicta inter formas vniuersales, vt dicitur Commen. in 3. de Anima. & hæc habet organum determinatum scilicet mediam cellulam cerebri. & hæc ratio absque dubio alia potentia est ab intellectu: sed de hac ad præsens non intendimus.

AD PRIMVM ergo dicendū, quod liber de Spiritu & Anima non est authenticus, nec creditur esse Augustinus sustinendo tamen eum potest dici, quod auctor eius non intendit per illa distinguere potentias animæ: sed ostendere diuersos gradus quibus anima in cognoscendo proficit, vt per sensum cognoscat formas in materia, per imaginationem formas accidentales, tamen sine materia, sed cum materiæ conditionibus, per rationem ipsam formam essentialē rerum materialium sine individuali materia, ex qua ulterius confurget ad habendum, vel in habēdo cognitionem aliqualem de spiritibus creatis, & sic dicitur habere intellectū: quia huiusmodi spiritus penitus sine materia existentes cognoscit, & ex hoc ulterius pertingit in aliquam cognitionem ipsius Dei, & sic dicitur intelligentiam habere, quæ proprie actum intellectus nominat, eo quod Deum cognoscere proprium Dei est, cuius intellectus est sua intelligentia, id est suum intelligere.

AD 2<sup>m</sup> dicendū, quod sicut dicit Boet. in 5. de Consolationibus. sol. superior vis amplectitur inferiorem: inferior vero

ad superiorem nullo modo assurgit. vnde natura superior plene potest in id, quod est inferioris nature: non aut plene in id, quod est superioris. & ideo natura animæ rationalis habet potentias ad ea, quæ sunt sensitivæ vel vegetatiuæ nature: non autem ad ea quæ sunt intellectualis nature, quæ supra ipsam existit.

AD 3<sup>m</sup> dicendū, quod sensus communis, cū omnia sensibilia percipiat secundū Philosophum oportet, quod in ea feratur secundum vnam communem rationem, alias non haberet vnum per se obiectū: sed in hanc communem obiecti rationē, nullus sensuum propriorum pertingere potest: sed in simplicem acceptionem ratio pertingit sicut ad suum terminum, vt quādo discursus rationis in sciētia concluditur. vnde nō oportet quod intellectus in nobis sit alia potentia a ratione, sicut sensus communis a proprijs.

AD 4<sup>m</sup> dicendū, quod iudicare non est proprium rationis, per quod ab intellectu distingui possit: quia etiam intellectus iudicat hoc esse verum, illud falsum. Sed pro tanto iudicium rationi attribuitur, & cōprehensio intelligentiæ: quia iudicium in nobis, vt communiter fit per resolutionem in principia: simplex autem cōprehensio per intellectum.

AD 5<sup>m</sup> dicendū, quod illud quod est omnibus modis simplex, totaliter compositione caret: sed simplicia in compositis saluantur, & inde est quod in simplici non inuenitur id, quod est compositum in quantum est compositum: sicut corpus simplex non habet saporem, qui sequitur mixturem: sed corpora mixta habent ea quæ sunt simplicium corporum, licet modo imperfectiori: sicut calidum & frigidum, & leue & graue inuenitur in corporibus mixtis. Et ideo in intellectu diuino, qui est omnino simplex, nulla compositio inuenitur. Sed ratio nostra quāuis sit composita, ex hoc tamen, quod in ipsa aliquid de natura simplicis inuenitur, sicut exemplar in sua imagine, potest in aliquem actum simplicem & in aliquem actum compositum, prout componit prædicatum cum subiecto, vel prout componit principia in ordine ad conclusionem. vnde eadem potentia in nobis est, quæ cognoscit simplices rerum quidditates, & quæ format propositiones, & quæ ratiocinatur. Quorum vnum proprium est rationis, in quantum est ratio: alia duo possunt esse intellectus, in quantum est intellectus. Vnde secundum inuenitur in Angelis, cum per plures species cognoscant: sed in Deo est solū primum, qui cognoscendo essentiam suam omnia intelligit & simplicia & complexa.

AD 6<sup>m</sup> dicendū, quod anima quodammodo cognoscit se per seipsam, secundum quod nosse est noticiam sui apud se tenere, & quodammodo se cognoscit per speciem intelligibilem, prout cognoscere cognitionē & discretionem sui importat, & sic de eodem Philosophus & Augustinus loquuntur. vnde non sequitur ratio.

AD 7<sup>m</sup> dicendū, quod talis differentia obiectorum non potest potentias diuersificare, eo quod est per accidentales differentias, vt in obijciendo probatum est. Ideo autem rationis obiectum ponitur natura corporea: quia proprium humanæ cognitionis est, vt a sensu & phantasmate ortum habeat, vnde circa naturas rerum sensibilem primo figitur intuitus nostri intellectus, qui ratio proprie dicitur, in quantum rō est humano generi propria. Ex hoc autē ulterius assurgit ad cognoscendū spiritū creatū, quod magis cōpetit ei secundū quod participat aliquid de natura superiori, quam secundū id quod est proprium sibi, & perfecte conueniens.

AD 8<sup>m</sup> dicendū, quod Boetius vult intelligentiā & ratio-

2. de Anima cō. 14 & sequens tom. 1.

de corp. ar.

D. 50.

1. q. 79. art. 9. in de Trin. c. 7. & 4. 20. in me. 10. 3.

idem ca. 3. 4. & 14. 10.

In argu. sed cōtr.

Ca. 1. & 4. tom. 5. li. 6. Ethic. et c. 1. & 9. videtur haberi tom. 5. li. 6. ca. 1. 1. medi. 10. 5.

rationem esse diuersas cognitivas vires: non tamē eiusdem, sed diuersorum. rationem enim vult esse hominum. & ideo dicit quod cognoscit formas vniuersales in particularibus: quia humana cognitio proprie consistit circa formas a sensibus abstractas. Intelligentiam autē vult esse substantiarum superiorum, quæ primo intuitu formas penitus immateriales comprehendunt. & ideo vult quod ratio nunquā pertingat ad id, quod est intelligentiæ: quia ad videndum quidditates immateriales substantiarum secundum infirmitatē huius cognitionis pertingere nō possumus. Hoc autem erit in patria, cum per gloriam erimus deiformes.

AD 9<sup>m</sup> dicendū, quod prout ratio intellectus sunt in diuersis, non sunt vna potentia: sed nunc queritur de eis prout vtraque in homine inuenitur.

AD 10<sup>m</sup> dicendū, quod ratio illa procedit de actibus, qui sunt diuersarum potentiarum. Contingit autem vnus potentia esse diuersos actus, quorum vnus est alio prior: sicut intellectus possibilis actus est intelligere, quod quid est, & formare diuersas propositiones.

AD 11<sup>m</sup> dicendū, quod vtrumque cognoscit animas: sed per eandem potentiam. Hoc tamen proprium humanæ animæ videtur, in quantum est rationalis, quod cognoscat entitatē in hoc. Entitatē vero absolute cognoscere magis videtur esse superiorum, vt ex auctoritate supra inducta patet.

AD 12<sup>m</sup> dicendū, quod diligere Deum, & eligere virtutes attribuitur rationi, non quod sint immediate ipsius: sed in quantum ex iudicio rationis voluntas fertur in Deū, sicut in finē, & ad virtutes, sicut ad ea quæ sunt ad finem. & per hūc modum rationale distinguitur contra irascibile & concupiscibile: quia ad agendū inclinatur vel iudicio rationis vel passione, quæ est in irascibili & concupiscibili. dicitur etiam voluntas esse in ratione, in quantum est in parte animæ rationali: sicut dicitur memoria esse in sensitivo, in quantum est in parte sensitiva, nō quod eadē sit potentia. & per hoc patet solutio ad tertium decimum & quartum decimum:

ARTICVLVS VI.

Vtrum ratio superior, & inferior diuersæ potentia sint.

SECUNDO queritur, vtrum ratio superior & inferior sint diuersæ potentia. & videtur quod sic. vt Aug. dicit in 13. de Trinitate. imago Trinitatis est in superiori parte rationis, non autem in inferiori: sed imago Dei in anima consistit in tribus potētijis, ergo inferior ratio non pertinet ad eandem potentiam cum superiori, & sic videtur esse diuersæ potentia.

¶ 2 Item, Cum pars ad totū dicatur, in eodē genere inuenitur in quo & totū: sed anima nō dicitur esse totū nisi potētia. ergo & diuersæ partes animæ sunt diuersæ potētiæ: sed rō superior, & inferior nominantur ab Aug. diuersæ portiones rōnis. ergo sunt diuersæ potētiæ.

¶ 3 Præ. Omne æternum est necessarium, & omne temporale & mutabile est contingens, vt patet per Philosophum in 6. Ethic. circa necessaria versatur, ratiocinatiū autē, sicut opinatiū circa cōtingentia, cum ergo ratio superior in hæreat æternis, inferior vero temporalia & caduca disponat, videtur quod idem sit ratiocinatiū quod inferior pars, & scientificū idem quod superior: sed scientificū & ratiocinatiū sunt diuersæ potētiæ, vt patet per Philosophum ibidem. ergo & ratio superior & inferior sunt diuersæ potētiæ.

¶ 4 Præ. Sicut Philosophus ibidem dicit, ad ea, quæ sunt

in genere altera oportet determinari alteras potētiās animæ, cum omnis potētia animæ quæ ad aliquod genus determinatur, determinetur ad illud propter aliquam similitudinem, & sic ipsa diuersitas obiectorum secundum genus attestatur diuersitati potētiarum: sed æternum & corruptibile sunt omnino genere altera, cum corruptibile & incorruptibile nec in genere conueniant, vt dicitur in 10. Metaphisicor. ergo ratio superior cuius obiectum sunt rationes æternæ, est alia potentia a ratione inferiori, quæ habet pro materia res caducas.

¶ 5 Præ. Potētiæ distinguuntur per actus, & actus per obiecta: sed aliud obiectum est verum cōtemplabile, & aliud operabile bonum. ergo & alia potentia est ratio superior, quæ verum cōtemplatur, & alia inferior quæ bonum operatur.

¶ 6 Præ. Illud quod in se non est vnum, multo minus alij comparatum est vnum: sed superior ratio non est vna potētia: sed plures, cum in ea sit imago in tribus potētijs consistens. ergo, nec potest dici quod inferior, & superior ratio sint vna potentia.

¶ 7 Præ. Ratio est simplicior quam sensus: in parte autem sensitiva non inuenitur, quod eadem potētia habeat diuersa officia. ergo multo minus in parte intellectiva vna potētia diuersa officia habere poterit: sed ratio superior & inferior per officia geminantur, vt dicit Augustinus 12. de Trinitate. ergo sunt diuersæ potētiæ.

¶ 8 Præ. Quādoque animæ attribuuntur aliqua, quæ non est reducere in idem principium, oportet secundum hoc diuersas potētiās in anima assignare, sicut secundum recipere & retinere distinguitur imago ratio a sensu: sed æternū & corruptibile in eadē principia reduci non possunt. non enim sunt eadem principia corruptibilem & incorruptibilem proxima, vt probatur in 11. Metaphisicor. ergo eidem potētiæ animæ attribui non debent, & sic ratio superior, & inferior sunt diuersæ potētiæ.

¶ 9 Præ. Augustinus dicit in 12. de Trinitate. per tria quæ ad hominis peccatum cōcurrerunt. scilicet virum, mulierem, & serpentem, tria significare dicit, quæ sunt in nobis, scilicet rationem superiorem, & inferiorem, & sensualitatem: sed sensualitas est alia potētia ab inferiori ratione. ergo & ratio superior ab inferiori.

¶ 10 Præ. Vna potētia non potest simul peccare, & non peccare: sed quandoque peccat ratio inferior superiori non peccante, vt patet per Augustinum de Trinitate. ergo non sunt vna potētia.

¶ 11 Præ. Diuersæ perfectiones sunt diuersorum perfectibilium, cum proprius actus requirat propriam potētiā: sed habitus animæ sunt perfectiones potētiarum. ergo diuersi habitus sunt diuersarū potētiarum: sed ratio superior deputatur sapientiæ secundū Augustinum inferior autem sciētiae, quæ sunt diuersi habitus. ergo ratio superior & inferior sunt diuersæ potētiæ.

¶ 12 Præ. Quelibet potētia perficitur per suū actū: sed diuersitas aliorum actuum inducit, vel manifestat potētiarum diuersitatem. ergo & vbi cumque inuenitur diuersitas actuum debet iudicari diuersitas potētiarum: sed ratio superior & inferior habent diuersos actus, quia per officia geminantur, vt Augustinus dicit. ergo sunt diuersæ potētiæ.

¶ 13 Præ. Ratio superior, & inferior magis differunt, quā intellectus agens & possibilis, cū circa idē intelligibile attendatur actus intellectus agētis & possibilis, non autem actus superioris, & inferioris rationis, sed

Ca. 1. circa finem 10. 3.

D. 1084.

Philoso. 3. de Anima com. 58.

Prosa 4. a medi. illius.

Co. 2. 6. 3.

Capit. 4. in princ. 10. 3.

Ca. 12. 10. 2.

12. de Trin. ca. 12. 10. 3.

Libr. 12. de Trin. cap. 14. tom. 3.

12. de Trin. capit. 4. in princ. 10. 3.

In arg. 7. & 12. sed circa diuersa, vt dictum est. Sed intellectus agens, & possibilis sunt diuersa potentia. ergo & ratio superior & inferior.

¶ 14 Præ. Omne quod deducitur ab aliquo est aliud ab illo: quia nulla res est sui ipsius causa: sed inferior ratio deducitur a superiori, vt dicit August. 12. de Trin. ergo est alia potentia a superiori.

¶ 15 Præ. Nihil mouetur a seipso, sicut probatur in 7. Physi. sed ratio superior mouet inferiorem, in quantum dirigit & gubernat eam. ergo superior ratio & inferior sunt diuersa potentia.

Sed contra, diuersa potentia animæ sunt diuersa res: sed ratio superior & inferior non sunt res diuersa. Vnde dicit August. 12. de Trin. cum differimus de natura mentis humane de vna quadam re differimus, nec eam in hæc duo, quæ commemorauimus nisi per officia geminamus. ergo superior & inferior ratio non sunt diuersa potentia.

¶ 2 Præ. Quanto aliqua potentia est immaterialior, tãto ad plura se extendere potest: sed ratio est immaterialior quam sensus, eadem autem potentia sensitua scilicet visu, & æterna sine corruptibilia vel pperua, scilicet caelestia corpora, & corruptibilia, sicut hæc inferiora cernimus. ergo eadem potentia rationis est, quæ æterna contemplatur, & temporalia disponit.

Respon. Dicendum, quod ad euidenciam huius questionis oportet duo præcognoscere, scilicet qualiter potentia distinguuntur, & quomodo ratio superior & inferior differant. Ex quibus duobus tertium poterit esse manifestum, quod ad præsens intedimus, scilicet vtrum ratio superior & inferior sint vna potentia, vel duæ. Sciendum igitur, quod potentiarum diuersitas penes actus, & obiecta distinguitur. Quidam autem dicunt hoc non esse ita intelligendum, quod actuum, & obiectorum diuersitas sit causa diuersitatis potentiarum, sed signum solummodo. Quidam vero dicunt, quod diuersitas obiectorum est causa diuersitatis potentiarum in passivis potentijs: non autem in actiuis. Sed si diligenter consideretur in vtriusque potentijs inueniuntur actus & obiecta, non solum esse signa diuersitatis: sed causæ aliquo modo. Omne enim cuius esse non est, nisi propter finem aliquem, habet modum sibi determinatum ex fine, ad quem ordinatur: sicut terra est huiusmodi & quantum ad formam & quantum ad materiã, vt sit conueniens ad finem suum, & est secare. Omnis autem potentia aia, siue actiua, siue passiuã ordinat ad actum, sicut ad finem, vt patet in 9. Met. vnde vnaquæque potentia habet determinatũ modũ & spem, secundũ quod potest esse conueniens ad talẽ actũ. Et secundũ hoc diuersificatæ sunt potentia, quod diuersitas actuum diuersa principia requirebat, a quibus eliceret. Cũ autem obiectũ cõparetur ad actũ sicut terminus, terminis autem specificetur actus, vt patet in 5. Physi. oportet quod actus penes obiecta distinguatur. Et id obiectorum diuersitas, potentiarũ diuersitatem inducit. Sed obiectorum diuersitas dupliciter attendi potest. Vno modo secundũ naturam rerũ: alio modo secundũ rationem. diuersitas obiectorum scdm naturam rerum vt color, & sapor: secundum diuersam rone obiecti, vt bonũ & verum. Cum autem potentia, quæ sunt actus determinantur organorum, non possunt se extendere vltra suorum organorum dispositionem (non enim potest esse organũ corporale vnũ, & idẽ omnibus naturis cognoscendis accommodatũ) oportet de necessitate quod potentia, quæ sunt organo affixæ, circa quãdam naturas determinatæ sint. scilicet, circa naturas corporales. Operatio enim

Li. 1. Meta. com. 11. & 15. to. 3.

quæ per organum corporeum exercetur, non potest se extendere vltra naturam corpoream: sed, cũ in natura corporea inueniatur aliquid, in quo omnia corpora conueniunt, aliquid vero, in quo diuersa corpora diuersificantur, possibile erit aptare vnã potentiã corpori alligatam omnibus corporeis secundũ id, quod commune habet, sicut imaginatiua prout omnia corpora communicant in ratione quantitatis, & figure, & consequentium (unde non solum ad naturalia: sed ad mathematica se extendit) sensus vero communis prout in omnibus corporibus naturalibus, ad quæ solũ se extendit, inuenitur vis actiua & immutatiua. Quædam vero potentia aptantur his, in quibus corpora diuersificantur secundum diuersum modum immutandi, & sic est visus circa colorem, auditus circa sonum, & sic de alijs. Ex hoc igitur, quod pars sensitua animæ vitur organo in operando, duo consequuntur. scilicet, quod non potest ei attribui aliqua potentia respiciens commune obiectum omnibus entibus, sicut enim iam transcenderet corporalia, & iterum quod possibile est in ea inueniri diuersas potentias, secundum diuersam naturam obiectorum propter conditionẽ organo, quæ aptari potest huic, vel illi naturæ. Illa vero pars animæ, quæ nõ vitur organo corporeo in opere suo, non remanet determinata, sed quodammodo infinita, in quantum est immaterialis, & sic eius virtus se extendit ad obiectum commune oibus entibus. Vnde cõe obiectum intellectus, dicitur esse quod quid est, quod in omnibus generibus entium inuenitur. Vnde Philo. dicit, quod intellectus est, quo est omnia facere, & quo est omnia fieri. Vnde impossibile est, quod in parte intellectiua distinguantur diuersa potentia ad diuersas naturas obiectorum: sed solummodo secundum rationem diuersam obiecti, prout. scilicet secundum diuersam rationem in vnam & eandem rem quãdoque actus animæ fertur. & sic bonum & verum in parte animæ diuersificant intellectum & voluntatem. In verum. n. intelligibile fertur intellectus, vt in formam, cum oportet eo, quod intelligitur intellectum esse informatum, in bonum autem fertur, vt in finem. Vnde a Philo. in 6. Meta. dicitur verum esse in mente, bonum & malum in rebus, cum forma sit intus, & finis extra. Non autem eadem ratione finis & forma perficit, & sic bonum & verum non habent eandem rationem obiecti. Sic etiam circa intellectum, agens & possibilis intellectus distinguuntur. Non enim eadem ratione est obiectum aliquid in quantum est in actu, & in quantum est in potentia, aut in quantum agit, & patitur. Intelligibile enim actu, est obiectum intellectus possibilis, agens quasi in ipsum, prout eo exit de potentia in actum: intelligibile vero in potentia est obiectum intellectus agentis, prout fit per intellectum agentem intelligibile actu. sic igitur patet qualiter in parte intellectiua potentia distingui possunt. Ratio vero superior, & inferior hoc modo distinguuntur. Sunt enim quædam naturæ animæ rationali superiores, quædam vero inferiores. Cũ vero omne quod intelligitur, intelligatur per modum intelligentis, rerũ quæ sunt supra animã, intellectus est in anima ronalis inferior ipsis rebus intellectis. Earũ vero, quæ sunt infra animã inest animæ intellectus superior ipsis rebus, cũ in ea res ipsæ nobilius esse habeat, quam in seipsis, & sic ad vtraq; res diuersam habitudinem habet, & ex hoc diuersa sortitur officia. Secundũ enim quod ad superiores naturas respicit, siue vi earũ veritatem & naturam absolute contemplans, siue vt ab eis rationem, & quasi exemplar operandi accipiens, superior

¶ 16 Præ. Intellectus agens & possibilis sunt diuersa potentia, ergo & ratio superior & inferior.

¶ 17 Præ. Intellectus agens & possibilis sunt diuersa potentia, ergo & ratio superior & inferior.

¶ 18 Præ. Intellectus agens & possibilis sunt diuersa potentia, ergo & ratio superior & inferior.

¶ 19 Præ. Intellectus agens & possibilis sunt diuersa potentia, ergo & ratio superior & inferior.

¶ 20 Præ. Intellectus agens & possibilis sunt diuersa potentia, ergo & ratio superior & inferior.

superior ratio nominatur, secundum vero quod ad in A inferiora conuertitur, vel conspicienda per contemplationem, vel per actionem disponenda, inferior ratio nominatur. Vtraque autem scilicet superior & inferior, secundum communem rationem intelligibilis ab anima humana apprehenditur, superior quidẽ prout est im materialis in seipso, inferior autem, prout a materia per actum intellectus agens denudatur. vnde patet, quod ratio superior, & inferior nõ nominat diuersam potetia, sed vnã & eandem ad diuersa diuersimode comparatam.

¶ 21 Præ. Intellectus agens & possibilis sunt diuersa potentia, ergo & ratio superior & inferior.

¶ 22 Præ. Intellectus agens & possibilis sunt diuersa potentia, ergo & ratio superior & inferior.

¶ 23 Præ. Intellectus agens & possibilis sunt diuersa potentia, ergo & ratio superior & inferior.

¶ 24 Præ. Intellectus agens & possibilis sunt diuersa potentia, ergo & ratio superior & inferior.

¶ 25 Præ. Intellectus agens & possibilis sunt diuersa potentia, ergo & ratio superior & inferior.

tia sicut scientificum & opinatiuum. Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod obiecta scientifici & ratio cinatiui sunt altera genere, quantum ad proprium genus cognoscibilis, cũ secundum rationẽ diuersam genere cognoscantur: sed æternæ res & temporales, sunt diuersa genere naturæ, non autem quantum ad rationẽ cognoscibilis, secundum quam oportet similitudinẽ attendi inter potentiam & obiectum.

Ad 5<sup>m</sup> dicendũ, quod verũ contemplabile, & bonũ operabile ad diuersas potetias pertinet, scilicet ad intellectũ & voluntatẽ: sed penes hoc nõ distinguuntur ratio superior & inferior, cũ vtraque possit esse & speculatiua & actiua, quãuis ratione diuersorũ, vt ex dictis patet.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod id quod in se multa continet, nihil prohibet esse vnum cum alio multa continet, si eadẽ multa continentur ab vtroque, sicut hic acceruus, & hæc cõgregatio lapidum sunt vnum & idem. Et per hunc modũ ratio superior, & inferior sunt vna potentia: quamuis vtraque quodammodo plures potentias contineat. Eadẽ autem vtraque cõtinet. Nõ autem dicuntur in ratione superiori esse plures potetia, quasi in plures potentias ipsa rationis potentia diuidatur: sed secundum quod voluntas ab intellectu cõprehenditur, non quod sint vna potentia: sed quia ex apprehensione intellectus voluntas mouetur.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod in parte sensitua est aliqua potentia vna diuersa habens officia, sicut imaginatio cuius officium est conseruare ea quæ accepta sunt a sensibus, & iterũ intellectui repræsentare: tamen cũ virtus quãto est immaterialior, tãto ad plura se extendere possit, vnam potentiam nihil prohibet habere plura officia in parte intellectuã, non autem in sensitua.

Ad 8<sup>m</sup> dicendũ, quod quamuis æternum, & temporale non reducuntur ad eadẽ principia proxima: tamẽ cognitio æterni, & temporalis ad idem principium reducitur, cum secundum vnam rationem intelligibilis vtrumque quam ab intelligente comprehendatur.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod sicut ad naturam humanã pertinebat vir & mulier, inter quos erat carnale coniugium, non autem serpens ita ad naturam superioris ronis pertinet inferior tãquam mulier, non autem sensualitas tãquam serpens, vt dicit Aug. 12. de Trin.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod cum peccare sit actus quidam, proprie loquendo non est rationis neque superioris neque inferioris, sed hominis secundũ hanc vel illam: nec est inconueniens si vna potentia ad diuersa comparatur, quod secundum vnam habitudinem sit peccatum, secundum aliã non. sicut cum plures habitus sunt in vna potentia contingit peccare secundum actum vnius habitus, & non secundum actum alterius, vt si idem sit Grammaticus & Geometra, & vera de lineis enuntiet solẽcissimum faciendo.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod quando perfectio cõplet perfectibile secundum totã eius capacitatẽ, impossibile est vnus perfectibilis esse plures perfectiones in eodẽ ordine. Et ideo non potest esse, quod materia perficiat simul duabus formis substantialibus: quia vna materia nõ videtur esse capax nisi vnius formæ, secus autem est de accidentalibus formis, quæ nõ perficiunt sua subiecta secundũ totã suã potetia. Vnde possibile est plura accidentia esse vnus perfectibilis, & ideo plures habitus esse vnus potentia est possibile, cum habitus sint accidentales perfectiones potentiarum, superueniunt enim post completam potentia rationem.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod sicut Avicenna dicit in 6. de Naturalibus, diuersitas actus quãdoque indicat diuersitatem

In corp. ar.

Ca. 12. 4.

D. 105.



uestitatem potentiarum, quandoque non. Quinque enim modis in actibus animæ diuersitas inueniri potest. Vno modo secundum fortitudinem & debilitatem, sicut opinari, & credere. Alio modo secundum velocitatem & tarditatem: sicut currere & moueri. Tertio modo secundum habitum & priuationem, ut quiescere, & moueri. Quarto modo secundum comparationem ad contraria eiusdem generis, ut sentire album, & nigrum. Quinto modo est quando actus est diuersorum generum, ut apprehendere, vel moueri, vel sentire sonum & colorem: diuersitas igitur primi, & secundi modi diuersitate potentia non indicat: quia sic opereretur tot esse potentias animæ distinctas, quot gradus fortitudinis, vel debilitatis, vel velocitatis, vel tarditatis inueniuntur in actibus: similiter etiam nec diuersitas tertij, & quarti modi, cum eiusdem potentia sit operari ad vtrūque oppositū. Sola autem diuersitas quinti modi indicat diuersitatem potentia, ut dicamus actus genere diuersos, qui in ratione obiecti non conueniunt. Et secundum hoc diuersitas actuum rationis superioris, & inferioris diuersitatem potentia non indicat.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod intellectus agens & possibilis plus differunt, quam ratio superior & inferior, cum intellectus agens & possibilis diuersa obiecta formaliter respiciant, & si non materialiter. Respiciunt enim diuersam rationem obiecti, quāuis vtrūque in eadem re intelligibili possit inueniri, vñ enim & idē potest esse prius intelligibile in potentia, & post intelligibile in actu: sed ratio superior, & inferior respiciunt diuersa obiecta materialiter non formaliter, cū respiciant naturas diuersas, secundum vnam rationem obiecti, ut ex dictis patet. diuersitas autem formalis maior est, quam materialis, & ideo ratio non sequitur.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod inferior ratio dicitur a superiori deduci, ratione eorum que attendit inferior ratio, que deducuntur ab his, que superior attendit: rationes enim inferiores a superioribus deducuntur. vnde nihil prohibet rationem superiorē, & inferiorē esse vnā potentiam, sicut videmus quod eiusdem est considerare principia subalternantis scientia, & quodammodo naturaliter cogitur appetitus, ut in appetibile tendat. Sed superior appetitus non determinatur ad alterum, quia superior appetitus liber est, non autē inferior. Et inde est quod motus inferioris appetitus non inuenitur attribui potentia apprehensiuæ: quia causa illius motus non est ex apprehensione, sed ex inclinatione appetitus: sed motus appetitus superioris attribuitur suæ apprehensiuæ, scilicet rationi: quia superioris appetitus inclinatio in hoc, vel in illud ex iudicio rōnis catur. Et inde est quod vires motiuas distinguimus per rōnālē, irascibilem, concupiscibilem, il parte superiori nominantes quod apprehensionis est. In inferiori vero quod appetitus. sic igitur patet, quod aliquis actus attribuitur rōni dupliciter. Vno modo quia est immediate eius, ut pote ab ipsa rōne elicitus: sicut cōferre de agendis, vel scibilibus. Alio modo quod eius est mediante voluntate, quod per eius iudiciū mouetur. Sicut autē motus appetitus, qui sequitur iudiciū rōnis, rationi attribuitur: ita motus appetitus cōsequētis deliberatione superioris rōnis attribuitur superiori rōni, ut pote cū aliquid deliberat de agendis, ex hoc quod aliquid Deo est acceptū, vel diuina lege præceptū, vel aliquo hmoi modo. Inferioris vero rōnis est quando motus appetitus cōsequitur inferioris rationis iudiciū, ut cū deliberatur de agendis per causas inferiores, ut pote considerādo turpitudinē actus, dignitatē rationis, hominū offensam, & hmoi.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum in ratione superiori, vel inferiori possit esse peccatum.

TERTIO queritur, vtrum in ratione superiori, vel inferiori possit esse peccatū. Et videtur quod non: quia dicit Philosophus, quod intellectus semper est rectus: ratio autem eadem est potentia cū intellectu, ut supra habitum est. ergo &c.

¶ 2 Item, quicquid est susceptiuum alicuius perfectionis, si sit susceptiuum defectus, non potest esse in eo defectus, nisi oppositus illi perfectioni: quia contrariorū idem est susceptiuum: sed secundum August. 12. de Trin. propria perfectio rationis superioris est sapientia, & inferioris scientia. ergo in eis non poterit esse aliud peccatum, nisi stultitia, vel ignorantia.

¶ 3 Item, secundum Aug. omne peccatū est in voluntate: sed ratio est alia potentia a voluntate. ergo &c.

¶ 4 Item, nihil est susceptiuum sui contrarij: quia contraria simul esse non possunt: sed omne peccatū hominis est contrariū rationi, malum enim hominis est contra-

tionem, ut dicit Dionys. 4. cap. de Diu. nomi. ergo &c. ¶ 5 Præt. Peccatū quod circa aliquā materiā cōtinetur, non potest attribui alicui potentia, quæ ad illam materiā se non extendit: sed rō superior habet pro materia res æternas, non autē delectabilia carnis. ergo peccatū quod circa delectabilia carnis committitur, nullo modo rationi superiori attribui debet, cū tamen dicat Aug. quod consensus in actum rationi superiori, attribuitur.

¶ 6 Præt. Fortius non vincitur ab inferiori: sed rō est fortissimū eorū quod in nobis inueniuntur. ergo non potest vinci per concupiscentiā, vel aliquid huiusmodi. ergo &c.

SED CONTRA. Eiusdem est mereri & demereri: sed meritum in actu rationis consistit. ergo &c.

¶ 2 Præt. Secundum Philosoph. contingit peccare non solū ex passione, sed ex electione: sed electio in actu rationis consistit cum sequatur consiliū, ut dicitur in Ethic. ergo &c.

¶ 3 Præt. Per rationem dirigimur in speculabilibus & operabilibus: sed in speculatiuis cōtingit esse peccatū circa rationē, ut cum aliquis paralogizatur. ergo &c.

RESPON. Dicendum, quod scdm Aug. 12. de Trin. quādoque peccatum est in superiori rōne, quādoque in inferiori. Ad cuius intellectū oportet duocognoscere, si quis actus possit attribui rōni, & quis superiori, & quis inferiori. Sciendum est igitur, quod sicut duplex est apprehensiuā, scilicet inferior, quod est sensitiuā, & superior, quod est intellectiuā vel rōnalis: ita est duplex appetitiuā, scilicet inferior, quæ vocatur sensualitas, quæ diuiditur per irascibilem & concupiscibilem, & superior, quæ nominatur voluntas: hmoi autē duæ appetitiuæ ad suas apprehensiuas quantū ad aliquid similiter se habent, & quantū ad aliquid dissimiliter. Similiter quidem quantum ad hoc, quod in neutro appetitu potest esse aliquis motus, nisi præcedere aliqua apprehensione. Appetibile enim non mouet appetitū, vel inferiorē, vel superiorē, nisi apprehensum, vel ab intellectu, vel a phantasia, vel a sensu, ratione cuius non solum appetitus dicitur esse motiuus: sed etiam intellectus & phantasia & sensus, dissimiliter autē quantum ad hoc, quod in appetitu inferiori est quædam naturalis inclinatio, quæ quodammodo naturaliter cogitur appetitus, ut in appetibile tendat. Sed superior appetitus non determinatur ad alterum, quia superior appetitus liber est, non autē inferior. Et inde est quod motus inferioris appetitus non inuenitur attribui potentia apprehensiuæ: quia causa illius motus non est ex apprehensione, sed ex inclinatione appetitus: sed motus appetitus superioris attribuitur suæ apprehensiuæ, scilicet rationi: quia superioris appetitus inclinatio in hoc, vel in illud ex iudicio rōnis catur. Et inde est quod vires motiuas distinguimus per rōnālē, irascibilem, concupiscibilem, il parte superiori nominantes quod apprehensionis est. In inferiori vero quod appetitus. sic igitur patet, quod aliquis actus attribuitur rōni dupliciter. Vno modo quia est immediate eius, ut pote ab ipsa rōne elicitus: sicut cōferre de agendis, vel scibilibus. Alio modo quod eius est mediante voluntate, quod per eius iudiciū mouetur. Sicut autē motus appetitus, qui sequitur iudiciū rōnis, rationi attribuitur: ita motus appetitus cōsequētis deliberatione superioris rōnis attribuitur superiori rōni, ut pote cū aliquid deliberat de agendis, ex hoc quod aliquid Deo est acceptū, vel diuina lege præceptū, vel aliquo hmoi modo. Inferioris vero rōnis est quando motus appetitus cōsequitur inferioris rationis iudiciū, ut cū deliberatur de agendis per causas inferiores, ut pote considerādo turpitudinē actus, dignitatē rationis, hominū offensam, & hmoi.

huiusmodi autē duæ considerationes ordinatæ sunt. Fi nis. n. fm Philosophū 7. Ethic. in operabilibus rōnem principij tenet. In speculatiuis autem scientijs non per sicutur iudicium rōnis, nisi quando resoluuntur rōnes in prima principia. vnde nec in operabilibus perficitur, nisi quādo fit reductio vsque ad vltimū finē, tunc enim solummodo ratio vltimā sententiam dabit de operando, & hæc sententia est consensus in opus. Et inde est, quod consensus in actū attribuitur rōni superiori, quæ sine vltimū respicit: sed delectatio, siue delectatio nis complacentia, siue consensus attribuitur ab Augu. rōni inferiori. Quando igitur peccat aliquis in actum consentiendo est peccatum in rōne superiori: quā vero per solā delectationē cū aliqua deliberatione dicitur esse peccatū in inferiori rōne, pp hoc quod in hmoi inferioribus disponendis immediate consistit. Sic autē dicitur esse peccatum in superiori ratione, & inferiori, in quātū motus appetitiuæ, rationi attribuitur. Sed cōsiderando actū proprium rationis dicitur esse peccatū in superiori vel inferiori ratione, quando ratio superior, vel inferior in propria collatione decipitur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod secundum Philosophum in 2. de Anima, sicut sensus in proprijs sensibilibus numquam decipitur, circa sensibilia autē communia, & per accidens decipi potest: ita intellectus circa proprium obiectum. s. quod quid est num quam decipitur, nisi forte per accidens, nec circa propria principia, quæ statim notis terminis cognoscuntur: sed decipitur in conferendo & applicando principia cōia ad particulares conclusiones, & ita contingit rōne sua rectitudine priuari, & in ea esse peccatum.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod sapientia & scientia fm se, opponunt directe stultitia & ignorantia, sed quodammodo indirecte oia alia pccā, in quantum. s. regimē sapientia, & scientia, quod in quolibet opere requiritur, per peccatū deprauatur, rōne cuius omnis malus dicitur ignorās.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum dicitur esse in voluntate, non sicut in subiecto, sed sicut in cā: quia ad peccatū requiritur quod sit voluntariū. Illud autē quod in voluntate causatur, rationi attribuitur ratione supradicta.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum hominis dicitur esse contra rationem in quantum est contra rationem rectam, in qua peccatum esse non potest.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod ratio superior fertur in rationes æternas directe, sicut in propria obiecta: sed ab eis quodammodo reflectitur ad temporalia, & caduca, prout ex illis rationibus æternis de huiusmodi temporalibus iudicat. Et sic cū eius iudiciū peruertitur circa aliquā materiā, illud rōni superiori ascribitur.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod similem rationē Socrates faciebat, ostendere volens, quod nullū scientē contingit peccare, quia scientia cū sit fortior a passione non vincitur. Ad quod responder Philosophus 7. Ethic. distinguendo scientiam in vniuersalem & particularem, & scientiam in habitu, & in actu, & in habitu scientia distinguit per hoc, quod habitus potest esse solutus, & ligatus, ut in ebrijs accidit. Contingit enim aliquē habentem scientiā vniuersalem in actu particulari, circa quem est opus non habere scientiam, nisi in habitu ligato per concupiscentiam vel aliam passionē, ut sic iudicium rationis in particulari operatione, non possit informari fm vniuersalem scientiā, & ita contingit errare rōnē in electione. Et a tali errore electiois omnis malus erit ignorans, quantumcūque habeat in vniuersali scientiam. Et per hunc modum ratio ad peccatum deducitur, in quantum per concupiscentiam ligatur.

Vtrum delectatio morosa per consensum in delectationē in inferiori parte rationis existens, siue consensus in opus, sit mortale peccatum.

QUARTO queritur, vtrum delectatio morosa per consensum in delectationē, in inferiori parte rationis existens siue consensus in opus, sit mortale peccatum. Et videtur quod non. ut enim dicit August. in Enchi. tuncio peccatoris, & oratio dominica valent, vel sunt remedia contra venialia deputata: sed consensus in delectationem siue consensum in opus, inter illa peccata computatur, quibus remedium adhibetur per peccatoris contusionem, & orationem dominicam, dicit enim August. 12. de Trini. nec sane cum sola cogitatione mens oblectetur illicitis, non quidem discernens esse faciendā, tenens tamen, & volens libenter, quæ statim ut attingunt animam respui debuerunt, tenendū est esse peccatum: sed longe minus, quam si opere statuatur implendum. & ideo de talibus quoque cogitationibus est venia petenda, peccatusque tuncendum, & dicendum, dimitte nobis debita nostra, &c. ergo consensus in delectationē prædictā non est peccatū mortale.

¶ 2 Item consensus in veniale peccatum venialis est, sicut consensus in mortale mortalis est: sed delectatio peccatū veniale est. ergo & consensus in eā venialis est.

¶ 3 Item in actu fornicationis duo inuenimus propter quæ malus iudicari potest, scilicet vehementiam delectationis quæ absorbet rationem: & nocumentum ex actu proueniens. s. incertitudo prolis, & alia huiusmodi quæ consequerentur, nisi concubitus lege matrimonij ordinaretur. non autem potest dici, quod fornicatio sit peccatum mortale ratione delectationis: quia illa delectationis vehementia inuenitur in actu matrimonij, qui non est peccatum. ergo non est peccatum mortale, nisi propter nocumentum, quod ex actu prouenit. ergo ille qui consentit in delectationem fornicationis non in actum, non appropinquat fornicationi ex parte illa, quæ est nocumentum mortale. ergo, &c.

¶ 4 Item non minus peccatum est homicidium, quam fornicatio: sed qui cogitat de homicidio, & delectatur, & consentit in delectationem non peccat mortaliter, alias omnes qui delectantur in historijs bellorū audiendis, & in hanc delectationē consentiret peccarent mortaliter, quod non videt probabile. ergo nec cōsensum in delectationē fornicationis est peccatum mortale.

¶ 5 Item cum veniale & mortale, quasi in infinitū distent, quod ex distantia penę perpenditur, veniale non potest fieri mortale: sed delectatio quæ in sola consistit cogitatione, ante consentum est venialis. ergo consensu adueniente non potest fieri mortalis.

¶ 6 Item ratio peccati mortalis in auersione a Deo consistit, auerti autem a Deo non est inferioris rationis: sed superioris cuius est conuerti, opposita enim sunt eiusdem. ergo peccatum in inferiori ratione, esse non potest: sed consensus in delectationem ab August. ponitur in inferiori. ergo, &c.

¶ 7 Item, ut dicit August. in lib. 1. contra Manichæum, si cupiditas nostra mota fuerit, iam quasi mulieri per suasum est: sed aliquādo viriliter ratio commotam cupiditatem refrenat, atque compescit, quod cum fit, non labimur in peccatum. ex quo videtur accipi, quod in spirituali coniugio nobis intimo si mulier peccat, & non vir, non est peccatum: sed quando consentitur in delectationem, & non in actum, mulier peccat, & non vir.

In corp. ar.

1. 2. q. 74. arti. 5. Li. 3. co. 52. tom. 2. Ar. 1. huius quæst.

Ca. 4. 10. 3.

1. retrat. c. 15. to. 1. de duabus naturis. to. 6.

D. 148. li. 233. Dist.

Q. 3. 10. 5.

1. 2. q. 74. art. 6.

Cap. 71. in prin. tom. 3.

Cap. 12. 2. medio t. 3.

12. de Trin. ca. 12. to. 3.

ut, ut dicit Aug. 12. de Trinita. ergo &c.

10. Phylo. 4. 5. & 3. tom. 1.

§ 8 Item, secundum Philoso. 10. Eth. delectatio in bonitate & malitia consequitur operationem, ex qua causatur: sed actus exterior fornicationis, qui consistit in motu corporali, alius est ab interiori, scilicet cogitatione, ergo & delectatio, quae consequitur interiorem cogitationem alia est ab illa, quae consequitur exteriorem: actus autem interior ex genere suo non est peccatum mortale, sicut erat exterior. ergo nec delectatio interior est de genere peccati mortalis. ergo videtur quod consensus in talis delectatione non sit peccatum mortale.

Li. 22. contra Iuda faulsi c. 17. in prin. tom. 6.

§ 9 Præterea. Id solū videtur esse peccatum mortale, quod lege diuina prohibetur, ut patet per definitionem peccati ab Augu. datam, quod peccatū est dictū, vel factū, vel concupitū contra legem Dei: sed non inuenitur in lege prohibitus consensus in delectationem. ergo &c. § 10 Item, Idē iudiciū videtur esse de consensu interpretatio & expressio: sed consensus interpretatiuus non videtur esse peccatū mortale, quia peccatū non trāsfertur in aliquā potentia, nisi per actū illius potentiae, in interpretatio autē consensu non inuenitur aliquis actus rationis, quod dicitur consentire: sed sola negligētia reprimēdi illicitos motus. ergo consensus interpretatiuus in delectatione, non est peccatū mortale. ergo nec similiter consensus expressus.

In argu. 6.

§ 11 Item, Ex hoc aliquod peccatum est mortale, ut dicitur, quod est contra præceptū diuinū, alias non committeretur Deus in transgressione præcepti, & sic peccatis animus non auerteretur a Deo: sed ratio inferior non aduertit rationem præcepti diuini, hoc. n. est officium rationis superioris, quae consulit rationes aeternas. ergo in inferiori ratione peccatum mortale esse non potest.

Glo. or. ibi. in principi. cap. 1.

§ 12 Item, Cū in peccato sint duo, conuersio, & auersio, ad conuersionem auersio sequitur, hoc. n. ipso quod aliquis ad vnum contrarium conuertitur, ab alio auertitur: sed ille qui consentit in delectationem, & non in actum non plene conuertitur ad bonū commutabile, quia complementum in actu consistit. ergo nec est ibi completa auersio, & ita nec peccatum mortale.

Cap. 12. a medi. to. 3.

§ 13 Item, Ut dicit glo. in principi. Hier. Deus pronior est ad miserendum, quam ad puniendū: sed si aliquis in meditatione diuinorum præceptorū delectaretur, & in talis delectatione consentiret, dummodo non proponeret opere implere diuina præcepta, non mereret præmium. ergo nec meretur poenam si in delectationem peccati consentiat, dummodo non statuat opere implere.

Ca. 8. a medio tom. 5.

§ 14 Item, Inferior potestas rationis mulieri comparatur: sed mulier non est suae voluntatis, quia corporis sui potestatem non habet, ut dicit Apost. ergo nec inferior pars rationis suae voluntatis est, & ita non potest peccare.

SED CONTRA, nullus dānatur, nisi pro peccato mortali: sed homo condemnabitur pro consensu in delectatione. Vnde Aug. 12. de Trin. totus homo dānabitur, nisi hæc (quæ sine voluntate operandi: sed tamē cū voluntate animi talibus oblectādi, solius cogitationis sentiuntur esse peccatū) per meditationis gratiā remittatur. ergo consensus in delectatione est peccatum mortale.

§ 2 Præterea. Delectatio alicuius operationis & ipsa operatio ad idem genus peccati reducuntur, sicut & operatio virtutis & delectatio in eadem ad eandē virtutē. Iustitia est & operari iusta, & delectari de iustis operibus, ut patet in 1. Eth. sed ipse actus fornicationis est in genere peccati mortalis. ergo & delectatio in cogitatione de fornicatione, ergo &c.

§ 3 Item, Si in ratione inferiori peccatum mortale esse non posset, gentiles qui deliberabāt de actibus, nisi secundum inferiores rationes, mortaliter non peccassent fornicando, quod patet esse falsum. igitur in ratione inferiori potest esse peccatum mortale.

RESPON. Dicendum, quod eadem questio est de delectatione morosa, utrum sit peccatum mortale, & qua queritur de consensu in delectatione m. dubitatio enim de delectatione morosa esse non potest, an sit peccatum mortale, si dicatur esse morosa a morte poris. Certum est enim, quod prolixitas temporis non potest dare actui rationem peccati mortalis, nisi aliquid aliud interueniat, cum non sit circumstantia in infinitum aggrauans: sed hoc videtur esse dubium, utrum delectatio, quae dicitur morosa ex consensu rationis superueniente, peccatum mortale sit. Circa hoc autē diuersimode aliqui opinati sunt. Quidam enim dixerunt, quod non est peccatum mortale: sed veniale. Quae quidem opinio Augustino aduersari videtur, qui ex tali consensu damnationem homini comminatur, ut patet ex verbis eius inductis. Isti opinioni contra dicitur commanis opinio modernorum, & videtur in periculum animarum vergere, cum ex consensu in talem delectationem homo in peccatum promptissime incidere possit. Vnde alteri opinioni magis videtur esse assentiendum, quae ponit talem consensum esse peccatum mortale, cuius opinionis veritas hinc accipi potest. Sciendum namque, quod sicut ad exteriorem fornicationis actum sequitur sua delectatio sensibilis, ita ad actum cogitationis sequitur sua delectatio interior: sed ad cogitationem duplex delectatio sequitur. vna quidem ex parte ipsius cogitationis: alia vero ex parte ipsius cogitati. delectatur enim quandoque in cogitatione propter ipsam cogitationem, ex qua nobis acquiritur quaedam cognitio in actu aliquorum, quamuis illa nobis displiceat, sicut aliquis iustus cogitat de peccatis de eis disputando, & confitendo, & in veritate istius cogitationis delectatur: sed tunc propter ipsam cogitatum delectatio sequitur, quando ipsas res cogitatas affectu mouet, & allicit. & hæc quidem duae cogitationes in quibusdam actibus manifeste differunt, & aperte distinguuntur: sed earum distinctio in cogitatione de peccatis carnis magis latet, eo quod propter corruptionem concupiscibilis ad cogitationem talium concupiscibilium, ita sequitur motus in concupiscibili ex ipsis concupiscibilibus causatus. Delectatio igitur illa, quae cogitationem sequitur ex parte ipsius cogitationis, omnino ad aliud genus reducitur, quam delectatio exterioris actus. vnde talis delectatio qualitercumque malorum cogitationem sequatur penitus non est peccatum: sed delectatio laudabilis, ut cum quis delectatur in cogitatione veri, vel si sit ibi aliqua immoderantia continebitur, sub peccato curiositatis: sed illa delectatio, quae sequitur cogitationem ex parte rei cogitatae, in idem genus incidit cum delectatione exterioris actus. Ut enim dicitur in 1. Metaphisico. delectatio per se in actu consistit: sed species & memoria propter actum delectabilia sunt. vnde constat, quod talis delectatio secundum genus suū inordinata est eadem inordinatione, qua est inordinata delectatio exterior. dato igitur, quod delectatio exterior sit delectatio peccati mortalis, & tunc etiam interior delectatio in se, & absolute considerata de genere peccati mortalis erit. quandoque autem se ratio subijcit peccato mortali per approbationem, tunc est peccatum mortale. Excluditur enim a ratione restitudo iustitiae, cum ipsa subijcitur iniquitati per approbationem. Tunc autem se subijcit

In argu. contra.

Cy. 1. 9.

D. 3. 1.

11. de Trin. c. 12. & 13. tom. 3.

subijcit huic delectationi peruersa, quādo in eā cōsentit. Et hæc est prima subiectio, qua ei se subijcit, & ex hac subiectione consequitur quādoque, ut ipsum actū inordinatū ligat pp hāc delectationē perfectius cōsequatū. Et quāto ad plures inordinationes tēdit, ad hoc quod delectationē consequatur, tanto magis in peccato progreditur. Torius tamē istius progressus prima ratio erit ille cōsensus, quo delectationē accepit. Vnde de ibi peccatū mortale inchoatur. vnde simpliciter cōcedim⁹ cōsensum in delectationē fornicationis, vel alterius mortalis, peccatū esse mortale. Ex quo sequitur quod quicquid homo agit ex cōsensu talis delectationis ad hoc, ut hōi delectationē nutriat, vel teneat, sicut sunt turpes actus, vel libidinosa oscula, vel aliquid huiusmodi, totum est mortale peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendū, quod sicut August. dicit in Enchi. oratio dominica, & alia huiusmodi non solū ad delenda peccata valent: sed ad remissionem mortalium, quamuis non ita sufficiant ad delectionem mortalium, sicut venialium.

AD 2<sup>m</sup> dicendū, quod delectatio illa quae consequitur cogitationem de fornicatione ex parte cogitari, est mortalis s. m. suū genus: sed per accidēs tantū est veniale peccatū, inquantū scilicet præuenit assensum deliberatū in quo perfitur rō peccati mortalis, sine quo si corpus inquinaretur per violentiā nō esset peccatum mortale: quia non potest inquinari corpus iniquatione peccati, si ne consensu mentis, ut dixit Lucia. Et ideo quādo cōsensus aduenit remouetur predictū accidēs, & sit peccatum mortale: sicut accideret in ea quae per violentiam corrumperetur, si consentiret.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod tota inordinatio fornicationis vnde cumque contingat redundat in delectationem, quae ex ipsa causatur. Vnde qui huius generis delectationem approbat mortaliter peccat.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod si aliquis delectaretur in cogitatione homicidij pp ipsam rē cogitatā, hoc nō est scilicet, nisi per affectionē quā haberet ad homicidij, & ita peccaret mortaliter: sed si aliquis delectaretur in cogitatione mali pp notitiā eorū de quibus cogitat, vel propter aliquid huiusmodi, non erit peccatum mortale semper: sed reducetur ad aliquod aliud genus peccati scilicet ad curiositatem, vel aliquid aliud huiusmodi.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod illa delectatio, quae fuit venialis numquam eadē numero erit mortalis: sed actus consensus superueniens erit mortalis.

AD 6<sup>m</sup> dicendū, quod quāuis ratio superior sola per se conuertatur ad Deum, tamen huius conuersionis aliquid sit particeps inferior rō, secundū quod a superiore regulatur: sicut concupiscibilis & irascibilis dicuntur participare aliquantulum rationem, inquantum rationi obediūt, & ita auersio peccati mortalis potest pertinere ad rationem inferiorem.

AD 7<sup>m</sup> dicendū, quod Aug. in lib. contra Manichæū nō eodem modo exponit illa tria, sicut in 12. de Trin. In lib. enim de Trin. serpentem attribuit sensualitati, mulierē inferiori rōni, virum superiori: sed in li. contra Manichæū serpentē sensui mulierē concupiscētia, vel sensualitati, virum rationi, & ideo ratio non sequitur.

AD 8<sup>m</sup> dicendū, quod interior actus, scilicet cogitatio habet alterius modi delectationem a delectatione actus exterioris, quae consequitur cogitationem per se ipsam: sed delectatio quae consequitur cogitationem ex parte actus cogitati reducitur in idem genus: quia nullus delectatur in aliquo, nisi afficiatur ad illud & apprehendat illud, ut conueniens. Vnde qui consen-

tit in delectationem interiorem approbat exteriorem, & vult ea sui saltem cogitando de ea.

AD 9<sup>m</sup> dicendū, quod consensus in delectationem prohibetur præcepto illo, non concupiscēs. Non enim sine causa de actu interiori, & exteriori concupiscētia diuersa præcepta dantur in lege, nihilominus tamē, si in nullo præcepto speciali prohiberetur, ex hoc ipso quod fornicatio prohibetur, prohibentur omnia consequentia, quae ad idem genus pertinent.

AD 10<sup>m</sup> dicendū, quod antequā ratio delectationē perpendat, vel nocuumentum ipsius, non habet interpretatiuū consensum, etiā si nō resistat: sed quando iā perpendit ratio de delectatione insurgente & de nocuumento consequente, ut tunc cū percipit homo se totaliter per hōi delectationem in peccatū inclinari, & ita præcepta ruere, nisi expresse resistat videtur consentire. Et tunc peccatū ad rationē trāsfertur per actum eius: quia agere, & non agere, cum quis agere debet ad idē genus actus reducuntur, secundum quod peccatum omissionis ad peccatum actus reducitur.

AD 11<sup>m</sup> dicendū, quod vis præcepti Dei peruenit, vsque ad rationem inferiorem, inquantum ipsa participat regimen superioris.

AD 12<sup>m</sup> dicendū, quod conuersio qua quis post de liberationē ad aliquid de genere mali conuertitur, sufficit ad rationem peccati mortalis: quāuis post hanc completionē aliqua alia completio addi possit.

AD 13<sup>m</sup> dicendū, quod sicut dicit Dionys. 4. cap. de Diu. nomi. bonū causatur ex vna tota & perfecta causa: sed malū ex singularibus defectibus, & ita plura requiruntur ad hoc, quod aliquid sit bonū meritorium, quā ad hoc, quod sit malū demeritorium: quāuis sit prior ad remunerandū bona, quam ad puniendū mala. Vnde consensus delectationis sine consensu operis, nō sufficit ad merendum, sufficit autem ad demerendum.

AD 14<sup>m</sup> dicendū, quod mulier de iure nō debet velle contra debitam viri ordinationem: sed tamen de facto quandoque potest contrarium velle, & vult, & ita est de inferiori ratione.

RATIONES in contrarium concedimus, quamuis vltima false concludat. Procedit enim ac si gentilis secundum superiores rationes peccare non posset. Nullus enim est qui non æstimet in aliquo esse finem humanæ vitæ, & cum ex illo deliberationem accipit, ad rationem superiorem pertinet.

ARTICVLVS V.

Ut in ratione superiori possit esse peccatum veniale.

QVINTO quæritur, utrum in rōne superiori possit esse peccatum veniale. Et vñ quod nō. Superioris. n. rōnis est inherere rationibus aeternis. ergo & peccatū in ea esse non potest, nisi per hoc quod delectatur a rōnibus aeternis: sed delectat ab illis est peccatum mortale. ergo &c.

1. 2. q. 74. art. 9.

§ 2 Præterea. Peccatū veniale per cōceptū sit mortale: sed non vñ est sine cōceptu, quod aliquis deliberet aliqd esse malū, & a Deo puniendū, & tñ illud committere cōsentiat. ergo vñ quod quādoque post deliberationē superioris rōnis in actu consentit, peccatum veniale sit mortale.

§ 3 Itē, est aliquid in anima in quo nō potest esse nisi peccatū veniale. scilicet sensualitas, & aliquid in quo potest esse veniale & mortale. scilicet inferior rō. ergo vñ quod ibi sit aliquid in quo nō possit esse, nisi mortale. Hoc autem non est synderesis: quia in ea nullum peccatum est. ergo &c.

§ 4 Itē, in angelo & in homine in statu innocētiæ, non poterat esse peccatū veniale, pp hoc quod peccatū veniale, ex corruptione carnis oritur, quod tunc nō erat: sed ratio

Q. 6. dif. S. Tho. EEE superior



Superior est remota a carnis corruptione. ergo &c.

SED CONTRA, consensus in actum peccati est grauior, quã ipse actus peccati: sed consensus in actum venialis peccati ad superiorẽ rationẽ pertinet. ergo &c.

¶ 2 Item subitus motus infidelitatis peccatum veniale est, & non est nisi in superiori ratione. ergo &c.

RESPON. Dicendum, quod in superiori parte rationis potest esse peccatum veniale & mortale: sed tamen aliqua materia est, circa quam non potest esse nisi peccatum mortale, quod sic patet. Superior enim ratio habet actum circa aliquam materiam directe, scilicet circa rationes æternas, & circa aliquam materiam indirecte, scilicet circa rationes temporales, de quibus iudicat secundum rationes æternas. Circa materiã autem propriã, scilicet circa rationes æternas habet actum duplicem, scilicet subitum & deliberatum. Cum autem peccatum mortale non perficiatur, nisi post actum deliberationis, poterit esse in superiori ratione peccatum veniale, quando erit motus subitus; mortale autem quando erit deliberatum, sicut in peccato infidelitatis apparet: sed circa materiam temporalium rerum non habet actum, nisi deliberatum: quia non fertur ad ea, nisi conferens ad ea rationes æternas. Vnde oportet ad huiusmodi materiam si sit in genere peccati mortalis, semper actus superioris rationis erit peccatum mortale: si autem sit in genere peccati venialis, erit veniale, ut patet cum quis consentit in verbis otiosis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio superior peccat per hoc, quod desectitur a rationibus æternis, non solum contra eas faciendo: sed faciendo præter eas, quod est peccatum veniale.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod non quilibet contemptus facit peccatum mortale: sed contemptus Dei solus. Et per hunc solum homo auertitur a Deo, post quantumcunque autem deliberationem in peccatum veniale consentiat, non contemnit Deum, nisi forte æstimaret peccatum illud esse contrarium præcepto diuino.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod hoc quod in sensualitate non potest esse peccatum mortale, contingit ex imperfectione eius. Ratio autem perfecta potentia est, & ideo in ea potest esse peccatum secundum omnem peccati differentiam. Actus enim eius potest esse in quolibet genere completus, vnde si sit in genere venialis, est veniale, si in genere mortalis est mortale.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis ratio superior non sit immediate carni coniuncta: tamen corruptio carnis vsque ad ipsam pertingit, in quantum superiores potentia ab inferioribus accipiunt.

QVÆSTIO XVI.

De Synderesi

In tres articulos diuisa.

- ¶ Primo, Vtrum synderesis sit potentia, vel habitus.
- ¶ Secundo, Vtrum synderesis possit peccare.
- ¶ Tertio, Vtrum synderesis in aliquo extingatur.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum Synderesis sit potentia, uel habitus.

QVÆSTIO est de Synderesi. Et primo queritur, vtrum synderesis sit potentia, vel habitus. Et videtur quod sit potentia. Ea enim quae veniunt in eandem diuisionem, sunt eiusdem generis: sed synderesis diuiditur contra concupiscibile, irascibile & rationale, ut dicitur in glossa Hieron. Ezech. 1. sed irascibilis, & concupiscibilis, & rationalis sunt potentia: ergo & synderesis.

F deresis, sed dicendum, quod non significat potentiam absolute, sed potentiam cum habitu.

¶ 2 Sed contra, Subiectum cum accidente non diuiditur contra subiectum absolute sumptum, non enim esset diuisio conueniens, animalium aliud habens, aliud habens albus: sed habitus comparatur ad potentiam, sicut accidens ad subiectum. ergo non debet diuidi id, quod dicit potentiam tantum, scilicet licet irascibilis, concupiscibilis, & rationalis contra id, quod nominat potentiam cum habitu.

¶ 3 Item vnus potest esse coniunctus esse diuersos habitus, si igitur ratione habitus vna potentia contra aliam distingueretur, quot sunt habitus potentiarum tot membra esse deberent illius diuisionis, quae partes animae ad diuicem distinguuntur.

¶ 4 Item, nihil idem & vnus potest esse regulans & regulatum: sed potentia per habitum regulatur. ergo non possunt potentia & habitus in idem coincidere, ut vnum nomen potentiam, & habitum simul designet.

¶ 5 Item, habitui non inscribitur aliquid: sed potentiae tantum: sed vniuersalia principia iuris naturalis dicuntur inscribi synderesi. ergo &c.

¶ 6 Item, ex duobus non potest vnus fieri, nisi altero transmutato: sed habitus naturalis, quem significare dicitur synderesis nomen non mutatur, quia oportet manere naturalia: nec iterum potentiae animae transmutatur. ergo ex habitu naturali & potentia, non potest fieri vnum, ut vtrumque vno nomine nominetur.

¶ 7 Item, Synderesi opponitur sensualitas: quia sicut sensualitas semper inclinatur ad malum, ita synderesis semper ad bonum: sed sensualitas est potentia absolute, sine habitu. ergo & synderesis.

¶ 8 Item, sicut dicitur 4. Meta. ratio quae significat nomen est definitio, ergo illud nomen, quod non est hoc modo vnus quo definitio est, vno nomine nominari non potest: sed aggregatum ex subiecto & accidente, ut hoc quod dicitur habens, definitur non potest, ut probatur 7. Metaph. ergo nec aggregatum ex potentia & habitu. ergo non potest cum habitu potentia, vno nomine nominari.

¶ 9 Item, superior ratio potentia absolute nominatur: sed synderesis est idem quod superior ratio, ut videtur, dicit enim Aug. in li. de Lib. arbi. in naturali iudicatorio, quod synderesim dicimus, ad sunt quaedam regulae & luminaria virtutum, & vera & incommutabilia. Incommutabilibus autem rationibus adherere secundum Aug. 12. de Trin. est superioris rationis. ergo synderesis est potentia absolute.

¶ 10 Item, secundum Philo. in 2. Ethic. omne quod est in anima, aut est potentia, aut habitus, aut passio. ergo diuisio Philosophi, vel est insufficientis, vel non est aliquid in anima, quod sit simul potentia & habitus.

¶ 11 Item, contraria non possunt esse in eodem: sed nobis est fomes innatus, qui semper inclinatur ad malum. ergo in nobis non potest esse aliquis habitus semper inclinatus ad bonum, & ita synderesis qui semper inclinatur ad bonum, non est habitus, vel habitus cum potentia: sed potentia absolute.

¶ 12 Item, ad operandum sufficit potentia, & habitus. si ergo synderesis sit potentia cum habitu innato, cum synderesis inclinatur ad bonum, homo sufficiens erit ex puris naturalibus ad bene operandum, quod videtur haeresis esse Pelagij.

¶ 13 Item, si synderesis sit potentia cum habitu, non erit potentia passiva: sed actiua, cum habeat operationem aliquam: sicut autem potentia passiva fundatur supra materiam, ita actiua supra formam. In anima autem humana est duplex forma, vna per quam cum angelis conuenit in quantum spiritus est, quae est superior, alia per quam corpus viuificat, in quantum anima est, quae est inferior. oportet ergo quod synderesis fundetur supra formam superiorẽ, vel inferiorẽ: si supra superiorẽ, est superiorior

rior ratio, si supra inferiorẽ est inferior: sed tam superior quam inferior ratio nominatur potentia absolute. ergo &c.

¶ 14 Item, si synderesis sit potentia cum habitu, hoc non est nisi cum habitu innato, si enim cum habitu infuso vel acquisito possibile est synderesim amittere: sed synderesis non nominatur habitum innatum. ergo potentiam absolute, probatio mediæ: omnis habitus qui praesupponit aliquid actum temporalem non est habitus innatus: sed synderesis praesupponit actum temporalem, est enim synderesis malo remurmurare, & instigare ad bonum, quod non potest, nisi prius actualiter intelligatur bonum & malum. ergo &c.

¶ 15 Item, Officium synderesis videtur esse iudicare. Vnde & naturale iudicatorium dicitur. Sed liberum arbitrium a iudicando nomen accipit. ergo liberum arbitrium est idem quod synderesis: sed liberum arbitrium est potentia absolute. ergo &c.

¶ 16 Item, si synderesis sit potentia cum habitu quasi composita ex vtroque, hoc non erit compositio logica, quia species ex genere, & differentia componitur, quia potentia non se habet ad habitum sicut genus ad differentiam, sic. n. quilibet habitus potentiae superinductus speciale potentiam constitueret. ergo est compositio naturalis: sed in compositio naturali compositum est aliud a componentibus, ut probatur 7. Metaph. ergo synderesis non est potentia, nec habitus. sed aliquid præter hoc: quod esse non potest: relinquatur igitur quod sit potentia absolute.

SED CONTRA, si synderesis sit potentia, oportet quod sit potentia rationalis: sed rationales potentiae se habent ad opposita. ergo synderesis ad opposita se habebit, quod est falsum: quia semper instigat ad bonum, numquam autem ad malum.

¶ 2 Item, si synderesis est potentia, aut est eadem cum ratione, aut alia: sed non eadem, quia contra rationem diuiditur in glossa. Ezechie. 1. nec oportet dici, quod sit alia ratione: specialis enim potentia speciale actum requirit, nullus autem actus synderesi attribuitur, quem ratio facere non possit: ratio enim ipsa & instigat ad bonum, & remurmurat malo. ergo &c.

¶ 3 Item, Fomes semper inclinatur ad malum, synderesis semper ad bonum. ergo ista duo directe opponuntur: sed fomes est habitus, vel per modum habitus se habens, ipsa enim concupiscentia, quae in pueris habitualis est, secundum August. in adultis vero actualis, fomes esse dicitur. ergo synderesis est habitus.

¶ 4 Item, si synderesis est potentia, aut est cognitiua, aut motiua: sed constat quod non est cognitiua absolute ex hoc quod actus eius est inclinare ad bonum, & remurmurare malo. ergo si sit potentia erit motiua, hoc apparet esse falsum: quia potentiae motiuae sufficienter diuiduntur per irascibilem, & concupiscibilem, & rationalem, contra quas diuiditur synderesis, ut prius dictum est. ergo &c.

¶ 5 Item, sicut in parte animae operatiua synderesis numquam errat, ita in parte speculatiua intellectus principiorum numquam errat: sed intellectus principiorum est habitus quidam, ut patet per Philosophum in 6. Ethic. ergo synderesis est habitus.

RESPON. Dicendum, quod circa hanc questionem diuersae opiniones sunt. Quidam enim dicunt, quod synderesis potentiam absolute nominatur, & aliam a ratione, ea superiorẽ. Alij vero dicunt, potentiam qui non absolute esse: sed eadem rationi secundum rem, consideratione tamen diuersam. Consideratur enim ratio, in quantum rationatur, & confert, & sic no-

minatur vis rationalis: & ut natura. in quantum naturaliter cognoscit aliquid, & sic de synderesi. Alij autem dicunt, synderesim nominare ipsam potentiam rationis, cum aliquo habitu naturali. Quid autem verum sit, sic videri potest. Sicut dicit Dionys. 7. cap. de Diu. nomin. diuina sapientia con-

iungit fines primorum principijs secundorum. naturam ordinat ad inuicem sic se habent, sicut corpora contigua, quorum inferius in sui supremo, tangit superius in sui infimo, vnde & inferior natura attingit in sui supremo ad aliquid, quod est proprium superioris naturae, imperfecte illud participans. Natura autem animae humanae est infra angelicam, si consideremus naturalem modum cognoscendi vtriusque: naturalis enim modus cognoscendi, & proprius naturae angelicae est, ut veritatem cognoscat sine inquisitione, & discursu, humanae vero proprium est, ut ad veritatem cognoscendam perueniat inquirendo, & ab vno in aliud discurrendo. Vnde anima humana, quantum ad id, quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo, quod proprium est naturae angelicae, ut scilicet aliquorum cognitione subito, & sine inquisitione habeat, quamuis quantum ad hoc inueniatur angelo inferior, quod in his veritate cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo. Inuenitur autem in natura angelica duplex cognitio: speculatiua, quae ipsam rerum veritatem simpliciter, & absolute intuetur, & practica tam secundum Philosophos, qui posuerunt angelos motores orbium, & omnes formas naturales praexistere in eorum cognitione, quam secundum Theologos, qui ponunt angelos Deo in officijs spiritualibus ministrare, secundum quae ordines distinguuntur, vnde & in natura humana in quantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione, & in speculatiua, & in practica. Et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, siue speculatiuae, siue practicae, cum principia oporteat esse stabiliora, & certiora, vnde & hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, cum hoc quidem cognoscat, quasi quoddam seminariū totius cognitionis sequentis, sicut & in omnibus naturis sequentium operationum, & effectuum quaedam naturalia semina praexistunt: oportet etiam hanc cognitionem habituale esse, ut in promptu existat ea vbi cum fuerit necesse, sicut autem atque humanae est quaedam habitus naturalis, quo principia speculatiuarum scientiarum cognoscit, quae vocamus intellectum principiorum, ita in ipsa est quaedam habitus naturalis primorum principiorum operabiliū, quae sunt naturalia principia iuris naturalis. Qui quidem habitus ad synderesim pertinet. Hic autem habitus non in alia potentia existit, quae in ratione, nisi forte ponamus intellectum esse potentiam a ratione distinctam, cuius contrarium supra dictum est. Restat igitur, ut hoc nomen synderesis vel nominet absolute habitum naturalem simile habitui principiorum, vel nominet ipsam potentiam rationis cum tali habitu. Et quodcumque hoc fuerit, non multum differt, quia hoc non facit dubitationem nisi circa nominis significationem. Quod autem ipsa potentia rationis prout naturaliter cognoscit synderesis dicatur, absque omni habitu esse non potest, quia naturalis cognitio rationi conuenit secundum aliquem habitum naturalem, ut de intellectu principiorum patet.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod aliqua possunt in eadem diuisione venire, secundum quod in aliquo communi conueniunt, quicquid sit illud commune, siue sit genus, siue accidens. In illa igitur diuisione quadrimembri, quae synderesim contra tres potentias distinguitur, non distinguuntur

Q. d. S. Tho. EEE 2 guntur

AD PRIMVM ergo dicendum, quod aliqua possunt in eadem diuisione venire, secundum quod in aliquo communi conueniunt, quicquid sit illud commune, siue sit genus, siue accidens. In illa igitur diuisione quadrimembri, quae synderesim contra tres potentias distinguitur, non distinguuntur

AD PRIMVM ergo dicendum, quod aliqua possunt in eadem diuisione venire, secundum quod in aliquo communi conueniunt, quicquid sit illud commune, siue sit genus, siue accidens. In illa igitur diuisione quadrimembri, quae synderesim contra tres potentias distinguitur, non distinguuntur

AD PRIMVM ergo dicendum, quod aliqua possunt in eadem diuisione venire, secundum quod in aliquo communi conueniunt, quicquid sit illud commune, siue sit genus, siue accidens. In illa igitur diuisione quadrimembri, quae synderesim contra tres potentias distinguitur, non distinguuntur

AD PRIMVM ergo dicendum, quod aliqua possunt in eadem diuisione venire, secundum quod in aliquo communi conueniunt, quicquid sit illud commune, siue sit genus, siue accidens. In illa igitur diuisione quadrimembri, quae synderesim contra tres potentias distinguitur, non distinguuntur

AD PRIMVM ergo dicendum, quod aliqua possunt in eadem diuisione venire, secundum quod in aliquo communi conueniunt, quicquid sit illud commune, siue sit genus, siue accidens. In illa igitur diuisione quadrimembri, quae synderesim contra tres potentias distinguitur, non distinguuntur

A medio li.

D. 1084. q. praeced. arti. 1.

1. p. q. 79. art. 12.

Sup illud, in quatuor partibus. 1. 3.

Co. 10. 21. 15. tom. 3.

Co. 10. 21. & deinde.

Co. 10. 21. quæ. 103.

Li. 2. ca. 2. med. 104.

Ca. 2. & 7. in fine. 105.

Ca. 5. 106.

10. argu. 1.

Ca. 10. 5.

gunt ad invicem membra divisionis sicut quod conveniunt in hoc cōi, quod est potentia: sed sicut quod conveniunt in hoc cōi, quod est principium motuum.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod quando cumque ex accidente superuenit subiecto aliquid speciale præter id, quod convenit sibi ex sua natura, tunc nihil prohibet accidens diuidi contra subiectum, vel subiectum cum accidente contra subiectum absolute sumptum: sicut si diuiderem superficiem coloratam contra superficiem absolute dictam. In quantum enim superficies absolute sumitur, est quoddam mathematicum: per hoc vero quod dicitur colorata trahitur in genus naturæ. Ita ratio nominat cognitionem secundum modum humanum: sed per habitum naturalem trahitur ad alterius generis conditionem, ut ex dictis patet. Unde nihil prohibet ipsum habitum diuidi contra potentiam in diuisione, qua diuiditur principium motuum: vel ipsam potentiam habituale diuidi, contra potentiam absolute sumptam.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod habitus qui insunt potentie rationali, eodem modo mouent per illum modum qui est proprius rationi in quantum est ratio, & ideo illi habitus distinguuntur non possunt contra rationem, sicut habitus naturalis a quo synderesis nominatur.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod synderesis non dicitur significare potentiam & habitum, quasi eadem res sit potentia & habitus: sed quia vno nomine significatur ipsa potentia cum habitu, cui subternitur.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod aliquid inscribi in aliquo est dupliciter. Vno modo, sicut in subiecto, & sic anima non potest aliquid inscribi, nisi quantum ad potentiam, vel sicut in continente, & sic nihil prohibet aliquid habitui inscribi, secundum quod dicimus singula, quæ ad geometriam pertinent ipsi geometriæ inscribi.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit, quando aliquid fit vnum ex duobus per modum missionis. Sic autem non fit vnum ex potentia & habitu: sed sicut ex accidente & subiecto.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod hoc quod sensualitas inclinat semper ad malum habet ex corruptione fomitis. Quæ quidem corruptio inest per modum cuiusdam habitus, & sic etiam synderesis ex aliquo habitu naturali habet quod semper ad bonum inclinatur.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod homo albus non potest de finiri definitione propria, qualis est definitio substantiarum quæ significant vnum per se: sed potest de finiri definitione quadam secundum quid, in quantum ex subiecto & accidente fit vnum secundum quid. & talis vnitas sufficit ad hoc, quod vnum nomen possit imponi. Unde Philosophus ibidem dicit, quod subiectum cum accidente potest vno nomine nominari.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod synderesis neque nominatur rationem superiorem, neque inferiorem: sed quid communiter habens se ad vtrumque. In ipso enim habitu vniuersali principiorum iuris continentur quædam, quæ pertinent ad rationes æternas, ut hoc quod est Deo esse obediendum: quædam vero quæ pertinent ad rationes inferiores, ut potest secundum rationem esse viuendum. Aliter autem synderesis dicitur incommutabilibus intendere, aliter ratio superior. Dicitur enim aliquid incommutabile propter incommutabilitatem naturæ, & sic diuina incommutabilia sunt, & hoc modo ratio superior incommutabilibus intendit, dicitur etiam aliquid incommutabile propter necessitatem veritatis, quamuis sit circa res secundum naturam commutabiles: sicut illa veritas, omne rotu est inanis sua parte, incommutabilis est, & incommutabilibus rebus, & hoc

modo synderesis incommutabilibus intendere dicitur.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis omne quod est in anima, sit solus habitus, vel solus potentia, vel solus passio: tamen non omne quod nominatur in anima, est alterum horum tantum. Illa enim quæ secundum rem distincta sunt, potest intellectus coniungere, & vno nomine nominare.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod habitus ille inclinatur ad malum innatus pertinet ad inferiorem partem animæ, quæ corpori coniugitur: habitus autem naturaliter inclinatur ad bonum pertinet ad superiorem partem animæ, & ideo hi duo contrarii habitus non sunt eiusdem, secundum idem.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod habitus cum potentia sufficit ad actum, qui est illius habitus. Actus autem huius habitus naturalis, quæ synderesis nominatur, est remurmurare malo, & inclinare ad bonum. & ideo ad hunc actum homo naturaliter potest. Non autem sequitur ex hoc, quod in opus meritorium, homo ex puris naturalibus possit: hoc enim naturali facultati imputare solummodo pelagianæ impietatis est.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod synderesis secundum quod potentiam nominatur, magis videtur nominare potentiam passiuam, quam actiuam. Non enim distinguitur potentia actiua a passiuâ ex hoc, quod habet operationem, quia cum cuiuslibet potentie animæ tam actiue quam passiuæ sit operatio aliqua, quælibet potentia animæ esset actiua. Cognoscitur autem eorum distinctio per comparisonem potentie ad obiectum. Si enim obiectum se habeat ad potentiam, ut patiens & transmutatum, sic erit potentia actiua: si autem econuerso se habeat, ut agens & mouens, sic erit potentia passiuâ. & inde est quod omnes potentie vegetabilis animæ sunt actiuæ, quia alimentum transmutatur per potentiam animæ tam in nutriendo quam in generando: sed potentie sensitivæ omnes sunt passiuæ, quia per sensibilia obiecta mouentur & sunt in actu. Circa intellectum vero aliqua potentia est actiua, aliqua passiuâ, eo quod per intellectum intelligibile in potentia sit intelligibile actu, quod est intellectus agentis, & sic intellectus agens est potentia actiua. Ipsum etiam intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse intellectum in actu, & sic intellectus possibilis erit potentia passiuâ.

Non autem ponitur, quod intellectus agens sit subiectum habituum: sed magis potest bilis. Unde ipsa potentia, quæ habitui naturali subijcitur, magis videtur esse potentia passiuâ, quæ actiua. dato autem quod sit actiua potentia, vltimus non recte proceditur. Non enim sunt in anima duæ formæ: sed vna tantum, quæ est eius essentia, quia per essentiam suam spiritus est, & per essentiam suam forma corporis est, non per aliquid superadditum. Unde ratio superior & inferior non fundantur super duas formas: sed per vnâ essentiam animæ. nec etiam verum est, quod ratio inferior fundatur supra essentiam animæ secundum illam habitudinem, quæ est forma corporis, sic enim fundantur in essentia animæ solum ille vires quæ sunt organis affixæ, qualis non est ratio inferior: dato etiam quod illa potentia, quam nominatur synderesis, sit idem quod ratio superior vel inferior, nihil prohibet nomine rationis nominari illam potentiam absolute, nomine autem synderesis nominari eandem, cum habitu sibi inhærente.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod actus cognitionis non præxigitur ad potentiam vel habitum synderesis: sed ad actum ipsius. Unde per hoc non excluditur quia habitus synderesis sit innatus.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod iudicium est duplex. Vnum est ali

fali, & hoc pertinet ad synderesim, & in particulari operabili, & hoc est iudicium electionis, & hoc pertinet ad liberum arbitrium.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod compositio Philosophica & naturalis est multiplex. Est enim compositio mixta ex elementis, & in hac compositio loquitur Philosophus, quod oportet formam mixtam esse aliam omnino ab ipsis elementis: Est etiam compositio formæ substantialis & materiæ ex qua resultat tertium scilicet forma speciei, quæ quidem non est aliud omnino a materia & forma: sed se habet ad eas, ut totum ad partes. Est etiam compositio subiecti & accidentis, in qua non resultat aliquid tertium ex vtroque, & talis est compositio potentie & habitus.

ARTICVLVS II.

Utrum Synderesis possit peccare.

Secundo queritur, utrum Synderesis possit peccare. Et videtur quod sic: quia dicitur in glossa. Et cetera. 1. de Synderesi, hæc interdum præcipitari videmus: sed præcipitatio in operabilibus nihil aliud est, quam peccatum. ergo &c.

Item, cum peccare non sit habitus proprie loquendo, nec potentia, sed hominis: quia actus sunt singularium, dicitur tamen aliquis habitus, vel potentia peccare secundum quod per actum alicuius potentie, vel habitus homo inducitur ad peccandum: sed per actum synderesis homo inducitur ad peccandum quandoque: quia dicitur Ioan. 16. venit hora, ut omnis qui interficit vos &c. & sic ad occisionem. Apostolorum aliqui inclinabantur ex hoc arbitrio, quod iudicabant esse obsequendum Deo, quod ad synderesim pertinet: ergo &c.

Item, Hier. 3. dicitur filij Memphæos, & Thæneos: contempserunt te vsque ad verticem, vertex autem est superior pars animæ, ut dicit glossa super illud Psalm. 7. In verticem ipsius iniquitatis eius descendit, & sic ad synderesim pertinet, quæ est supremum in anima. ergo synderesis a demonibus contempnatur.

Item, potentia rationalis se habet ad opposita secundum Philosophum: sed synderesis est potentia rationalis. ergo se habebit ad opposita, ergo potest bonum facere & peccare.

Item, contraria nata sunt fieri circa idem: sed virtus & peccatum sunt contraria. cum igitur in synderesi sit actus virtutis, quia instigat ad bonum, etiam erit in ipsa actus peccati.

Item, sicut se habet habitus principiorum in speculatiuis: ita synderesis in operatiuis: sed omnis operatio rationis speculatiua ex principijs oritur. ergo omnis operatio practica rationis ex synderesi initium sumit. ergo sicut synderesi attribuitur operatio rationis practica, quæ est secundum virtutem: ita attribuetur ei operatio rationis quæ est secundum peccatum.

Item, pena respondet culpæ: sed tota anima punitur in damnatis, et synderesis. ergo & ipsa peccat.

Sed contra; Bonum potest esse magis purum quam malum: quia aliquid bonum est cui nihil admiscetur de malo, nihil autem adeo est malum, quod non habeat aliquid de bono admixtum: sed in nobis est aliquid quod semper inclinatur ad malum, scilicet somes. ergo & aliquid erit quod semper inclinatur ad bonum, hoc autem non videretur esse, nisi synderesis. ergo &c.

Item, quod naturaliter inest semper inest: sed naturale est synderesi, quod remurmuret malo. ergo ipsa nunquam in malum consentit, ergo non peccat.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod natura in omnibus suis operibus bonum intendit, & conseruationem eorum, quæ per operationem nature sunt: & ideo in omnibus

naturæ operibus semper principia sunt permanentia, & immutabilia, & rectitudinē conseruantia, principia enim manere oportet, ut dicitur in 1. Physic. Non enim posset esse aliqua firmitas, vel certitudo in his, quæ sunt a principijs, nisi principia essent firmiter stabilita. Et inde est, quod omnia mutabilia reducuntur ad aliquod primum immobile. Inde est etiam, quod omnis specifica cognitio deriuatur ab aliqua certissima cognitione, circa quæ error esse non potest, quæ est cognitio primorum principiorum vniuersalium, ad quæ omnia illa cognita examinantur, & ex quibus omnibus omne verum approbatur, & omne falsum respuitur. In quibus si aliquis error posset accidere, nulla certitudo in tota sequenti cognitione inueniretur. Unde & in operibus humanis ad hoc, quod in eis aliqua rectitudo esse possit, oportet esse aliquod principium permanentes, quod rectitudinē immutabilem habeat, ad quod omnia opera examinantur, ita quod illud principium permanentes omni malo resistat, & omnibus bono assentiat. Et hoc est synderesis, cuius officium est remurmurare malo, & inclinare ad bonum: & ideo concedimus, quod in ea non possit esse peccatum.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod synderesis nunquam præcipitatur in vniuersali: sed in ipsa applicatione vniuersalis principij ad aliquod particulare potest accidere error, propter imperfectam, vel falsam deductionem, vel alicuius falsi assumptionem. Et ideo non dixi simpliciter, quod præcipitatur synderesis: sed quod conscientia præcipitatur, quæ vniuersale iudicium synderesis ad particularia opera applicat.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod quando in aliquo syllogismo conclusio falsa inducitur ex duabus propositionibus, quarum vna est vera, & alia falsa, peccatum conclusionis non attribuitur veri: sed falsæ. Et ideo in illo arbitrio, quo occisores apostolorum arbitrabantur se obsequium præstare Deo, peccatum non proueniebat ex vniuersali iudicio synderesis, quod est Deo obsequendum: sed ex falso iudicio superioris rationis quæ arbitrabatur, occisionem apostolorum esse beneplacitam Deo: & ideo non oportet concedere, quod per actum synderesis inclinarentur ad peccatum.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod sicut vertex corporis est superior pars corporis: ita vertex animæ est superior pars animæ: unde secundum diuersas distinctiones partium animæ vertex animæ diuersimode accipitur. Considerando, vel distinguendo enim partem intellectiuam a sensitiuâ, tota intellectiuâ pars animæ vertex dici potest: vltimus distinguendo intellectiuam partem in rationem superiorem & inferiorem, ratio superior dicitur vertex: vltimus distinguendo rationem in naturale iudicium, & rationis deliberationem, naturale iudicium dicitur esse vertex. Cum igitur anima dicitur vsque ad verticem contempnari, intelligitur secundum quod vertex nominatur superiorem rationem: non autem prout nominatur synderesim.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod potentia rationalis, quæ de se se habet ad opposita, per habitum quandoque determinatur ad vnum, & maxime si sit habitus completus. Synderesis autem non nominatur potentiam rationalem absolute: sed perfectam per habitum certissimum.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod actus synderesis non est actus virtutis simpliciter: sed præambulum ad actum virtutis, sicut naturalia sunt præambula virtutibus gratiis, & acquisitis.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod sicut in speculatiuis ratio falsa, quamuis originem sumat a principijs, non tamen a principijs primis falsitate habet: sed ex malo vniuersali principiorum etiam in operatiuis accidit.

Q6. dif. S. Tho. EEE 3 Ad

In corp. ar.

19. q. 79. n. 11. Ordinaria super illud, in quatuor partibus ex Hier.

Ordinaria ad 6. Au. p. 11. de Trin. ca. 12. med. 1. 3.



Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod August. 1. 2. de Trini. ostendit hoc argumentum non valere: dicit enim quod peccato solius inferioris rationis totus homo damnatur. Et hoc ideo quia ad vnam partem pertinet vtraque ratio, cuius est proprium peccare. Et ideo pœna directe responderet personæ, & non potentie, nisi in quantum potentia est personæ, pro peccato enim quod homo vna sui parte commisit ipsa persona hominis pœnam meretur, quantum ad omnia quæ in persona continentur. Vnde & in iudicio sæculari pro homicidio, quod homo manu committit, non sola manus punitur.

ARTICVLVS III.

Vtrum syndereſis in aliquo extinguitur.

TERCIO quartur, vtrum syndereſis in aliquo extinguitur. Et videtur quod sic. Psal. 31. Corrupti sunt & abominabiles facti sunt. Gloss. corrupti omni lumine rōnis priuati: sed lumē syndereſis, est lumē rōnis. ergo lumē syndereſis in aliquibus extinguitur. ¶ 2 Item, Infideles non habent aliquem remorsum conscientie de sua infidelitate: infidelitas autem peccatū est. cum igitur officiū syndereſis sit remurmurare peccato, videtur quod in eis ipsa sit extincta.

¶ 3 Item, Per Philo. 7. Ethic. ille qui habet habitū vitij est corruptus circa principia operabilium: sed principia operabilium pertinent ad syndereſim. ergo in habente habitum vitij alicuius extinguitur.

¶ 4 Itē, Prou. 18 Impiū cū in profundū venerit cōtēnit, quod eū accidit syndereſis locū suū non tenet, vt dicit Hiero. in glo. Ezech. 1. ergo in aliquibus extinguitur.

¶ 5 Itē, In beatis amouetur omnis inclinatio ad malū. ergo per contrarium & in damnatis omnis inclinatio ad bonum: sed syndereſis inclinatur ad bonū. ergo &c.

SED CONTRA, Iſaia vltimo, Vermis eorum nō morietur, & exponitur de verme cōſcientie, secundū August. qui est remorsus conscientie: sed remorsus cōſcientie cauſatur ex hoc, quod syndereſis remurmurat malo. ergo syndereſis non extinguitur.

¶ 2 Item, in peccatis profundissimum tenet locum desperatio, quæ est peccatum in Spiritum sanctum: sed etiam in desperatis syndereſis non extinguitur, vt patet per Hieron. in Gloss. Ezech. 1. vbi dicit, quod nec in Cayn est extincta, quem tamen constat desperatum fuisse per hoc, quod dicitur Genesis 4. Maior est iniquitas & cetera.

RESPON. Dicendum, quod syndereſim extingui intelligi potest dupliciter. Vno modo quātum ad ipsum lumen habituale, & sic impossibile est, quod syndereſis extinguitur, sicut impossibile est quod anima hominis priuetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima in speculatiuis & operatiuis nobis innotescunt: hoc enim lumē est de natura ipsius animæ, cum per hoc sit intellectualis, de quo lumine dicitur in Psal. 4. Signatum est super nos lumē vultus, quod scilicet nobis bona ostendit: hæc enim erat responsio ad id quod dixerat, quis ostendit nobis bona? Alio modo quantum ad actum, & hoc dupliciter. Vno modo vt dicatur actus syndereſis extingui in quantum actus eius omnino intercipitur, & sic contingit actum syndereſis extingui, & in nō habentibus vsum liberi arbitrij, nec aliquem vsum rationis, & hoc propter impedimentum proueniens ex lesione organorū corporaliū, a quibus ratio nostra accipere indiget. Alio modo per hoc, quod actus syndereſis ad contrarium deflectatur, & sic impossibile est in vniuersaliu

Super illud Ezech. 1 in quatuor partibus.

Super illud Ezech. 1 in quatuor partibus.

dicium syndereſis extingui. In particulari vero operabili extinguitur quādo cumque peccatur in eligēdo, vis enim concupiscentie, vel alterius passionis ita rationem absorbet, vt in eligendo syndereſis vniuersale iudicium ad particularem actum nō applicet: sed hoc non extinguit syndereſim simpliciter: sed secundum quid. Vnde simpliciter loquendo concedimus, quod syndereſis, numquam extinguitur.

AD PRIMVM ergo dicendū, quod dicitur aliqui peccatores omni lumine rōnis priuari quātū ad actū electionis, in qua ratio errat, pp hoc quod absorbetur ab aliqua passione, vel deprimatur ab aliquo habitu, vt lumen syndereſis non sequatur in eligendo.

AD 2<sup>m</sup> dicendū, quod in hereticis nō remurmurat conscientia eorum infidelitati, propter errorem qui est in ratione eorum superiori, ex quo contingit quod iudiciū syndereſis huic particulari nō applicetur. In vniuersali enim iudicium syndereſis in eis manet. Iudicat enim malum esse non credere his, quæ a Deo dicuntur. In hoc autem errant secundum superiorem rationem, quia non credunt hoc esse a Deo dictum.

AD 3<sup>m</sup> dicendū, quod ille qui habet habitum alicuius vitij est quidem corruptus circa principia operabilium, non quidē in vniuersali: sed in particulari operabili, in quantum scilicet per habitū vitij deprimitur ratio, ne vniuersale iudicium ad eius particulare operabile applicet in eligendo. Et per hunc modū impius in profundum peccatorū veniens contemneret dicitur.

Et sic patet solutio ad quartum.

AD 5<sup>m</sup> dicendū, quod malū est præter naturam, & ideo nihil prohibet inclinationē ad malū a beatis remoueri: sed bonum & inclinatio ad bonū cōsequitur ipsam naturam. vnde natura manente non potest inclinatio ad bonum tolli etiam a damnatis.

QVÆSTIO XVII.

De conscientia

In quinque articulos diuisa.

¶ Primo, Vtrum conscientia sit potentia, vel habitus, vel actus.

¶ Secundo, Vtrum conscientia possit errare.

¶ Tertio, Vtrum conscientia liget.

¶ Quarto, Vtrum conscientia erronea liget.

¶ Quinto, Vtrum conscientia in indifferentibus plus liget, vel minus, quam præceptum prælati.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum conscientia sit potentia, vel habitus, vel actus.

VÆSTIO est de conscientia, & in primo quartur, vtrum sit potentia, vel habitus, vel actus. Et videtur quod sit potentia, dicit enim Hieron. in Gloss. Ezech. 1. postquam de syndereſi mentionem fecerat, hanc conscientiam interdum precipitari videmus, ex quo videtur quod idem sit conscientia & syndereſis: sed quodam modo syndereſis est potentia: ergo & conscientia.

¶ 2 Præ. Nihil est subiectū vitij, nisi potentia animæ: sed conscientia est subiectū iniquationis peccati: vt patet ad Titū 1. Inquinata est eorū & mens & conscientia. ergo conscientia est potentia. Sed dicebatur, quod iniquatio non est in conscientia, sicut in subiecto.

¶ 3 Sed

¶ 3 Sed contra, nihil potest numero idem esse iniquatio & mūdum, nisi sit subiectum iniquationis: sed omne quod mutatur de iniquatione in munditiam idem numero manens, quādoque est mūdū, quādoque iniquatum. ergo omne quod mutatur de iniquatione in munditiam, vel econuerso est subiectū iniquationis & munditie: sed conscientia mutatur de iniquatione in munditiam, Heb. 11. sanguis Christi emundabit cōſcientiam nostram ab operibus mortis. ergo conscientia est potentia.

¶ 4 Præ. Conscientia dicitur esse rationis dictamen, quod quidem dictamen, nihil est aliud, quā rationis iudicium: sed iudicium ad liberum arbitrium pertinet a quo nominatur. ergo videtur quod liberum arbitriū, & conscientia, sint idem: sed liberum arbitrium est potentia. ergo & conscientia.

¶ 5 Præ. Basi. dicit, quod conscientia est naturale iudicium, naturale autē iudicium est syndereſis: sed syndereſis est potentia aliquo modo. ergo & conscientia. ¶ 6 Præ. Peccatum non est nisi in voluntate, & ratio: peccatum autem est in conscientia. ergo conscientia est ratio vel voluntas: sed ratio & voluntas sunt potentia. ergo & conscientia.

¶ 7 Præ. Neq; habitus neq; actus dicitur scire: sed conscientia dicitur scire. Eccl. 7. scit enim conscientia tua, quia tu crebro maledixisti alijs. ergo conscientia non est habitus, neque actus. ergo est potentia.

¶ 8 Præ. Origenes dicit, quod conscientia est Spiritus rector, & pedagogus aīe sociatus, quo separata malis & adheret bonis: sed spiritus nominat potētā aīe vel essentiam. ergo conscientia aliquam potētā nominat.

¶ 9 Præ. Conscientia vel est actus, vel habitus, vel potentia: sed non est actus: quia non semper manet actus, qui non est in dormiente, qui tamen cōſcientiam habere dicitur: nec est habitus, quod sic ostenditur. nullus habitus rationis est de particularibus: sed cōſcientia est particularium actuum. ergo conscientia non est habitus rationis nec alicuius alterius potētā, cum conscientia ad rationem pertineat. ergo est potentia.

¶ 10 Præ. In ratione non sunt nisi habitus speculatiui, & operatiui: sed conscientia non est habitus speculatiuus, cum habeat ordinem ad opus, nec operatiuus cum nec sit ars nec prudentia, hos. n. solum Philoſ. in 6. Ethic. in parte operatiua ponit. ergo conscientia non est habitus, quod autē nō sit ars manifestū est. quod autē non sit prudentia, sic probatur. prudentia est recta ratio agibiliū, vt dicitur in 6. Ethic. non autem respicit agibilia singularia: quia cū sint infinita nō poterit eorū esse rō, & iterū sequeretur quod prudentia per se augetur per se loquēdo s̄m cōsiderationē plurimorū actuum singulariū, quod nō videtur esse verū: conscientia autē respicit opera singularia. ergo conscientia nō est prudentia. sed dicēdū q̄ conscientia est habitus quidā, quo applicatur iudicium vniuersale rōnis, ad particulare opus.

¶ 11 Sed contra, ad illud quod potest fieri per vnu habitum non requiruntur duo: sed habens habitū vniuersalem potest applicare ad singulare, solummodo potētā sensitiua interueniente, sicut ex habitu, quo quis scit omnem mulam sterilem esse, sciet hanc mulā esse sterilem, cum eā percipit esse mulam per sensum. ergo ad applicationem vniuersalis iudicij ad particularem actum, non requiritur aliquis habitus, & sic conscientia non est habitus, & sic idem quod prius.

¶ 12 Præ. Omnis habitus, vel est naturalis, vel infusus vel acquisitus: sed conscientia nō est habitus naturalis, quia talis habitus est idē apud omnes, non autē omnes

candē sciētiam habent: neq; iterū est habitus infusus, quia talis habitus semper est rectus, cōſcientia autē quādoq; nō recta: neq; est iterū habitus acquisitus, quia sic in pueris conscientia nō esset, nec in homine, antequā p multos actus habitū acquisisset. ergo nō est habitus.

¶ 13 Præ. Habitus secundum Philosophum ex multis actibus acquiritur: sed ex vno actu quis habet conscientiam. ergo conscientia non est habitus.

¶ 14 Præ. Conscientia pœna est in damnatis, vt habetur 1. Cor. 3. in gloss. sed habitus non est pœna: sed magis perfectio habentis, ergo non est habitus.

SED CONTRA videtur, quod sit habitus. cōſcientia. n. s̄m Dam. est lex intellectus nostri: sed lex est habitus vniuersaliū principiorū iuris. ergo conscientia est habitus.

¶ 2 Præ. Rom. 3. super illud, Cū. n. gentes q̄ legē & c. dicit gloss. & si gentiles nō habent legem scriptam, habent tamen legē naturā, qua quisq; intelligit, & qua sibi quisq; cōſcius est, quid sit bonū & malū, ex quo videtur, quod lex naturalis sit, qua sibi aliquis cōſcius est: sed quilibet sibi cōſcius est per conscientiam. ergo conscientia est lex naturalis, & sic idem quod prius.

¶ 3 Præ. Scientia nominat habitum conclusionis: sed conscientia quādam scientia est. ergo & habitus.

¶ 4 Præ. Ex actibus multiplicatis generatur aliquis habitus: sed aliquis operatur frequenter secundū conscientiam. ergo ex talibus actibus generatur aliquis habitus, qui conscientia dici potest.

¶ 5 Præ. Primæ Timo. 1. finis præcepti est charitas de conscientia bona, gloss. conscientia bona, id est spes de conscientia bona, quidam. ergo & conscientia.

¶ 6 Præ. Illud qd est in nobis p̄ immisionē a Deo v̄ cō habitus infusus: sed scdm Dama. in 8. li. sicut fomes ē per immisionē a dæmone, ita conscientia per immisionē a Deo. ergo conscientia est habitus infusus.

¶ 7 Præ. Secundum Philoſ. in 2. Ethic. omne quod est in anima, est habitus, vel potentia, vel passio: sed conscientia nō est passio: quia passionibus nō meremur, neque demeremur, neque laudamur, neque vituperamur, vt ibidem Philoſ. dicit: neque iterum est potētia, quia potentia non potest deponi, conscientia autem deponitur. ergo conscientia est habitus.

SED CONTRA videtur, quod sit actus, conscientia enim dicitur accusare, vel excusare: sed non accusatur, vel excusatur, nisi quod actu considerat. ergo conscientia est actus aliquis.

¶ 2 Præ. Scire quod consistit in collatione est scire in actu: sed conscientia nominat scientiam cum collatione. Dicitur enim, conscire, id est simul scire. ergo conscientia est scientia actualis.

RESPON. Dicendum, quod quidam dicunt conscientiam tripliciter dici. Quandoque enim conscientia sumitur pro ipsa re conscita: sicut fides accipitur pro re credita: quandoque pro potentia, qua conscientiamus: quandoque pro habitu: a quibusdam dicitur, quod quandoque pro actu. Et huius distinctionis hæc videtur esse ratio: quia cum scire sit aliquis actus, & circa actum cōsideretur obiectum, potentia, habitus, & ipse actus, inuenitur quandoque aliquod nomen, quod ad ista quatuor æquiuocatur, sicut hoc nomen intellectus quandoque significat rem intellectam, sicut nomina dicuntur significare intellectus: quādoque vero ipsam intellectiuam potētā: quandoque vero habitum quendam: quandoque vero actum. In huiusmodi tamē nominationibus sequēdus est vsus loquēdi: quia nominibus videtur, vt plures, vt dicitur 2. Topic. istud quidem secundum vltimū loquentium esse videtur.

Qd. dif. S. Tho. EEE 4 tur

In psal. 38. super illud, si timebo edie mala.

In 2. in Epi. sol. ad Rom. nō multum a mod.

Cap. 3. 4. & 5. tom. 5. & c. deinde 6. Ethic. cap. 5. tom. 5.

1. p. 79. 2. 13.

Super illud Ezech. 1. in quatuor partibus.

Lib. 4. c. 23.

2. Gl. ordi. ibi.

Interlinearis ibi.

Ca. 5. to. 5.

2. Ethic. c. 5. tom. 5.

Ca. 1. circa finem. to. 1.

tur, vt conscientia quandoque pro re conscita accipia- tur, vt cum dicitur, dicam tibi conscientiam meam, id est quod est in conscientia mea: sed potentia vel ha- bitu proprie loquendo hoc nomen attribui non potest: sed solum actui, in qua significatione sola concordant omnia, quae de conscientia dicuntur. Sciendum est. n. quod non consuevit idem nomen esse alicuius poten- tia, & actus, & habitus, nisi quando actus aliquis est proprius alicuius potentiae, vel alicuius habitus. sicut videtur est proprium potentiae visus, & scire in actu ha- bitus scientiae. vnde visus quandoque nominat poten- tiam, quandoque actum, & scientia similiter. Si autem sit aliquis actus, qui conueniat pluribus, aut omnibus habitibus, vel potentijs, non consuevit a tali nomine actus aliqua potentia, vel aliquis habitus denominari, sicut patet de hoc nomine vsus: significat. n. actum cu iussu habitus, & potentia, vsus. n. est illius cuius est actus. vnde hoc nomen vsus, ita significat actum, quod nullo modo potentiam, vel habitum. & similiter esse videtur de conscientia. nomen. n. conscientiae signifi- cat applicationem scientiae ad aliquid. vnde conscire dicitur quasi simul scire. Quilibet autem scientia ad aliquid applicari potest. Vnde conscientia non potest nominare aliquem habitum specialem, vel aliquam potentiam: sed nominat ipsum actum, qui est applica- tio cuiuscumque habitus, vel cuiuscumque notitia ad aliquem actum particularem. Applicatur autem aliqua notitia ad aliquem actum dupliciter, uno modo, secun- dum quod consideratur, an actus sit vel fieret: alio mo- do, secundum quod consideratur, an actus sit rectus, vel non. & secundum quidem primum modum appli- cationis, dicitur habere conscientiam alicuius actus, in quantum scimus illum actum esse factum, vel non fa- ctum. sicut est in communi vsu loquendi, quando dicitur, hoc non esse factum de conscientia mea, id est nescio, vel nesciui an hoc factum sit, vel fuerit. & secun- dum hunc modum loquendi intelligitur, quod habetur Gene. 4.3. non est in conscientijs nostris qui pecu- niam posuerit in faccis nostris. & Eccl. 7. Scit consci- entia tua, quia tu crebro maledixisti alijs. & secundum hoc dicitur conscientia testificari aliquid, Rom. 9. testimo- nium mihi perhibente conscientia mea. Secundum ve- ro alium modum applicationis, quo notitia applica- tur ad actum, ut sciat, an actus sit rectus, vel non, du- plex est via. una secundum quod per habitum scientiae dirigimur in aliquid faciendum, vel non faciendum. Alio modo, secundum quod actus postquam factus est exa- minatur ad habitum scientiae, an sit rectus vel non re- ctus. & haec duplex via in operatijs distinguitur secun- dum duplicem viam, quae est in speculatijs. i. via, quae est inueniendi, & iudicandi. Illa enim via, qua per scien- tiam inspiciamus quid agendum est, quasi consilian- tes, est similis inuentioni, per quam ex principijs inue- stigamus conclusiones. Illa autem via, per quam ea, quae iam facta sunt examinamus & discutimus, an re- cta sunt est sicut via iudicij, per quam conclusiones in- principia resoluntur. Secundum autem utrumque applicationis modum nomine conscientiae utimur. Se- cundum enim quod applicatur scientia ad actum, ut dirigens ipsum, secundum hoc dicitur conscientia instigare, vel inducere, vel ligare. Secundum vero quod applicatur scientia ad actum per modum examinatio- nis eorum, quae iam acta sunt, sic dicitur conscientia ac- cuse, vel remouere, quando id, quod factum est in- uenitur discordare a scientia, ad quam examinatur: de- fendere autem, vel excusare quando inuenitur id, quod

factum est processisse secundum formam scientiae. sed sciendum, quod in prima applicatione, qua applicatur scien- tia ad actum, ut sciat, an factum sit, est applicatio ad actum particularem notitiae sensitivae, vt memoria, p- quam eius quod factum est recordamur: vel sensus per quem hunc particularem actum, quem nunc agimus percipimus: sed in secunda & tertia applicatione, qua consiliamur quid agendum sit, vel examinamus iam facta, applicantur ad actum habitus rationis operati- ui. i. habitus synderesis & habitus sapientiae, quo perficitur superior ratio, & habitus scientiae, quo perficitur inferior siue simul omnes applicantur, siue alter eorum tantum. Ad hos enim habitus examinamus quae fecimus, & secundum eos consiliamur de faciendis. Exa- minatio tamen non solum est de factis: sed etiam de faciendis, consilium autem de faciendis tantum. AD PRIMUM ergo dicendum, quod cum dicit Hiero. hac conscientiam praecipitari videmus, non demonstratur ipsa synderesis quae dixit esse conscientiae scintillam: sed demonstratur ipsa conscientia de qua supra fecerat me- tionem. vel potest dici, quod tota via conscientiae exami- nantis, vel consiliantis ex iudicio synderesis pedit, sicut tota veritas rationis speculatiuae pedit ex principijs pri- mis. & ideo conscientia synderesis nominatur, in quantum, i. ex vi eius agit, & praecipue quoniam volebat exprimere defectum, quo synderesis deficere potest. Non deficit in uniuersali, sed in applicatione ad singularia, & sic synderesis non se deficit: sed quodammodo in conscientia. & ideo in expli- cando defectum synderesis, synderesi conscientiam immisit. AD 2m dicendum, quod inquinatio non dicitur esse in conscientia, sicut in subiecto, sed sicut scitum in cognitione: dicitur enim aliquis habere conscientiam inquinatam, quando alicuius iniquationis sibi est conscius. AD 3m dicendum, quod secundum hoc conscientia inquinata mundari dicitur, secundum quod aliquis qui fuit sibi conscius prius peccati, postmodum scit se esse a peccato mundatum, & ita dicitur habere conscien- tiam puram. Est enim eadem conscientia quae prius im- munda est, & postea munda, non quidem ita, quod conscientia sit subiectum munditiae, & immunditiae: sed quia per conscientiam examinantem utrumque co- gnoscitur, non quod sit idem actus numero, quo pri- us sciebat se esse immundum, & post mundum scit se esse: sed quia ex eisdem principijs utrumque cogno- scitur, sicut dicitur eadem consideratio, quae ex eisdem principijs procedit. AD 4m dicendum, quod iudicium conscientiae, & li- beri arbitrij, quantum ad aliquid differunt, & quantum ad aliquid conueniunt. Conueniunt enim quantum ad hoc, quod utrumque est de hoc particulari actu. Competit autem iudicium conscientiae in via, qua est exa- minans, & in hoc differt iudicium utriusque a iudi- cio synderesis, & differunt iudicium conscientiae & liberi arbitrij: quia iudicium conscientiae consistit in pura cognitione, iudicium autem liberi arbitrij in ap- plicatione cognitionis ad affectionem. quod quidem iudicium est iudicium electionis. Et ideo contingit quandoque, quod iudicium liberi arbitrij peruenitur, non autem conscientiae, sicut cum aliquis examinat aliquid, quod imminet faciendum, & iudicat quasi ad huc speculando per principia hoc esse malum, utpote fornicari cum hac muliere: sed quando incipit applica- re ad agendum, occurrunt vndeque multae circumstantiae ad ipsum actum, utpote fornicationis delectatio, ex cuius concupiscentia ligatur ratio, ne eius dictamen in eius ele- ctione prorumpat. Et sic aliquis errat in eligendo, & non

in conscientia: sed contra conscientiam facit, & dicitur hoc mala conscientia facere, in quantum factum iudicio scientiae non concordat. Et sic patet quod non oportet conscientiam esse idem, quod liberum arbitrium. AD 5m dicendum, quod conscientia dicitur esse naturale iudicium, in quantum tota examinatio, vel conciliatio conscientiae ex naturali iudicatorio depen- det, vt prius dictum est. AD 6m dicendum, quod peccatum est in voluntate, & ratione, sicut in subiecto, in conscientia autem alio modo, vt dictum est. AD 7m dicendum, quod conscientia dicitur scire aliquid non proprie: sed secundum illum modum lo- quendi, quo scire dicitur illud quo scimus. AD 8m dicendum, quod dicitur esse spiritus, id est spi- ritus nostri instinctus, prout ratio dicitur spiritus. AD 9m dicendum, quod conscientia, nec est potentia, nec habitus: sed actus. Et quamuis actus conscientiae non sit semper, nec sit in dormiente: tamen actus ipse manet in sua radice, id est in habitu, applicabilibus ad actum. Rationes autem illas, quae probant conscien- tiam non esse habitum concedimus. AD PRIMUM vero, quod in contrarium obijcitur, quod scilicet sit habitus, dicendum, quod conscientia dicitur esse intellectus nostri lex: quia est iudicium ra- tionis ex lege naturali deductum. AD 2m dicendum, quod aliquis sibi ipsi dicitur esse conscius per legem naturalem eo modo loquendi, quo aliquis considerare dicitur secundum principia: sed per conscientiam eo modo loquendi, quo aliquis dicitur considerare ipso actu considerationis. AD 3m dicendum, quod quamuis conscientia sit habi- tus: tamen applicatio scientiae ad aliquid non est habitus: sed actus, & hoc significatur nomine conscientiae. AD 4m dicendum, quod ex his actibus non genera- tur habitus alterius modi ab illo habitu, ex quo actus elicitur: sed vel aliquis habitus eiusdem rationis, si- cut ex actibus infusae charitatis generatur aliquis ha- bitus dilectionis, vel praexistens augmentatur, sicut in eo qui habet habitum temperantiae acquisitum ex acti- bus, ipse habitus augmentatur. Et ita cum actus con- scientiae procedat ex habitu sapientiae & scientiae, non generatur in de aliquis habitus alius ab eis: sed illi ha- bitus perficiuntur. AD 5m dicendum, quod cum conscientia dicitur esse spes, est praedicatio per causam, in quantum scilicet conscientia bona facit hominem bonae spei esse, vt glossa ibidem exponit. AD 6m dicendum, quod etiam ipsi habitus natura- les insunt nobis ex immiissione diuina. Et ideo cum conscientia sit actus proueniens ex habitu naturali ip- sius synderesis, dicitur conscientia ex diuina immiissi- one esse, per modum quo omnis cognitio veritatis, quae est in nobis, dicitur esse a Deo a quo principiorum primorum cognitio nostra natura est indita. AD 7m dicendum, quod in illa diuisione Philosophi actus in habitu includitur, eo quod habitus ex actibus generari probauerat, & similia actum eos esse princi- pium, & sic conscientia non est habitus, nec potentia, sed actus qui ad habitum reducit. Rationes autem illas, quae probant conscientiam esse actum concedimus. ARTICVLVS II. Vtrum conscientia possit errare. RESPONDO quantum, vtrum conscientia possit er- rare. Et videtur quod non. Naturale enim iudica-

torium numquam errat: sed conscientia est naturale iudicatorium. ergo non errat. § 2 Præ. Conscientia addit aliquid supra scientiam, id autem quod addit nihil diminuit de ratione scientiae: sed scientia numquam errat, quia est habitus quo sem- per verum dicitur, vt patet in 6. Ethicorum. ergo nec conscientia errare potest. § 3 Præ. Synderesis est scintilla conscientiae, vt dicitur in glossa Ezech. 1. ergo conscientia comparatur ad synderesim, sicut ignis ad scintillam: sed eadem est opera- tio & motus ignis, & scintillae. ergo & conscientiae, & synde- resis: sed synderesis nunquam errat. ergo nec conscientia. § 4 Præ. Conscientia secundum Damas. 8. lib. est lex in intellectu nostro: sed lex est certior quam ipse intellectus, intellectus autem semper est rectus, vt dicitur in 3. de Ani- ma. ergo multo fortius conscientia semper est recta. § 5 Præ. Ratio ex ea parte, qua synderesim attingit non errat: sed ratio coniuncta synderesi facit conscientiam, ergo conscientia numquam errat. § 6 Præ. In iudicio statur dictis testium: sed in iudicio diuino testis est conscientia, vt patet Rom. 2. testimo- nium illis reddente conscientia sua &c. Cum igitur iudicium diuinum numquam possit falli, videtur quod conscientia numquam errare possit. § 7 Præ. In omnibus regulam ad quam alia regulan- tur, oportet habere rectitudinem indeficientem: sed regula quaedam humanorum operum est conscientia, ergo oportet conscientiam esse rectam. § 8 Præ. Spes innititur conscientiae, sicut habetur per gloss. 1. Timo. 1. ex corde puro & conscientia bona, sed spes certissima est, vt habetur Heb. 7. Vt per duas res immobiles quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus: quia confugimus ad tenendam propositam spem. ergo conscientia inde- ficientem rectitudinem habet. SED CONTRA est, quod dicitur Ioan. 16. Venit ho- ra, vt oes qui interficit vos &c. ergo his, qui occidebat Apostolos, dictabat conscientia quod ex hoc placerent Deo: sed hoc est erroneum. ergo conscientia errat. § 2 Præ. conscientia collatione quandam dicitur: sed non co- ferendo, decipi potest. ergo conscientia errare potest. RESPON. Sicut ex dictis patet, conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiae ad aliquem specia- lem actum, in qua quidem applicatione contingit esse errorem dupliciter. Vno modo quia id, quod applica- tur in se errorem habet. Alio modo ex eo, quod non bene applicat, sicut in syllogizando contingit peccatum dupliciter, vel ex eo quod aliquis falsis vtitur, vel ex eo quod non recte syllogizat. Sed hoc quidem, quod falsis vtitur ex vna quidem parte contingit, ex alia au- tem parte non contingit. dictum est enim supra, quod per conscientiam applicatur notitia synderesis & rationis superioris, & inferioris ad actum particularem exami- nandum. Cum autem actus sit particularis, & synderesim iudicium vniuersale existat, non potest applicari iudicium synderesis ad actum: nisi fiat assumptio alicuius particularis. Quam quidem particularitatem, qua- doque subministrat ratio superior, quandoque infe- rior, & sic conscientia perficitur quasi quodam syllo- gismo particulari. Vt si ex iudicio synderesis profera- tur, nihil prohibuit lege Dei esse faciendum, & ex su- perioris rationis notitia assumatur, concubitum cum ista muliere est prohibitum lege Dei, fiet applicatio conscientiae concludendo, ab hoc concubitu esse absti- nendum. In vniuersali quidem iudicio synderesis, erro- rem esse non contingit, vt supra ex dictis patet: sed in iudicio

In solite ad iudic. ad 2. & 3. argu.

Ca. 3. & 5. tom. 5.

Sup illud 14. partib. sumpta ex Hieron. Lib. 4. c. 23. 3. de Ani- ma c. 31. tom. 2.

Ar. praeced.

Ar. praeced.

Ar. praeced & ad 1. ar

p. 99. n. 13.



judicio rationis superioris cōtingit esse peccatū, sicut cum quis existimat esse secundū legem vel cōtra, quod non est, ut heretici qui credunt iuramentum a Deo esse prohibitum, & ideo error accidit in conscientia propter falsitatem, quæ erat in superiori parte rationis. Et similiter contingere potest error in conscientia, ex errore existere in inferiori parte rationis, ut cum aliquis errat circa civiles rationes iusti vel iniusti, honesti vel inhonesti. Ex hoc autem quod non recto modo applicatio fit in conscientia etiam error contingit: quia sicut in syllogizando in speculatiuis contingit formam debitam argumentandi prætermitti, & ex hoc in conclusione accidere falsitatem: ita etiam contingit in syllogismo qui in operabilibus requiritur, ut dictum est. Sciendum tamen quod in quibusdam conscientia nunquam errare potest, quando scilicet actus ille particularis, ad quem conscientia applicatur, habet de se in synderesi vniuersale iudicium. Sicut enim in speculatiuis non contingit errare circa particulares conclusiones, quæ directe sub principiis vniuersalibus assumuntur in eisdem terminis, ut in hoc quod est, hoc totum esse maius sua parte nullus decipitur: sicut nec in hoc, omne totum est maius sua parte: ita nec hoc, quod est Deum non esse a me diligendum, vel aliquod malum esse faciendum, nulla conscientia errare potest, eo quod in utroque iudicio, tam speculabili, quam operabili, & maior est per se nota, utpote in vniuersali iudicio existens, & minor etiam qua idem de seipso prædicatur particulariter: ut cum dicitur, omne totum est maius sua parte, hoc, totum quoddam est, ergo est maius sua parte.

Ad primum dicendum, quod conscientia dicitur naturale esse iudicium, in quantum est conclusio quædam ex naturali iudicatorio deducta, in qua potest error accidere: & si non propter errorem naturalis iudicatorij, tamen propter errorem particularis assumptæ: vel propter indebitum ratiocinandi modum, ut dictum est.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod conscientia addit supra scientiam applicationem scientiæ ad actum particularem, & in ipsa applicatione potest esse error, quamuis in scientia error non sit. Vel dicendum, quod cum dico conscientiam, non dico vel implico scientiam solummodo strictè acceptam prout est tantum verorum: sed scientiam largo modo acceptam pro quacumque noticia, secundum quod omne quod nouimus communiter loquendi scire dicimus.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod sicut scintilla est id, quod purius est de igne, & quod superuolat toti igni: ita synderesis est id quod supremum in conscientia iudicio reperitur: & secundum hanc metaphoram synderesis scintilla conscientia dicitur. Neque oportet, ut in omnibus alijs se habeat synderesis ad conscientiam, sicut scintilla ad ignem. Et tamen in igne materiali aliquis motus accidit igni propter admissionem ad materiam alienam, qui non accidit scintillæ ratione suæ puritatis. Et ita etiam aliquis error potest accidere conscientia propter commissionem eius ad particularia, quæ sunt quasi materia a ratione aliena, qui non accidit rationi in sua puritate existenti.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod conscientia dicitur lex intellectus secundum illud quod habet a synderesi: & secundum hoc nunquam errat: sed aliud, ut dictum est.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod licet ratio ex hoc, quod coniungitur synderesi non erret: tamen ratio superior vel inferior errans potest synderesi applicari, sicut mi-

nor falsa adiungitur maiori veræ. Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod in iudicio statim dicto testium, quando dicta testium non possunt per alia manifesta iudicia argui falsitatis. In eo autem qui in conscientia errat, testimonium conscientia arguitur falsitatis ex ipso dictamine synderesis, & sic non stabitur dicto conscientia errantis in diuino iudicio: sed magis dictamini legis naturalis.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod conscientia non est prima regula humanorum operum, sed magis synderesis: conscientia autem est quasi regula regulata. Unde nihil mirum, si error in ea potest accidere.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod spes illa quæ super rectam conscientiam fundatur certitudinem habet, & hæc est gratuita: spes autem quæ super erroneam conscientiam fundatur est illa, de qua dicitur spes impiorum peribit.

ARTICVLVS III.

Vtrum conscientia liget.

Terio queritur, vtrum conscientia liget. Et videtur quod non. Nullus ligatur ad aliqua faciendam, nisi aliqua lege: sed homo non facit sibi ipsi legem, ergo cū conscientia sit ex hominis conscientia non ligatur. 2<sup>a</sup> Præ. Aliquis ad consilia non ligatur: sed conscientia se habet per modum consilii. Ita enim videtur conscientia precedere electionem, sicut consilium, ergo conscientia non ligatur. 3<sup>a</sup> Præ. Nullus ligatur, nisi ex aliquo superiori: sed conscientia hominis non est superior, quam ipse homo, ergo homo ex sua conscientia non ligatur.

4<sup>a</sup> Præ. Eiusdem est ligare & soluere: sed conscientia non sufficit ad hominem absolendum, ergo nec est ad ligandum.

Sed contra, Eccl. 7. scit conscientia tua gloriā, qua iudice nemo nocens absoluitur: sed præceptum iudicis obligat, ergo dictamen conscientia ligat.

2<sup>a</sup> Præ. Super illud Rom. 9. omne quod non est ex fide & c. dicit Origenes, vult apostolus, ut nihil dicam vel cogitem, nihil agam: nisi secundum conscientiam, ergo conscientia ligat.

RESPON. Dicendum, quod conscientia proculdubio ligat. Ad videndum autem quomodo liget sciendum est, quod ligatio metaphorice a corporalibus ad spiritualia sumpta necessitatis impositionem importat. Ille enim qui ligatus est necessitatem habet, consistendi in loco, vbi ligatus est, & auferitur ei potestas, ad alia diuertendi. Unde patet, quod ligatio non habet locum in illis, quæ ex se necessaria sunt. Non enim possumus dicere lignum esse ligatum ad hoc, quod sursum feratur, quamuis necesse sit ipsum sursum ferri: sed in tantum necessarijs ligatio locum habet, quibus ab alio necessitas imponitur, est autem duplex necessitas: quæ ab alio agente imponi potest. Vna quidem coactionis, per quam omnis absolute necesse habet facere hoc, ad quod determinatur, ex actione agentis, alias coactio non proprie diceretur, sed magis inductio. Alia vero est necessitas conditionata, scilicet ex finis suppositione, sicut imponitur alicui necessitas, ut si non fecerit hoc, non consequatur suum præmium, prima quidem necessitas, quæ est coactionis, non cadit in motibus voluntatis, sed solum in corporalibus rebus, eo quod voluntas naturaliter est a coactione libera. Secunda necessitas voluntati imponi potest, ut scilicet necessarium sit hoc eligere, si hoc bonum debeat consequi, vel si hoc malum debeat vitare. Carere enim malo, in idem computatur, cum habere bonum, in talibus, ut patet

Quæ, circa aduendum to 205

patet per Philo. in 5. Ethic. Sicut autem necessitas coactionis imponitur rebus corporalibus per aliquam actionem, ita necessitas conditionata imponitur voluntati per aliquam actionem. Actio autem, qua voluntas mouetur, est imperium regentis & gubernatis. Unde Philo. dicit in 5. meta. quod rex est principium motus per suum imperium. Ita etiam se habet imperium alicuius gubernantis ad ligandum in rebus voluntarijs illo modo ligationis, qui voluntati accidere potest, sicut se habet actio corporalis ad ligandum res corporales necessitate coactionis. Actio autem corporalis agens numquam inducit necessitatem in rem aliam, nisi per contactum coactionis ipsius ad rem, i qua agit. Unde nec ex imperio alicuius regis, vel domini ligatur alicui, nisi imperium attingat ipsum, cui imperatur: attingit autem ipsum per scientiam. Unde nullus ligatur per præceptum aliquod, nisi mediante scientia illius præcepti. Et ideo ille, qui non est capax notitiæ præcepti non ligatur. Nec aliquis ignorans præceptum Dei, ligatur ad præceptum faciendum, nisi quatenus tenetur scire præceptum. Si autem non teneatur scire, nec sciat, nullo modo ex præcepto ligatur, sicut in corporalibus agens corpore non agit, nisi per contactum: ita in spiritualibus præceptum non ligat, nisi per scientiam, & ideo sicut est eadem vis qua tactus agit, & qua virtus agentis agit, cum tactus non agat, nisi ex virtute regentis, & virtus agentis, non nisi mediante tactu: ita eadem virtus est qua præceptum ligat, & qua conscientia ligat, cū præceptum non liget nisi per virtutem scientiæ, nec scientia nisi per virtutem præcepti. Unde cum conscientia nihil aliud sit quam applicatio notitiæ ad actum, constat quod conscientia ligare dicitur, vi præcepti diuini.

Ad primum ergo dicendum, quod homo non facit sibi legem: sed per actum suæ cognitionis, qua legem ab alio factam cognoscit, ligatur ad legem implendam.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod consilium dupliciter dicitur. Quandoque enim consilium nihil aliud est, quam actio rationis in quibus agendis, & hoc modo consilium se habet ad electionem, sicut syllogismus, vel questio ad conclusionem, ut patet per Philo. in 3. Ethic. hoc autem modo acceptum consilium non diuiditur contra præceptum: quia de his quæ sunt in præcepto consiliumur in hunc modum. Unde ex tali consilio contingit aliquem obligari. Sic autem dictum consilium inuenitur in conscientia quantum ad unum modum applicationis, cum inquiritur de agendo. Alio modo, dicitur consilium persuasio, vel inductio ad aliquid agendum non habens vim coactiuam, & sic consilium contra præceptum diuiditur, cuiusmodi sunt amabilia exhortationes. & ex isto consilio aliquando conscientia procedit. Applicatur enim aliquando etiam conscientia huius consilij ad particularem actum: sed cū conscientia non liget nisi ex uirtute eius, quod in conscientia habetur, conscientia quæ ex consilio sequitur, non alio modo potest obligare, quā ipsum consilium, ex quo aliquis obligatur, ut non cōueniat: sed non ut impleat.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis homo scripto non sit superior: tamen ille de cuius præcepto scientiam habet eo superior est, & sic ex sua conscientia ligatur.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod tunc conscientia erronea non sufficit ad absolendum, quando in ipso errore peccat, ut quando errat circa ea quæ scire tenetur. Si autem esset error circa ea, quæ quis non tenetur scire, & conscientia sua absoluitur: sicut patet ex eo qui ex ignorantia facit peccat, ut cum aliquis accedit ad alie-

nam uxorem, quam credit suam.

ARTICVLVS IIIII.

Vtrum conscientia erronea liget.

Quarto queritur, vtrum conscientia erronea liget. Et videtur quod non: quia ut dicit Augustinus, peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, ergo nihil ligat ad peccatum, nisi lex Dei: sed conscientia erronea non est secundum legem Dei, ergo non obligat ad peccatum.

2<sup>a</sup> Præ. Roma. 13. super illud, omnis anima & c. dicit Aug. quod inferiori potestati non est obediendum contra præceptum superioris, sicut non est obediendum proconsuli, si contrarium imperatori præcipiat: sed conscientia erronea est inferior ipso Deo, cum ergo conscientia erronea præcipiat contraria præcepti Dei, præceptum conscientia errantis nullo modo obligare videtur.

3<sup>a</sup> Præ. Secundum Ambro. peccatum est transgressio legis diuinæ, & cælestium inobedientia mandatorum, ergo quicumque deuiat ab obedientia legis diuinæ peccat: sed conscientia erronea facit deuiare a præceptis legis diuinæ, quando, si aliquis habet conscientiam faciendi aliquid, quod diuina lege est prohibitum, ergo conscientia erronea magis inducit in peccatum obferuata, quam liget in peccatum, si non obseruetur.

4<sup>a</sup> Præ. Secundum iura si aliquis habet conscientiam, quod uxor sua atineat sibi in aliquo gradu prohibito, & conscientia illa sit probabilis, tunc oportet eam sequi contra præceptum ecclesiæ, etiam si excommunicatio addatur: si autem non sit probabilis conscientia non ligatur ad hoc quod eam impleat, sed debet magis ecclesiæ obedire: sed conscientia erronea præcipue de per se malis nullo modo, est probabilis, ergo talis conscientia non ligat.

5<sup>a</sup> Præ. Deus est misericordior, quā aliquis dominus temporalis: sed dominus temporalis non imputat homini ad peccatum illud, quod ex errore committitur, ergo multo minus per conscientiam erratam aliquis penes Deum obligatur ad peccatum. sed dicendum quod conscientia erronea ligat circa indifferentia, non autem circa ea quæ sunt per se mala.

6<sup>a</sup> Sed contra, Ideo in illis quæ sunt per se mala conscientia erronea dicitur non ligare, quia dictamen rationis est in contrariū: sed similiter naturalis ratio dicitur contrarium conscientia erroneæ, quæ circa indifferentia errat, ergo similiter ista non ligat.

7<sup>a</sup> Præ. Opus indifferens se habet ad vtrumlibet: sed quod est ad vtrumlibet non est necessarium fieri, vel non fieri, ergo ad opera indifferentia aliquis non obligatur ex necessitate per conscientiam.

8<sup>a</sup> Præ. Si aliquis ex erronea conscientia contra legem Dei facit, non excusatur a peccato, si igitur ille qui contra conscientiam etiam sic errantem ageret, peccaret, sequeretur quod siue ageret secundum conscientiam erroneam, siue, non peccaret, ergo erit coactus, ut peccatum vitare non possit, quod videtur impossibile: quia nullus peccat in eo quod vitare non potest, secundum Aug. ergo impossibile est, quod conscientia taliter errans liget.

9<sup>a</sup> Præ. Omne peccatum ad aliquod genus reducitur: sed si alicui dicitur conscientia quod fornicetur, abstinere a fornicatione, non potest ad aliquod genus peccati reduci, ergo non peccaret sic contra conscientiam agens, ergo conscientia talis non ligat.

1. 2. q. 19. art. 5. 22. contra Faustum c. 27. in prin. tom. 6.

In ser. 6. de uerbis domini a medio tom. 10.

Li. de Paradiso c. 8. ante medium tom. 4.

Interliabris ibi.

Super hoc locū Paul. ad Ro. 14. in exemplaribus no.

203, 105

In corp. ar.

In corp. ar. & ad arg.

1. re. c. 9. parum ante medium to mo 4.

SED

SED CONTRA est; quod dicitur Rom. 13. Omne, quod non est ex fide, peccatum est, etiam si bonum sit in se: sed conscientia, quae prohibet illud, quod in se est bonum, est erronea, ergo talis ligat.

¶ 2 Præ. Observare legalia post tempus gratiae reuelatae non erat indifferens: sed per se malum. vnde dicitur Gal. 5. Si circumcidimini Christus nihil vobis prodest: sed tamen conscientia de circumcissione obseruanda ligabat. Vnde ibidem dicitur, Testificor autem circumcidenti se; quoniam debitor est vniuersae legis faciendae: ergo erronea conscientia ligat in per se malis.

¶ 3 Præ. Peccatum principaliter in voluntate consistit: quicumque autem vult transgredi præceptum diuinum, habet malam voluntatem, ergo peccat: sed quicumque credit aliquid esse præceptum, & vult transgredi, habet voluntatem non seruandi legem, ergo peccat, quia autem habet erroneam conscientiam, siue in his quae sunt per se mala, siue in quibuscunque; credit id quod est contrarium suae conscientiae: esse contra legem Dei, ergo si vult facere illud, vult facere contra legem Dei, & ita peccat, & ita conscientia quantumcumque erronea obligat ad peccatum.

¶ 4 Præ. Secundum Damas. conscientia est lex intellectus nostri: sed facere contra legem est peccatum, ergo etiam si facere contra conscientiam quomodo documque.

¶ 5 Præ. Aliquis ex præcepto ligatur: sed hoc quod conscientia dicit, est præceptum, ergo quantumcumque sit erronea conscientia ligat.

RESPON. Dicendum, quod circa hoc sunt diuersae opiniones. Quidam enim dicunt, quod conscientia potest errare, vel in his quae sunt per se mala, vel in indifferentibus. Conscientia igitur ortas in his, quae sunt per se mala non ligat, in indifferentibus autem ligat. Sed qui hoc dicunt non videntur intelligere, quid sit conscientia ligare. Secundum hoc enim contingit: quia conscientia dicitur, quod aliquis nisi conscientiam impleat peccatum incurret, non autem hoc modo quod aliquis implens recte faciat, alias enim consilium obligare dicitur, implens enim consilium recte agit: sed tamen ad consilia dicimur non ligari, quia qui consilium praeferit non peccat: ad præcepta autem ligari dicimur, quia si non seruamus præcepta peccatum incurrimus. Non igitur propter hoc conscientia dicitur ad aliquid ligare, quod si illud fiat ex tali conscientia bonum sit: sed quia si non fiat peccatum incurritur. Non videtur autem possibile quod aliquis peccatum euadat, si conscientia quantumcumque errans dicitur aliquid esse præceptum Dei quod sit indifferens, siue per se malum, si contrarium, tali conscientia manente agere disponat. Quantum enim in se est ex hoc ipso habet voluntatem, legem Dei non obseruandi, vnde mortaliter peccat. Quamuis igitur talis conscientia quae est erronea, deponi possit, nihilominus tamen dum manet obligatoria est: quia transgressor ipse de necessitate peccatum incurrit, & diuersimode tamen recta conscientia & erronea ligat, recta quidem ligat simpliciter & per se, erronea autem secundum quid & per accidens. dico autem recta ligare simpliciter: quia ligat absolute & in omnem euentum. Si enim aliquis conscientiam habeat de vitando adulterio, istam conscientiam sine peccato non potest deponere: quia in ipso quod ea deponeret erraret: grauius peccaret, ea autem manente non potest præteriri in actu sine peccato, vnde absolute ligat & in omnem euentum. Sed conscientia erronea non ligat nisi secundum quid, & sub conditione. Ille enim cui dicitur conscientia, quod teneatur ad fornicandum, non est obligatus, vt fornicatio

ne sine peccato dimittere non possit, nisi sub hac conditione, si talis duret conscientia. Hæc autem conscientia remoueri potest absque peccato. Vnde talis conscientia non obligat in omnem euentum, potest enim aliquis contingere, scilicet deponit conscientiam, quod contingit vltimus non ligatur. Quod autem sub conditione tatum est, ista quid esse dicitur. Dico et quod conscientia recta per se ligat, erronea autem per accidens, quod ex hoc patet. Qui enim vult, vel amat vnum pro altero, illud quidem, propter quod amat reliquit, per se amat, quod vero propter aliud, quasi per accidens: sicut qui vinum amat propter dulce, amat dulce per se vinum autem per accidens. Ille autem qui conscientiam erroneam habet credens: ea esse rectam (alias non erraret) non inheret conscientiae erroneae propter rectitudinem, quam in ea credit esse, inhaeret quidem per se loquendo rectae conscientiae, sed erroneae quasi per accidens, in quantum hæc conscientia, quae credit esse rectam, contingit esse erroneam. Et exinde est, quod per se loquendo ligatur a conscientia recta: per accidens vero ab erronea. Et hæc solutio potest accipi ex verbis Philoſophi in 7. Ethic. vbi quasi eadem quaestio ne quaerit, vtrum scilicet dicendus sit incontinentens, qui abscedit a ratione recta solus, vel qui abscedit a falsa. Et soluit quod incontinentens per se recedit a ratione recta, per accidens autem a falsa, & ab vna quidem simpliciter, ab alia autem secundum quid: quia quod per se est, simpliciter est; quod autem per accidens secundum quid.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quantumcumque id quod dicitur erronea conscientia non consonum sit legi Dei: tamen accipitur ab errate, vt ipsa lex Dei. Et ideo per se loquendo si ab hoc recedat, recedit a lege Dei: quibus per accidens si quod a lege Dei non recedit.

AD 2<sup>um</sup> dicendum, quod ratio illa procedit quando superioris, vel inferioris sunt distincta præcepta, & vtrumque per se distinctum peruenit ad eum qui præcepto obligatur, quod hic non contingit: quia conscientia dicitamen nihil est aliud quam peruenitio præcepti diuini ad eum qui conscientiam habet, vt ex dictis patet. esset autem simile in exemplo proposito, si præceptum imperatoris nunquam ad aliquem peruenire posset, nisi mediante proconsule, & proconsul non præcipere, nisi recitans imperatoris præceptum. Tunc enim idem esset contemnere præceptum imperatoris & proconsulis, siue proconsul verum diceret, siue mentiretur.

AD 3<sup>um</sup> dicendum, quod conscientia erronea errans in his, quae sunt per se mala dicitur contraria legi Dei: sed tamen illa quae dicitur dicit esse legem Dei. Et ideo transgressor illius conscientiae transgressor efficitur legis Dei, quamuis conscientiam sequens, & eam operando implens contra legem Dei faciens mortaliter peccet: quia in ipso errore peccatum erat cum contingeret ex ignorantia eius, quod scire debebat.

AD 4<sup>um</sup> dicendum, quod quoniam conscientia non est probabilis, tunc debet eam deponere: sed tamen dum manet, si contra eam faciat mortaliter peccat: vnde per hoc non probatur, quod conscientia erronea non liget dum manet: sed solum quod non ligat simpliciter, & in omnem euentum.

AD 5<sup>um</sup> dicendum, quod ex illo argumento non concluditur, quod conscientia erronea non liget ad peccatum, si non impleatur: sed si impleatur excusata peccato: vnde non est ad propositum. Concludit autem verum, quando ipse error non est peccatum, vt pote cum contingit ex ignorantia facti. Si autem ex ignorantia iuris est, sic non concludit: quia ipsa ignorantia peccatum est, sic enim apud iudicem secularem non excusatur, qui ignorantiam iuris, quod scire debet, allegat.

Ab 6<sup>o</sup> dicendum, quod licet in ratione naturali sit, vnde possit procedi ad contrarium eius quod erronea conscientia dicit, siue sit error circa indifferentia, siue circa per se mala, tamen actu ratio naturalis non dicitur contrarium: si enim diceret contrarium, non erraret conscientia.

AD 7<sup>um</sup> dicendum, quod quamuis opus indifferens quantum in se est ad vtrumlibet se habeat: tamen cuius existimat hoc opus cadere sub peccato efficitur non indifferens propter suam estimationem.

AD 8<sup>um</sup> dicendum, quod ille qui habet conscientiam faciendi fornicationem, non est simpliciter perplexus, quia potest aliquid facere, quo facto non incidit in peccatum. s. conscientiam erroneam deponere: sed perplexus secundum quid. s. conscientia erronea manente, & hoc non est inconueniens, vt aliquo supposito homo peccatum vitare non possit: sicut supposita intentione inanis gloriae, ille qui tenetur elemosynam dare, peccatum euitare non potest, si enim dat ex tali intentione peccat: si vero non dat, transgressor est.

AD 9<sup>um</sup> dicendum, quod quando conscientia erronea dicit aliquid faciendum, dicit illud sub aliqua ratione boni, vel quasi opus iustitiae vel temperantiae, & sic de alijs. & ideo transgressor incurrit in vitium contrarium illi virtuti, sub cuius specie conscientia illud dicit, vel si dicit illud sub specie diuini præcepti, vel aliquid prælati tantum, incurrit peccatum inobedientiae conscientiam transgrediens.

ARTICVLVS V.

Vtrum conscientia in indifferentibus plus liget, quam præceptum prælati, vel minus.

QVINTO quaeritur, vtrum conscientia in indifferentibus plus liget, quam præceptum prælati vel minus. & videtur quod minus. Subditus enim religiosus vouit obedientiam prælato: sed tenetur votum reddere. Psalm. 5. Vouete & reddite. ergo videtur quod tenetur prælato obedire contra conscientiam, & ita magis prælato, quam conscientie.

¶ 2 Præ. Prælati semper est obedendum in his, quae non sunt contra Deum: sed indifferentia non sunt contra Deum, ergo in eis tenetur obedire prælato, & sic idem quod prius.

¶ 3 Præ. Potestati superiori magis est obedendum, quam inferiori, vt habetur in gloſſ. Roma. sed anima prælati est superior, quam anima subditi, ergo magis ligatur subditus ex prælati imperio, quam ex conscientia propria.

¶ 4 Præ. Subditus non debet iudicare de præcepto prælati: sed magis prælati de actibus subditi: iudicaret autem subditus de præcepto prælati, si propter suam conscientiam ab eius præcepto recederet, ergo quantumcumque conscientia dicitur in indifferentibus magis est standum præcepto prælati.

SED CONTRA, vinculum spirituale fortius est quam corporale, & intrinsecum quam extrinsecum: sed conscientia est vinculum spirituale intrinsecum, prælati autem vinculum corporale, & extrinsecum, vt videtur, quia per temporalem dispensationem omnis prælatio agit, vnde, cum ad eternitatem ventum fuerit euacuabitur, vt habetur in gloſſ. 1. Cor. 13. ergo videtur quod magis est obedendum conscientie, quam prælati.

RESPON. dicendum, quod huius quaestiones ratio satis ex his, quae dicta sunt potest apparere, dictum est enim supra, quod conscientia non ligat nisi vi præcepti

diuini, vel secundum legem scriptam, vel secundum legem naturae inditam. Comparare igitur ligamen conscientiae ad ligamen quod est ex præcepto prælati, non est aliud quam comparare ligamen præcepti diuini ad ligamen præcepti prælati. Vnde, cum præceptum diuinum obliget contra præceptum prælati, & magis obliget quam præceptum prælati: conscientia ligamen erit maius quam ligamen præcepti prælati, & conscientia ligabit, præcepto prælati in contrarium existente: tamen hoc diuersimode se habet in conscientia recta & erronea. Conscientia enim recta simpliciter, & perfecte contra præceptum prælati obligat, simpliciter quidem, quia eius obligatio auferri non potest, cum sine peccato deponi non possit talis conscientia: perfecte autem, quia conscientia recta non solum hoc modo ligat, vt ille, qui eam sequitur, peccatum non incurrat: sed vt ille, qui eam sequitur, sit immunis a peccato, quantumcumque prælati præceptum sit in contrarium: sed conscientia erronea ligat contra præceptum prælati in indifferentibus secundum quid, & imperfecte. Secundum quid, quia non obligat in omnem euentum: sed sub conditione suae durationis: potest enim aliquis & debet talis conscientiam deponere. Imperfecte autem, quia ligat quantum ad hoc, quod ille, qui eam sequitur, peccatum non incurrit: non autem quantum ad hoc quod ille, qui eam sequitur peccatum euitet, cum præceptum prælati est in contrarium, si tamen ad illud indifferens præceptum prælati obliget. in tali enim casu peccat siue non faciat, quia contra conscientiam agit, siue faciat, quia prælati inobediens est. Magis autem peccat, si non faciat conscientia durante, quod conscientia dicitur, cum plus liget quam præceptum prælati.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ille qui vouit obedientiam, tenetur obedire in his, ad quae bonum obedientiae se extendit, nec ab ista obligatione absoluitur per errorem conscientiae. nec iterum a conscientiae absoluitur ligamine per istam obligationem, & ita manet in eo duplex contraria obligatio. Quarum vna, si quae est ex conscientia est maior, quia intensior, minor, quia solubilior: alia vero e contrario. Obligatio enim illa, quae est ad prælatum, solui non potest, sicut conscientia erronea deponi potest.

AD 2<sup>um</sup> dicendum, quod quamuis opus illud per se sit indifferens: tamen ex dictamine conscientiae sit non indifferens.

AD 3<sup>um</sup> dicendum, quod quamuis prælati sit superior subdito: tamen Deus, sub cuius præcepti specie ligat conscientia, est maior quam prælati.

AD 4<sup>um</sup> dicendum, quod subditus non habet iudicare de præcepto prælati: sed de impletione præcepti quae ad ipsum spectat. Vnusquisque enim tenetur actus suos examinare ad scientiam, quam a Deo habet, siue sit naturalis, siue acquisita, siue infusa: omnis enim homo debet secundum rationem agere.

QVÆSTIO XVIII.

De cognitione primi hominis in statu innocentie

In octo articulos diuisa.

¶ Primo, Vtrum homo in statu innocentie cognouit Deum per essentiam.

¶ Secundo, Vtrum homo in statu innocentie per creaturas viderit Deum.

¶ Tertio, Vtrum Adam in statu innocentie fidem de Deo

Colligitur ex glo. ord. supra illius qui respicit. Ord. super illud omne peccat. in artic. 3. huius quaest.



Deo habuit. Quarto, Vtrum Adā habuit in statu innocentie omnium creaturarum notitiam. Quinto, Vtrum Adam in statu innocentie viderit angelos per essentiam. Sexto, Vtrum Adam in primo statu errare, siue decipi potuit. Septimo, Vtrum pueri qui ex Adam nascerentur plenam rerum omnium notitiam habuissent, sicut Adam habuit. Octavo, Vtrum pueri mox nati in statu innocentie vsum plenarie rationis habuissent.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum homo in statu innocentie cognouit Deum per essentiam.

¶ VESTIO est de cognitione primi hominis in statu innocentie: & primo queritur, vtrum in statu illo cognouit Deum per essentiam. & videtur quod sic, dicit enim Magister in 4. Sentent. distin. 1. quod homo ante peccatum Deum sine medio vidit: sed videre Deum sine medio, est videre Deum per essentiam. ergo in statu innocentie vidit Deum per essentiam. Sed dicendum, quod Magister intelligit quod vidit sine medio quo ad nubilum culpæ, non autem sine medio creaturæ.

¶ 2 Sed contra, est quod Magister ibidem dicit, quod quia nos per medium Deum videmus, oportet quod ex visibilibus creaturis ad eum deueniamus. ergo videtur quod intelligat de medio creaturæ: sed videre sine medio creaturæ, est videre per essentiam. ergo &c.

Ordinaria & intelnear. simul.

¶ 3 Præt. Phil. p. 4. dicitur, quod Pax Dei quæ exuperat omnem sensum &c. hoc intelligitur de pace quam Deus facit in patria in beatis, quod glo. ibidem sic exponit, omnem sensum, id est intellectum nostrum, non eorum qui semper videt faciem patris, ex quo habetur, quod pax siue gaudium beatorum excedit intellectum omnium illius qui gaudio illo non perficitur: sed Adā in innocentia gaudia beatorum vidit, vnde dicit Grego. 4. Dialo. homo peccando extra se ipsum suscipit illa iam celestis patriæ gaudia quæ prius contemplare solebat videre non poterat. ergo Adam in illo statu gaudio celestis patriæ fruebatur.

Greg. 4. dialo. in princ.

¶ 4 Præt. Hugo de sancto Viçto. dicit, quod homo in statu illo cognoscebat creatorē suum ea cognitione qua tunc per præsentiam contemplationis manifestus celebatur: sed videre Deum per præsentiam contemplationis, est videre ipsum per essentiam, vt videtur. ergo Deum per essentiam Adam in statu illo vidit.

Li. r. de sacra. parte 6. cap. 14.

¶ 5 Præt. Homo factus est ad videndum Deum: ad hoc enim fecit Deus rationalem creaturam, vt similitudinis suæ particeps esset quæ in eius visione consistit, vt habetur 1. Distin. 2. Sentē. Si igitur in statu innocentie Deum Adam per essentiam non videbat, hoc nõ erat nisi quia aliquod medium impediēbat, non autē mediū culpæ impediēbat, quia tunc ab ea immunis erat, nec impediēbat mediū creaturæ, quia Deus est intimior rationali animæ, quam quilibet creatura. ergo Adam in statu innocentie vidit Deum per essentiam.

Ca. 11. c. 1.

¶ 6 Præt. Sicut affectiua hominis non perficitur, nisi per summum bonum, ita cognitio non nisi per summum verum, vt patet in lib. de Spiritu & Anima: sed vniuersi inest desiderium suæ perfectionis. ergo Adā

in primo statu desiderabat Deū per essentiam videre: sed quicumque caret eo quod desiderat affligitur, si igitur Adam tunc Deum per essentiam non videbat affligebatur, hoc autem est falsum, quia afflictio cũ sit pœna, culpam præcedere non potest: ergo Deum per essentiam vidit.

¶ 7 Præt. Anima hominis ita facta est ad Dei imaginē, vt nulla interposita creatura ab ipsa prima veritate formetur, vt dicitur in lib. de Spiritu & Anima: sed imago manebat integra & pura in homine in statu innocentie, ergo in ipsam summam veritatem ferebatur nullo mediante, & ita Deum per essentiam videbat.

¶ 8 Præt. Ad hoc quod aliquid videamus in actu nihil aliud requiritur, nisi quod species fiat intelligibilis in actu per abstractionem a materia & a conditionibus materiæ, quod pertinet ad intellectum agentem, & vt in intellectu recipiatur, quod pertinet ad intellectum possibilem: sed essentia diuina est per se intelligibilis, vt pote omnino a materia separata, est etiā animæ ipsius hominis intima, cum in omnibus per essentiam Deus esse dicatur. cum igitur nullum esset impedimentum in anima hominis in statu innocentie, videtur quod Deum per essentiam videbat.

¶ 9 Præt. Cum anima Adæ in statu innocentie esset debito modo ordinata nõ erat ratio superior minus perfecta circa suum obiectum proprium, quam inferior circa obiectum proprium: sed inferior ratio cuius est circa temporalia intendere ipsa temporalia immediate videre poterat. ergo & ratio superior, cuius est æterna conspiciere, poterat immediate Deum per essentiam videre.

¶ 10 Præt. Illud a quo fit aliquid visibile in actu immediate a sensu visus cognoscitur. flux. ergo illud a quo fit aliquid intelligibile actu immediate ab intellectu cognoscitur: sed non fit actu intelligibile aliquid ab aliquo, nisi in quantum est actu, & ita Deus cum solus sit actus purus ipse est quo omnia intelligibilia fiunt. ergo intellectus hominis in primo statu Deum immediate videbat, cum tunc nullum haberet impedimentum.

¶ 11 Præt. Dam. dicit, quod homo in statu innocentie beatam vitam habuit, & omnem beatitudinē: sed beatam vitam vel beatitudo consistit in hoc quod Deus per essentiam videatur. ergo tunc per essentiam Deum vidit.

Orth. dist. 11. c. 11.

¶ 12 Præt. Dam. dicit, quod homo tunc reficiebatur fruitione ditissime contemplationis, sicut angelus: sed angeli vident Deum per essentiam. ergo Adam in statu illo Deum per essentiam vidit.

Li. 3. c. 11.

¶ 13 Præt. Natura hominis erat perfectior in statu innocentie quam post statum peccati: sed aliquibus post statum peccati concessum est, vt Deum per essentiam viderent adhuc in hac uita mortali existentibus, sicut de Paulo & Moyse Aug. dicit super Gene. 12. ad literā & in lib. de Videndo Deum. ergo multo fortius Adam in statu innocentie Deum per essentiam vidit.

C. 17. & 18. 10. 3. Epist. 112. c. 11. tom. 2.

¶ 14. Præt. Gene. 2. super illud, Misit Deus soporē in Adam. dicit glo. extasis recte intelligitur ad hoc immisissus, ut mens Adæ particeps angelicæ curiæ, & intrans in sanctuarium Dei nouissima intelligeret. ex quo videtur quod sopor ille raptus quidam fuerit: sed illi qui rapiuntur Deum per essentiam vident. ergo & Adam.

Orth. super illud Adæ iuueniebatur.

¶ 15 Præt. Secundum Dam. Adā nõ tantum in corporali paradiso collocatus fuit, sed in spiritali: spiritalis autem paradisi nihil aliud est quam beatitudo in uisione Dei per essentiam consistens. ergo &c.

Orth. dist. 11. c. 11. circa medi.

¶ 16 Præt. August. dicit 13. de ciuit. Dei. quod in statu innocentie

C. 10. part. 1. c. 1. in princ.

innocentie non aberat quicquam, quod bona voluntas adipisceretur, sed bona voluntas hoc adipisci poterat, vt Deum per essentiam videret. ergo hoca primis parentibus non aberat. ergo, &c.

Ca. 8. a. me. tom. 3.

¶ Sed contra est, quod dicit August. in 1. de Trini. quod Dei visio per essentiam est tota merces sanctorum: sed Adam in statu innocentie beatus non erat. ergo Deum per essentiam non vidit.

¶ 2 Præt. Bernar. dicit quod Deus in statu visus quidem totus diligi, sed nõ videri: videret aut totus si videret per essentiam, cũ eius essentia sit simplex. ergo cũ Adā esset in statu visus Deū per essentiam videre non potuit.

de confo. tom. 3.

¶ 3 Præt. Anima oppressa mole carnis, distinctam rerū cognitionem amittit, vnde Boetius dicit in lib. de Consolat. quod summam retinens, singula perdit: sed in statu innocentie anima hominis aliquatenus per corpus deprimebatur, licet non tantum, sicut post peccatum. ergo retardabatur a visione diuine essentia, ad quam requiritur perfectissima dispositio, nec est aliquis ita perfecte intelligens, quin possit cogitari aliū perfectius intelligere, nisi Deus qui infinita limpeditate omnia intelligit.

¶ 4 Præt. Esse viatorem, & comprehensorem simul, soli Christo est propriū: sed Adā in statu innocentie viator erat, qđ patuit ex hoc quod peccare potuit, & ita nõ fuit cōprehensor, & ita Deū per essentiam non vidit.

¶ Respon. Dicendum, quod quidam dixerunt, quod Deum per essentiam videre non solum contingit in patria: sed in via, quāuis non ita perfecte in via, sicut in patria: secundum hoc homo in statu innocentie mediā habuit visionē inter visionē beatorū, & visionem hominis post peccatum: quia minus perfecte vidit quam beati, perfectius autē quam homo post peccatum videre potuit: sed istud dictum est contrarium scripturæ testimoniis, quæ concorditer in diuina visione beatitudinis vltimam hominis ponunt. Vnde ex hoc ipso, quod aliquis Deum per essentiam videt beatus est. Et sic nullus adhuc in via ad beatitudinem existens, Deum per essentiam videre potuit: nec ipse Adā in statu innocentie, vt communis opinio tenet. Cuius veritas ratione ostendi potest. cuiuslibet enim naturæ est aliquid vltimum assignare, in quo eius visio perfectio consistit: hominis autem, in quantum homo, perfectio non consistit, nisi in actu intellectus, ex quo habet quod homo sit: in operatione autem intellectus possunt differentes gradus distinguī. dupliciter. Vno modo ex diuersitate intelligibilium. Quanto enim aliquis excellentius intelligibile intelligit, tãto excellentior est eius intelligentia. vnde, vt dicitur in 10. Ethic. perfectissima operatio intellectus est operatio intellectus bene dispositi ad optimum intelligibile: sicut pulcherrima visio corporalis est visus bene dispositi ad pulcherrimum sub visu iacentium. Alio modo in operatione intellectus accipiuntur gradus ex modo intelligendi. possibile est enim vnum, & idem intelligibile diuersimode a diuersis intelligi, ab vno perfecte, ab alio minus perfecte. Non est autem possibile, vt vltimus terminus perfectionis humanæ accipiatur secundum aliquem modum intelligendi: quia in istis modis intelligendi possunt considerari infiniti gradus, quod vnus alio perfectius intelligit. unde oportet quod vltimus terminus humanæ perfectionis sit in intelligendo aliquid perfectissimum intelligibile, quod est essentia diuina. In hoc igitur vnaquæque rationalis creatura beata est, quod essentiam Dei videt, non ex hoc quod ita limpide, vel plus, vel minus eā videt. Nõ

igitur visio beati a visione viatoris distinguitur per hoc, quod est perfectius & minus perfecte videre: sed per hoc quod est videre, & nõ videre. & ideo, cum Adam fuerit adhuc in via ad beatitudinem, Deum per essentiam non vidit.

Ad primum ergo dicendum, quod in aliqua visione triplex medium considerari potest: vnum est medium sub quo videtur: aliud quo videtur, quod est species rei visæ: aliud a quo accipitur cognitio rei visæ. Sicut in visione corporali medium sub quo videtur est lumen, quo aliquid fit actu visibile, & visus per se fitur ad videndum: medium autem quo videtur, est ipsa species rei sensibilis in oculo existēs, quæ sicut forma videntis, in quantum est videns principium est visus operationis: mediū autem, a quo accipitur cognitio rei visæ, est sicut speculum, a quo interdum species alicuius visibilis, vt pote lapidis fit in oculo, nõ immediate ab ipso lapide. & hæc tria in visione intellectuuali inueniuntur, vt lumini corporali respondeat lumen intellectus agentis, quāsi medium sub quo intellectus videt, species vero visibili, species intelligibilis, quæ intellectus possibilis fit actu intelligens, medio vero a quo accipitur visio cognitio, sicut a speculo, comparatur effectus a quo in cognitionem causæ deuenimus: & ita similitudo causæ nostro intellectui imprimitur, non immediate ex causā: sed ex effectu in quo similitudo causæ resplendet. vnde huiusmodi cognitio dicitur specularis propter similitudinem, quam habet ad visionem quæ fit per speculum. homo igitur in statu post peccatum indiget ad cognoscendum Deum medio, quod est quasi speculū, in quo resultat ipsius Dei similitudo. oportet enim vt per ea, quæ facta sunt in inuisibilia eius veniamus, vt dicitur Rom. 1. hoc autem medio non indigebat homo in statu innocentie, indigebat autē medio, quod est quasi species rei visæ: quia per aliquid spirituale lumen mēti hominis influxum diuinitus, quod erat quasi similitudo expressa lucis in creaturæ videbat: sed hoc medio non indigebat in patria, quia ipsam Dei essentiam per se ipsam videbit non per aliquam eius similitudinem, vel intelligibile vel sensibilem, cum nulla creata similitudo adeo possit perfecte Deum representare, vt per eam vidēs ipsam Dei essentiam cognoscere aliquis possit. Indigebat autē lumine gloriæ in patria, quod erit quasi medium sub quo videtur, secundum illud Psal. 31. In lumine tuo uidebimus lumen, eo quod ista visio nulli creaturæ est naturalis: sed soli Deo. unde nulla creatura in eā ex sua natura potest peringere: sed ad eam consequendā oportet, quod illustreretur lumine diuinitus emisso. Secunda autem visio, quæ est per mediū, quod est species, est naturalis angelo: sed est supra naturam hominis. Vnde ad eam indiget lumine gratiæ. Tertia uero est competens naturæ hominis, & ideo ea sola sibi relinquatur post peccatū. & ideo patet, quod visio qua homo Deum in statu innocentie uidit, media fuit inter uisionem, qua nunc uidemus, & uisionem beatorum. Patet igitur, quod homo post peccatum triplici medio indiget ad uidendum Deum, scilicet ipsa creatura ex qua in diuinam cognitionem ascendit, & similitudine ipsius Dei quam ex creatura accipit, & lumine, quo perficitur ad hoc, ut in Deum dirigatur, siue siue lumen naturæ, ut lumen intellectus agentis, siue gratiæ, ut fidei & sapiētiæ. In statu uero ante peccatū indigebat duplici medio. scilicet medio quod est similitudo Dei, & quod est lumen eleuans, uel dirigens mentē. Beati autem uno tantum indigent medio. scilicet lumine eleuante.

D. 485.

D. 486.

QVÆST. XVIII. DE COGNITIO. PRIMI HOMINIS. ART. II.

te mentem. Ipse autem Deus seipsum videt absque omni medio, ipse enim est lumen quo seipsum videt.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod magister non remouet, quin per aliquam similitudinem creaturæ, quasi per medium Deus in statu innocentie videretur: sed quia non indigebat hoc medio visibilis creaturæ.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod Adam in statu innocentie, non videbat gaudia caelestis curiæ, vt comprehenderet quæ vel quanta essent, hoc enim solum beatorum est: sed cognoscebat de eis an sint, per hoc quod aliquam eorum participationem habebat.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod in contemplatione Deus videtur per medium, quod est lumen sapientie mentis eleuatis ad cernenda diuina: non autem, vt ipsa diuina essentia immediate videatur, & sic per gratiam videtur a contemplante post statum peccati, quous perfectus in statu innocentie.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod homo factus erat ad videndum Deum, non in principio: sed in ultimo sue perfectionis. Et ideo quod in principio sue conditionis Deum per essentiam non vidit, non fuit ex hoc quod obstaculo impediret: sed solum proprio defectu: quia nondum ei inerat perfectio illa, quæ requiritur ad videndum Deum per essentiam.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod Adam in statu innocentie desiderabat Deum per essentiam videre: sed eius desiderium erat ordinatum. Ad hoc enim tenebat quod videret Deum, quando tempus esset. vnde ex hoc quod Deum ante tempus debitu non videbat, nulla ei afflictio inerat.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod mens nostra dicitur immediate formari ab ipsa veritate prima, non quin eam cognoscat intermedium mediante aliquo habitu, vel specie vel creatura: sed per modum quo exemplatum formatur ad suum exemplar immediatum, posuerunt enim quidam, vt patet per Dionys. de Diu. nomi. 7. cap. superiora in entibus esse inferiorum exemplaria, & ita animam hominis a Deo procedere mediante angelo, & ad exemplar diuinum formari mediante exemplari angelico, quod quidem ex verbis inductis remouet. Ipsa enim humana mens immediate a Deo creatur, & immediate ab ipso, sicut ab exemplari formatur, & per hoc immediate in ipso: sicut in fine beatificatur.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis Deus sit per se maxime intelligibilis, & adesset menti hominis in statu innocentie: non tamen aderat ei, vt intelligibilis forma: quia intellectus hominis nondum habebat illam perfectionem, quæ ad hoc requiritur.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod superioris rationis obiectum secundum conditionem naturæ, non est ipsa diuina essentia: sed rationes quædam a Deo in mentem influentes & a creaturis acceptæ, quibus ad æterna conspicienda perficimur.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod immediatum principium & proximum quo ea, quæ sunt in potentia fiunt intelligibilia actu, est intellectus agens: sed primum principium quo intelligibilia fiunt est ipsa lux increata. Et ita ipsa essentia diuina comparatur ad intelligibilia, sicut substantia solis ad visibilia corporalia. Non est autem necesse, vt ille qui videt colorē aliquid videat substantiam solis: sed vt videat lumen solis, prout eo color illustratur. Similiter non est necessarium, vt ille qui cognoscit aliquod intelligibile videat essentiam diuinam: sed quod percipiat lumen intelligibile, quod a Deo originaliter manat, prout ipso est aliquid intelligibile actu.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod dictum Damas. non est intelligendum, quod Adam simpliciter beatus esset: sed beatus erat quadam beatitudine, quæ illi statui competeat, sicut in statu miserie aliqui dicitur secundum quid beatitudine alicuius perfectionis in eis: existens

ris, vt Matth. 5. Beati pauperes Spiritu.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod angelus in statu naturæ conditæ non vidit Deum per essentiam: sed hoc ei competeat solum per gratiam: Adam autem in statu innocentie per gratiam habuit illum modum visionis, quæ habet angelus per naturam, vt dictum est, & ideo dicitur sicut alter angelus.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod Moyses & Paulus quadam privilegiata gratia Deum per essentiam viderunt. Et tamen quamuis simpliciter essent in statu viæ, secundum quid tamen prout Deum per essentiam videbant non erant in statu viæ. Et ideo Adæ in statu innocentie in quo adhuc viator erat, non competeat Deum per essentiam videre. Si tamen per aliquem raptum fuerit ad hoc eleuatus supra communem cognitionem, quæ tunc ei competeat, vt Deum per essentiam videret, non est inconueniens, cum talis gratia ita potuerit conferri in statu innocentie, sicut & post statum peccati.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod si intelligamus talem ecstasim Adæ fuisse qualis fuit raptus Pauli, tunc dicemus quod illa visio erat supra modum communem visionis, qui ei tunc competeat: sed quia non expresse habebatur, quod illo sopore Deum per essentiam viderit, possumus dicere quod in illa ecstasi eleuatus fuit, non ad ipsam Dei Essentiam videndam: sed ad cognoscendam quadam profundiora de diuinis mysterijs, quæ secundum communem modum humanæ cognitionis tunc sibi competeat.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod paradisi spiritalis, prout perfectam delectationem designat, quæ beati facit in Dei visione consistit: sed prout simpliciter delectationem de Deo habitam, designat in qualicumque contemplatione Dei paradisi spiritalis consistit.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod non fuisset bona & ordinata voluntas, si desiderasset, tunc habere quod tunc ei non competeat, & propter hoc ratio non sequitur.

ARTICVLVS III.

Vtrum homo in statu innocentie Deum per creaturas viderit.

SECUNDO queritur, vtrum homo in statu innocentie Deum per creaturas viderit. Et videtur quod non. Cognoscere enim Deum per creaturas est cognoscere per effectum, hæc autem est collatiua siue venatiua cognitio, quæ cum languida sit & imperfecta, homini in statu innocentie non competeat. ergo Adæ in statu innocentie non vidit Deum per creaturas.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Remota causa remouetur effectus: sed Isidorus assignat hanc causam, quare homo Deum per creaturas videt: quia a creatore auersus ad creaturas se conuertit, quod tunc in statu innocentie nondum erat. ergo tunc Deum per creaturas homo non videbat.

¶ 3<sup>a</sup> Præ. Secundum Hugo, de sancto Victore, homo in statu illo Deum cognoscebat per præsentiam contemplans: sed in contemplatione videtur sine medio creaturæ. ergo Deum non videbat per creaturas.

¶ 4<sup>a</sup> Præ. Isid. dicit, quod angelus ante omnem creaturam factus, Deum per creaturam non cognouit: sed homo in statu innocentie Deum sicut alter angelus secundum Damas. vidit. ergo ipse Deum ex creaturis non cognouit.

¶ 5<sup>a</sup> Præ. Tenebra non est ratio cognoscendi lucem: sed omnis creatura creatori comparata est tenebra. ergo creator per creaturam cognosci non potest.

¶ 6<sup>a</sup> Præ. Aug. dist. 8. super Gen. ad literam, forte inquam sic cum eis loquebatur, scilicet primis parentibus, & si non tanta participatione diuinæ sapientie, quantum capiunt angeli: tamen pro humano modulo quantum libet

libet minus: sed ipso genere visionis, & locutionis. ex quo videtur posse accipi, quod homo in statu innocentie illo genere cognitionis Deum cognoscebat, quo angeli cognoscunt: sed angeli non cognoscunt Deum per creaturas, vt patet per Aug. 2. super Gen. ad literam, & per Dionys. 6. c. de di. no. ergo homo in statu innocentie Deum per creaturas non videbat.

¶ 7<sup>a</sup> Præ. Anima hominis similior est Deo, quam aliqua sensibilis creatura. ergo quando anima hominis in sua puritate erat, non tenebat ad Dei cognitionem per visibilem creaturam.

¶ 8<sup>a</sup> Præ. Posita cognitione perfectiori superfluit minus perfecta: sed homo in statu innocentie per presentiam contemplationis Deum cognoscebat, vt dicit Hugo, de sancto Vict. ergo Deum per creaturas non cognouit.

¶ 9<sup>a</sup> Præ. Sicut dicitur in 2. li. quod Adam in paradiso corporali constitutus est, vbi per creaturas suum creatorem consideraret.

RESPON. Dicendum, quod ad euidentiã huius quæstionis sciendum est, quod secundum Boet. in li. de Consolatione, natura perfecta principium sumit, quod in operibus diuinis considerari potest. In quolibet enim eius opere ea quæ prima sunt perfectionem habent. Vnde cum in statu innocentie constitueretur Adam ab ipso, vt totius humani generis principium, non solum a quo natura humana propagaretur in posterum, sed etiam quo in alios originale iustitiam transfunderet, oportet ponere hominem in statu innocentie duplicem perfectionem habuisse. vnam quidem naturalem. aliam autem gratiæ a Deo concessam supra debitum naturalium principiorum. Secundum autem naturalem perfectionem sibi competere non poterat, vt Deum cognosceret nisi ex creatura, quod sic patet. In nullo enim genere potentia passiva extendit se nisi ad illa, ad quæ exte-

dit se potentia actiua. & ideo dicit Com. 9. Meta. quod non est aliqua potentia passiva in natura, cui non respondeat actiua. In natura autem humana duplex potentia ad intelligendum inuenitur. Vna quasi passiva, quæ est intellectus possibilis. Alia est quasi actiua, quæ est intellectus agens. & ideo intellectus possibilis secundum naturalem viam non est in potentia, nisi ad illas formas, quæ per intellectum agentem intelligibiles sunt. Hæc autem non sunt nisi formæ sensibilium rerum, quæ a phantasmatibus abstrahuntur. nam substantiæ immateriales sunt intelligibiles per seipsas, non quia nos eas intelligibiles faciamus, & ideo intellectus possibilis noster non potest se extendere ad aliqua intelligibilia, nisi per illas formas quas a phantasmatibus abstrahit. & inde est quod nec Deum nec alias substantias immateriales cognoscere possumus naturaliter, nisi per res sensibiles: sed ex perfectione gratiæ hoc habebat homo in statu innocentie, vt Deum cognosceret per inspirationem internam ex irradiatione diuinæ sapientie, per quem modum Deum cognoscebat non ex visibilibus creaturis: sed ex quadam spiritali similitudine sue mentis impressa. Ita igitur in homine duplex cognitio erat. vna qua cognoscebat Deum conformiter angelis per inspirationem internam. Alia, qua cognoscebat Deum conformiter nobis per sensibiles creaturas. differat autem hæc eius secunda cognitio a cognitione nostra sicut differt inquisitio habentis habitum scientiæ, qui ex notis considerat ea quæ quandoque nouerat, ab inquisitioe addiscentis, qui ex notis ad ignota nititur peruenire. Nos autem aliter Deum notum habere non possumus, nisi ex creaturis ad eius notitiã veniamus, Adam vero Deum aliter sibi notum, scilicet per illu-

strationem internam ex creaturis considerabat.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod illa cognitio collatiua, qua ex notis in ignota deuenimus imperfectio nem habet, cum per eam aliquid quasi ignoratum quærat. Talis autem non fuit illa collatiua cognitio, qua homo in statu innocentie utebatur. Nihil tamen prohibet dicere, quin aliquid imperfectum homini in illo statu competeat, non quidem quantum ad id, quod debetur suæ naturæ: sed per comparisonem ad naturam digniorem. Non enim fuit tanta perfectionis humana natura in sua conditione, quanta angelica vel diuina.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod hoc quod Isidorus dicit, causa est quare homo necesse habebat ex creaturis cognitionem Dei quasi ignoti accipere, & hoc homo in statu innocentie non indigebat, vt dictum est.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod præter illam contemplationem cognitionis, habebat aliam Dei notitiã, qua eum ex creaturis cognoscebat, vt dictum est.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod Adæ conformabatur angelo in cognitione contemplationis per gratiam: sed præter hoc habebat aliam cognitionem suæ naturæ competentem, vt dictum est.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod creatura est tenebra in quantum est ex nihilo, in quantum vero est a Deo similitudine aliquam eius participat, & sic in eius similitudine ducit.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod Aug. ibi loquitur de illa cognitione quæ est per inspirationem diuinam, quod patet ex hoc quod de locutione Dei ibi metione facit, nec omnino tacet de alio cognitionis modo, vbi subiugit, fortassis et illo locutionis genere. Deus enim loquebat quod fit per creaturam, siue ecstasi spiritus corporalibus imaginibus, siue ipsis sensibus corporis aliqua imagine presentata.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod anima quamuis sit Deo similior quàm alia creatura: non tam in cognitione naturæ suæ, vt eam a ceteris discernat, potest peruenire nisi ex sensibilibus creaturis a quibus cognitio nostra ortu habet.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis Adam Deum viderit per lumen contemplationis: non tamen superfluit illa cognitio qua Deum ex creaturis considerauit, vt. scilicet idem pluribus modis cognosceret, & quod non solum gratuitam: sed naturalem haberet cognitionem.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum Adam in statu innocentie fidem de Deo habuit.

TERTIO queritur, vtrum Adam in statu innocentie fidem de Deo habuit. & videtur quod non. Cognitio enim fidei est cognitio anigmatica, vt patet 1. Cor. 13. Videmus nunc per speculum &c. sed Adam in statu innocentie habuit cognitionem non anigmaticam: sed apertam. ergo &c.

¶ 2<sup>a</sup> Item, Hugo, de sancto Victore, dicit quod cognouit creatorem suum non ea cognitione qua a credentibus modo absens fide queritur. ergo idem quod prius.

¶ 3<sup>a</sup> Item, Greg. 4. Dialo. dicit. Fides illis competit qui ea quæ credenda sunt per experimenta non possunt cognoscere: sed Adam vt ibidem dicitur experimento cognouit ea, quæ nos credimus. ergo &c.

¶ 4<sup>a</sup> Item, Fides non solum est de creatore, sed de redemptore: sed Adam in statu innocentie nihil videret cognouisse de redemptore, quia sui casus præsciis non fuit, sine quo redemptio non fuisset ergo &c.

SED CONTRA, est quod dicit Aug. 14. de ciuit. Dei. quod Adam in statu innocentie habuit charitatem de corde puro, & fide non ficta.

¶ 2<sup>a</sup> Item, Habuit omnes virtutes, vt Magister dicit in 2. Sen. dist. 29. ergo & fidem.

Qd. dist. S. Tho. FFF RESPON.

Capit. 5. a med. illius.

In solutio. 1. arg.

Li. 1. de fac. p. 6. ca. 16.

Ca. 1. me.

3. de Conf. post 1. 10. pa. 1. a. p. 1. 1. 1.

Philos. 9. Me. u. com. 1.

1. p. q. 9. art. 1.

Li. 1. de fa. mo. bo. 1. ex. 1. 1. 1.

Li. 1. de fa. ca. p. 6. ca. 14.

Li. 1. de fa. mo. bo. 1. 1. 1. 1.

Lib. 2. cap. 11.

Ca. 1. 1. 1.

In corp. ar.

In corp. ar.

In corp. ar.

2. 2. quæ. 5. art. 1.

Li. 1. de fac. p. 6. ca. 14.

Cap. 1.

Ca. 26. paulo a p. 1. 1. 1. tom. 3.

Li. 2. sc. di. 29.



RESPON. quod Adam in primo statu fidem habuit. quod quidem apparet, si obiectum fidei cōsidere mus. ipsa enim veritas prima, prout est non apparens, est obiectum fidei: dico autem non apparens nec per speciem, sicut beatis apparēt, nec per naturalem rationem, sicut aliqua philosophis de Deo sunt nota, ut eū esse incorruptibilem, incorporeum, itelligibile, & alia huiusmodi. Adam aut non solum sciebat illa de Deo, quæ naturali ratione cognosci possunt: sed etiam amplius. Nec tamen ad videndum Deum per essentiam peruenit, unde constat quod de Deo cognitionem fidei habebat: sed fides est duplex. scilicet secundum duplicē auditum & duplicem locutionem. est enim fides ex auditu, ut dicitur Roma. 10. Est etiam quædam locutio exterior, qua Deus nobis per prædicatores loquitur: quædam interior, qua loquitur nobis per inspirationē internam: dicitur autem ipsa interior inspiratio locutio quædam ad similitudinem exterioris locutionis. Sicut enim in exteriori locutione proferimus ad ipsum audientem nō ipsam rem, quam notificare cupimus, sed signum illius rei. scilicet vocem significatiuam: ita Deus interior inspirando non exhibet essentiam suam ad videndum: sed aliquod suæ essentia signum, quod est aliqua spiritalis similitudo suæ sapientia. Ab utroque auditu fides in cordibus fidelium oritur, per auditū in reteriore in his, qui fidem primo acceperunt & docuerunt, sicut in Apostolis & prophetis, unde in Psal. 84. Audiam quid loquatur in me Dominus Deus. per sē vero auditū fides oritur in cordibus aliorū fidelium, qui per alios homines cognitionē fidei accipiunt. Adam aut primo fidē habuit, & primo ē fidē edoctus a Deo: & ideo per internam locutionem fidē habere debuit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod non habuit ita apparentem cognitionem, quæ sufficiebat ad obscuritatem fidei remouendam, quæ nō remouetur nisi per hoc, quod prima veritas sit apparens.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod Hugo. a primo homine remouet cognitionem fidei talem, qualis nobis competit, qui cognitionem fidei habemus non per reuelationem nobis factam: sed per hoc quod adharemus reuelationibus alijs factis.

AD 3<sup>m</sup> dicendū, quod experimētum illud quod homo habuit non fuit tale, quale est eorum qui Deū per essentiam vident, ut prius dictum est: unde non sufficit ad euacuandam fidem.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod Adam de redemptore non habebat fidem explicite: sed tantum implicite, in quantum credebatur Deum sibi sufficienter prouisurū in his omnibus, quæ suæ salutis necessaria essent.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum Adam in statu innocentie habuit notitiam creaturarum omnium.

1. p. 96. 94. arti. 3.

QVARTO quæritur, Vtrum Adam in statu innocētiæ habuit omnium creaturarum notitiam. & videtur quod non, non enim habuit notitiā futurorum, cum hoc solius Dei sit proprium secundum illud Esa. 41. Anuntiate futura & dicemus, quia Dij estis vos: sed multa in creaturis futura erant, ergo non omnium creaturarum cognitionem habuit.

2<sup>a</sup> Præt. Sicut dicit Auic. in 6. de Naturali. ad hoc sensus sunt animæ humanæ necessarii, ut per eos scientiā perfectam rerum capiat. si igitur anima Adæ scientiā omnium rerum habuit ex sua conditione, frustra sibi sensus collati fuissent, quod esse nō potest, cum in ope

rib<sup>9</sup> Dei nihil sit frustra. ergo scientiā oīum nō habuit. 3<sup>a</sup> Præt. Sicut dicit Boet. in 5. de Consola. huic mem broꝝ condita nube non in totum est oblita sui sum- mamque tenet singula perdens, vbi ostenditur quod anima in principio suæ conditionis, habet consulam cognitionem qua sciuntur res in vniuersali, non autē distinctam qua sciuntur singula in proprijs naturis. si igitur Adam talem cognitionem habuit, qualē animā humanā in sui cōditiōe decet habere, videtur quod non habuit creaturarum cognitionem distincte: sed solum sub confusione quadam.

4<sup>a</sup> Præt. Cognitio propria non habetur de re aliqua, nisi per eius propriam speciem in anima existente: sed anima humana, ut habetur ex verbis Philosophi in 3. de Anima, est in sui principio, sicut tabulā in qua nihil scriptum est. ergo nō potuit habere Adam in principio suę conditionis de rebus propriam cognitionē, sed dicendum quod quāuis non haberet ex vi naturæ, habebat tamen ex dono diuino.

5<sup>a</sup> Sed contra, omnes homines in sui principio quantum ad meritum pares sunt, & quantum ad naturam speciei consimiles. si igitur perfecta rerum cogitio diuinitus fuit Adæ collata in principio suę conditionis, videtur quod pari ratione omnibus alijs hominibus in principio confertur, quod videtur esse falsum.

6<sup>a</sup> Præt. Nihil mouetur ad perfectionem cognitionis, quod est in termino perfectionis: sed Adam mouebatur ad perfectionem cognitionis. ergo non erat in termino cognitionis, quasi perfectam cognitionē habens creaturarum. probatio mediæ. Intellectus secundum Philosophum in 3. de Anima, nihil est eorū quæ sunt antequam intelligat, postquam autē intelligit est actu aliqd eorum quæ sunt, & ita quādoque est in actu aliqd eorum quæ sunt quandoque non, omne autem quod hoc modo se habet est in motu ad actum perfectum: ergo intellectus humanus in sui principio est in motu ad perfectam cognitionē, & ita intellectus Adæ in sui principio non erat in termino perfectæ scientiæ, sed in motu ad perfectionem.

7<sup>a</sup> Præt. Hoc pertinet ad excellentiam angelicæ naturæ, quod angeli mox in sui creatione cognitione omnium rerum naturalium implentur, secundum illud in lib. de Causis. omnis intelligentia est plena formis: sed humana natura non pertingit ad excellentiam angelicæ. ergo non fuit competens animæ primi hominis statim in principio omnium rerū cognitionē habere.

8<sup>a</sup> Præt. Impossibile est quod intellectus intelligat, nisi quādo intellectus sit actu ipsum intelligibile: sed intellectus humanus non pot simul in actu fieri plura intelligibilia. ergo nec cognoscere & ita non potuit primus homo simul omnium rerum notitiam habere.

9<sup>a</sup> Præt. Vnius perfectibilis vna est perfectio, quia vna potētia nō perficitur simul nisi vno actu vnus generis, sicut in materia prima nō pot esse, nisi una forma substantialis, nec in corpore nisi vnus color: sed intellectus humanus est potētia perfectibilis per habitū scientiarū. ergo impossibile est quod simul in aia sint plures habitus, & ita aia Adæ nō potuit habere omnium rerū scientiā, cum diuersæ res per diuersos habitus cognoscantur.

10<sup>a</sup> Præt. Si Adā cognouit omnes creaturas, aut eas cognouit in verbo, aut in propria natura, aut in sua intelligentia: sed nō cognouit eas in verbo quia est cognitio beatorū videntiū verbū, nec in propria natura, quia nondū erant in propria natura, nec iterū in propria intelligentia, non enim est contra perfectionem primi status, ut superior potētia ab inferiori accipiat, sicut

ent imaginatio a sensu, & sic humanæ animæ compete- rebar, ut intellectus a sensu acciperet, & sic cū non omnes creaturas percepisset per sensum, non poterat omnium in intelligentia ei<sup>9</sup> esse cognitio. ergo nullo modo omnium creaturarum scientiam habuit.

11<sup>a</sup> Præt. Adam creatus fuit in statu quo proficere posset, pari ratione secundum intellectum sicut & secundum affectum: sed ille qui habet omnium rerum cognitionem in ea proficere non potest. ergo non habuit tunc omnium rerum scientiam.

12<sup>a</sup> Præt. Aug. dicere videtur 8. super Gene. ad literā, quod Adam positus fuit in paradiso ad operandū, non propter necessitatem: sed propter delectationem agriculturæ, quæ contingit ex hoc quod cum rerū natura humana ratio quodam modo loquitur cum positus in minimis, plātatis surculis, tamquam interrogetur quævis radice & seminis quid possit, quidue non possit: sed interrogare naturam de virtute naturæ nihil est aliud, quam vites naturæ ex naturæ operibus visis agnoscere. ergo Adam indigebat ex rebus accipere naturam rerum, & sic non habebat omnium creaturarum scientiam.

13<sup>a</sup> Præt. Adam in statu innocentie non fuit perfectior angelis beatis: sed illi nō omnia sciunt. Vnde beatus Dionys. 7. c. Cæl. Hierar. dicit quod inferiores a superioribus purgantur a nescientia. ergo nec homo in statu innocentie omnia sciuit.

14<sup>a</sup> Præt. Sicut dicit Aug. in lib. de Diuinatione demonum secreta cordium scire non possunt, nisi quate nus innotescunt ex motibus corporis. cum igitur intellectus angelicus sit perspicacior intellectu humano, videtur quod nec Adam in statu innocentie potuit secreta cordium cognoscere, & sic non habebat omnium creaturarum notitiam.

SEDCONTRA Aug. dicit in 14. de ciui. Dei, quod in statu illo nihil aberat, quod bona voluntas non adipisceretur: sed hoc bona voluntate velle poterat, ut omnium scientiam haberet. ergo omnium scientiam habuit.

2<sup>a</sup> Præt. Adam magis erat ad imaginem secundum animam, quam secundum corpus: sed Adam fuit in ipsa prima conditione perfectus quantum ad corpus secundum ætatem in statura, & quantum ad omnia membra. ergo etiam fuit secundum animam perfectus, quātum ad omnem scientiam.

3<sup>a</sup> Præt. Perfectio naturæ cōditæ maior est quam perfectio nature lapsæ: sed cognitio futurorum pertinet ad conditionem naturæ lapsæ. Vnde quidam sanctorū in hanc perfectionem promoti sunt, ut futura cognoscerēt per donum prophetiæ post lapsum naturæ. ergo multo fortius Adam habuit cognitionē futurorum, & multo magis presentium.

4<sup>a</sup> Præt. Nomina rerum debent esse consona earum proprietatibus: sed Adam imposuit rebus nomina, ut patet Gene. 2. ergo ipse plenarie res cognouit.

RESPON. Dicendum, quod in Adam duplex fuit cognitio. scilicet naturalis & gratiæ. Cognitio autem naturalis humana ad illa potest se extendere quæcumque ductu naturalis rationis cognoscere possumus: cuius quidem naturalis cognitionis est accipere principium & terminum, principium autem eius est in quadam confusa cognitione omnium, prout in homini naturali ter inest cognitio vniuersalium principiorum, in quibus sicut in quibusdam feminibus virtute præexistit omnia scibilia, quæ ratione naturali cognosci possunt: sed huius cognitionis terminus est quādo ea, quæ vir

tute in ipsis principijs sunt, explicantur in actu: sicut cum ex semine animalis, in quo virtute præexistit omnia membra animalis producit animal habens distincta & perfecta omnia membra, dicitur esse terminus generationis animalis. Adam autem in principio suæ conditionis non solum oportuit, ut haberet naturalium cognitionem quātum ad suum principium, sed quantum ad terminum, eo quod ipse condebatur ut pater totius humani generis. A patre autem filij accipere debent, non solum esse per generationem: sed disciplinam per instructionem. & quia non competit alicui esse principium secundum quod est in potētia: sed secundum quod est actu, ratione cuius actus naturaliter est prior potētia, & naturæ operatio semper a perfectis incipit. inde est, quod loquitur primum hominem mox in ipsa sui conditione constitui in termino perfectionis, & quātum ad corpus, ut esset conueniens principium generationis totius humani generis, & quātum ad cognitionem, ut esset sufficiens instructio- nis principium. & sicut nihil in corpore eius erat non explicitum in actu, quod pertineret ad perfectionem corporis ipsius: ita quicquid feminaliter, siue virtualiter erat in primis principijs rationis totum erat explicitum secundum perfectam cognitionem eorū omnium, ad quæ virtus primorum principiorum se extendere poterat. unde dicendum est, quod quicquid vniuersum homo aliquis de cognitione eorum naturali ingenio allequi potuit, hoc totum Adam naturali cognitione habitualiter sciuit. Sciuit etiam multa, quæ sunt in creaturis, quæ naturali cognitione cognosci non possunt, ad quæ scilicet vis primorum principiorum non se extendit, sicut futura contingentia, sicut cogitationes cordium, sicut dispositiones creaturarum secundum quod subsunt diuinæ prouidentia, tamen diuinā prouidentiam comprehendere non poterat: unde nec ordinem ipsarum creaturarum secundum quod diuinæ prouidentia subsunt, quæ interdum creaturas ad multa ordinat supra naturæ facultatem: sed ad hæc aliqua liter cognoscenda adiuebatur alia cognitione, quæ est cognitio gratiæ, per quam Deus ei interior loquebatur, ut dicit Aug. 8. super Gene. sed in hac cognitione non instituebatur primus homo, quasi in termino perfectionis ipsius existēs: quia terminus cognouit cognitionis non est nisi in visione gloriæ, ad quam ipse nondum peruenit. & ideo huiusmodi omnia non cognoscebat: sed quantum de his sibi diuinitus reuelabatur, & sic oportet vtrisque rationibus respondere.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod quædam futura sunt, quæ i suis causis naturaliter cognosci possunt, & istorum cognitionem Adam habuit. Aliorum autē quæ naturaliter cognosci non possunt, non omnium cognitionem habuit: sed eorum tantum quæ sibi fuerant diuinitus reuelata.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod Adam debuit habere omnia perfecte, quæ natura humana requirit. Sicut autē vis augmentatiua datur homini, ut ad perfectā quantitatem perueniat, ita & sensus datur animæ humanæ, ut perfectionem scientiæ capiat. sicut igitur Adā habuit augmentatiuā virtutem, non ut per eam cresceret: sed ut nihil deesset eorum, quæ ad perfectionē naturæ requiruntur: ita et sensus habuit, nō ut per eos scientiā acquireret: sed ut perfectam naturā haberet, ut iterum per sensus ea, quæ habitualiter sciebat experiretur.

AD 3<sup>m</sup> dicendū, quod Adam aliud habuit in quantum cōstituebatur totius humanæ nature principium quā id, quod communiter omnibus conuenit. Compete-

bat enim ei in quantum erat totius humani generis in structor, ut non haberet confusam cognitionem: sed distinctam qua instruire posset. & propter hoc etiam oportuit, quod intellectus eius non esset in sui principio, sicut tabula non scripta: sed haberet plenam notitiam ex divina operatione. Nec hoc alijs competebar hominibus, qui non instituebantur ut principium humani generis. & per hoc patet solutio ad quartum, & quintum, & sextum.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod hoc quod angelus factus est in plena cognitione rerum naturalium competit ei ex debito suae naturae, non autem homini: sed ex operatione divina. & ideo adhuc remanet natura humana infra angelicam, sicut et corpus hominis naturaliter est imperfectius caelesti corpore: quamuis corpus Adae virtute divina acceperit quantitatem perfectam in principio, quod caelesti corpori competit ex debito suae naturae.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod intellectus Adae non poterat actu esse multa intelligibilia, quasi actu ab eis informatus: poterat tamen simul multis habitualiter informari.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod illa ratio procedit quando illa potentia totaliter perficitur per unam perfectionem, sicut forma substantialis perficit materiam, & color potentiam superficiem: sed unus habitus scientiae non complet potentiam intellectus, quantum ad omnia intelligibilia, & ideo non est simile.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod Adam habuit cognitionem omnium naturarum non in verbo: sed in propria natura, & in sua intelligentia. Qui quidem duplex modus cognoscendi non distinguitur penes species rerum, prout eis aliquid cognoscitur: sed prout ipse sunt, quae cognoscuntur, quia etiam quando intellectus cognoscit res in propria natura non cognoscit eas, nisi per species quas penes se habet. Quando igitur per species quas penes se habet ducitur intellectus in ipsas res, quae sunt extra animam, tunc dicitur cognoscere res in propria natura: quando autem intellectus consistit in ipsis speciebus considerans naturam & dispositionem ipsam specierum, tunc dicitur cognoscere res in sua intelligentia, utpote cum intelligit se intelligere, & modum quo intelligit, quod igitur dicit, quod res nondum omnes erant in propria natura, & ita in propria natura cognosci non poterant, non sequitur. Cognoscere enim rem in propria natura dicitur dupliciter. Uno modo, per modum enuntiationis, dum scilicet cognoscitur res ipsa in sua natura propria, quod non potest esse nisi quando in natura propria est, & sic Adam non cognovit omnes res in propria natura, quia nondum erant omnes in propria natura: nisi dicamus quod non erant in propria natura perfecte, sed imperfecte: quia omnia quae postmodum producta sunt in operibus sex dierum praecesserunt secundum aliquem modum, ut patet in Aug. super Gene. Alio modo dicitur quis cognoscere rem in propria natura per modum definitionis, scilicet dum cognoscit aliquid quid sit propria natura alicuius rei, & sic etiam res non existens potest in propria natura cognosci: ut si omnes leones essent mortui possem scire, quid sit leo, & sic res tunc non existentes Adam in propria natura cognoscere poterat. Similiter nihil prohibet, quod omnes creaturae per suas similitudines in eius intelligentia essent, quamuis non omnes sensu comprehenderit: quia & si non sit contra dignitatem primi status, quod potentia superior ab inferiori recipiat: erat tamen contra perfectionem, quae primo homini debebatur, ut cederetur sine plenitudine scientiae, solummodo ex sensibus scientiam accepturus.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod Adam in cognitione profi-

cere potuit dupliciter. Uno modo, quantum ad ea quae nesciunt, ad quae scilicet naturalis ratio se extendere non potest, in quibus potuit proficere, partim ex revelatione divina, sicut in cognitione divinarum mysteriorum, partim ex sensuum experimento, sicut in futurorum cognitione, quae cum adimplebatur, nota sibi fuissent, cum prius fuissent ignota. Alio modo, quantum ad ea quae sciebat, ut scilicet id, quod sciebat tantummodo per scientiam mentis, postmodum posset cognoscere etiam per experientiam sensus.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod illa verba Augustini non sunt sic intelligenda, ut intelligatur Adam ex natura operibus oportuisse naturae virtutem cognoscere: sed quia natura quam interius mente cognoscebat operari, ex periebat secundum id, quod in eius notitia praexistebat, & hoc erat ei delectabile.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod angeli non purgantur a ne scientia rerum naturalium: sed a ne scientia divinarum mysteriorum, quae etiam ne scientia in Adam fuit, ut dictum est, & ad hoc etiam ipse illuminatione angelica indigit.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod etiam abscondita cordium sunt de illis ad quae cognoscenda ratio naturalis non se potest extendere. Unde simile iudicium est de his, & cognitione futurorum contingentium.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod Adam bona voluntate, vel non poterat nisi quod ordinate volebat, hoc est ut hoc quod vellet suo tempore appetere habere, nec vellet id, quod sibi non competebar.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod Adam quantum ad corpus habuit perfectionem naturalem, non autem supernaturalem, quae est perfectio gloriae. Unde non sequitur quod secundum animam habuit perfectionem cognitionis, nisi naturalis.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod praecognitio futurorum est quidem perfectio naturae humanae, quia ea perficitur etiam post lapsum: non autem quod ita sit homini naturalis. Unde non oportuit quod talem perfectionem Adam haberet. Soli enim Christo competit, ut omnia ipsi sint collata, quae alij sancti per gratiam habuerunt, eo quod ipse est nobis principium gratiae, sicut Adae principium naturae, ratione cuius perfectio naturalis cognitionis sibi debebatur.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod de ratione status innocentiae erat, ut Adam omnes virtutes haberet, quia quaecumque ei deessent iustitiam originalem non haberet: non autem est de necessitate innocentiae omnem cognitionem habere. Unde non est simile.

Ad aliud dicendum, quod Adae legitur aialibus nomina imposuisse, & eorum naturas novit plene, & per consequens omnium aliarum rerum naturalium: sed ex hoc non sequitur, quod ea quae sunt supra naturalem cognitionem cognoverit.

ARTICVLVS. V.

Utrum Adam in statu innocentiae cognoverit, seu viderit Angelos per essentiam.

Quaeritur, utrum Adam in statu innocentiae angelos per essentiam viderit, & videtur quod sic, dicit enim Gregorius 4. Dialogo. In paradiso homo assueverat verbis Dei perstrui, beatorum angelorum spiritibus cordis munditia & celsitudine visionis interesse. ergo videtur, quod per altitudinem visionis suae ad ipsos angelos videntes attingeret.

¶ 2 Præ.

¶ 1 Præ. Gene. 2. super illud immisit Deus soporē &c. dicit glossa. Eccltasticus recte intelligitur ad hoc immisit, ut mens Adae particeps angelicæ curiae intraret in sanctuarium, & Dei intelligeret nouissima: sed non potuit esse particeps angelicæ curiae, nisi angelos cognoverit, ergo angelorum notitiam habuit.

¶ 2 Præ. Magister dicit in 2. distin. 2. lib. quod homo scientiam habuit rerum propter se factarum: sed inter alias creaturas angeli propter hominem quodammodo facti sunt, ut magister dicit 1. distin. 2. ergo habuit notitiam angelorum.

¶ 3 Præ. Difficilius est facere aliquid, quod est intelligibile in potentia intelligibile actu, & intelligere illud, quam intelligere illud, quod est de se actu intelligibile: sed intellectus Adae poterat facere species rerum materialium esse intelligibiles actu, quae de se sunt intelligibiles in potentia, & per hoc intelligere res materiales, ergo multo fortius poterat intelligere ipsas essentias angelorum, quae de se sunt intelligibiles actu, cum sint a materia immunes.

¶ 4 Præ. Quod aliquis non magis intelligat ea, quae de se sunt intelligibilia, contingit ex defectu intellectus sui: sed angelorum essentiae sunt de se magis intelligibiles, quam essentiae rerum materialium, nec aliquis defectus in intellectu Adae erat. cum igitur cognosceret res materiales per essentiam, multo fortius angelos per essentiam cognoscere poterat.

¶ 5 Præ. Intellectus potest intelligere res materiales, abstrahendo quidditatem a supposito materiali, & si illa quidditas est iterum suppositum habens quidditatem, poterit pari ratione ab illo quidditate abstrahere, & cum non sit abire in infinitum, deueniet tandem ad hoc quod intelliget quidditatem aliquam simplicem, non habentem aliam quidditatem: sed huiusmodi est quidditas substantiae separatae, scilicet angeli. ergo intellectus Adae potuit cognoscere angeli essentiam.

¶ 6 Præ. Secundum Philosophum 3. de Anima. Intellectus propter hoc, quod est in potentia non coniuncta organo, non corrumpitur ab excellenti intelligibili. non enim minus intelligit infima, postquam intellexit maxime intelligibile: sed magis, cuius contrarium in sensu accidit: sed intellectus Adae in statu innocentiae erat integer & perfectus. ergo non impidebatur ab excellentia alicuius intelligibilis, quin illud intelligere posset, & ita poterat angelos per essentiam cognoscere, cum hac cognitionem impedire non videbatur, nisi ipsius intelligibilis excellentia, ergo &c.

¶ 7 Præ. Sicut supra dictum est Adam mox conditus habuit omnem cognitionem, ad quam naturaliter homo peruenire potest: sed naturaliter homo peruenire potest ad hoc, ut substantias separatas per essentiam cognoscat, ut patet ex multorum philosophorum sententijs, quas Commenta. tangit in 3. de Anima. ergo Adae angelos cognoscebat per essentiam.

¶ 8 Præ. Constat quod Adam animam suam per essentiam nouerat: sed essentia animae est a materia immunitis, sicut & angeli. ergo & angelum cognoscere per essentiam poterat.

¶ 9 Præ. Cognitio Adae media fuit inter cognitionem nostram, & cognitionem beatorum: sed beati vident & cognoscunt essentiam Dei, nos autem cognoscimus essentias rerum materialium: inter Deum autem & res materiales sunt substantiae spirituales, scilicet angeli. ergo Adam per essentiam angelos cognouit.

Sed contra, nulla potentia in cognoscendo potest extendere se ultra suum obiectum: sed obiecta

animae intellectiue sunt phantasmata, ad quae ita se habet anima intellectiua, sicut sensus ad sensibilia, ut dicitur in 3. de Anima. ergo anima nostra non potest se extendere ad cognoscendum, nisi ea, in quae ex phantasmatibus deuenire potest: sed essentia angelorum excedit omnia Phantasmata. ergo homo naturali cognitione, qua posuimus Adam perfectum, non potest peruenire ad hoc, ut cognoscat angelos per essentiam. sed dicendum, quod quamuis angelus non possit per phantasmata apprehendi, tamen effectus eius aliquis potest sub phantasmate deprehendi, & ex tali effectu potest angelus cognosci.

¶ 10 Præ. Sed contra, nullus effectus qui non aequat suam causam est sufficiens ad hoc, quod per ipsum suae causae essentia cognoscatur, alias cognoscentes Deum ex creaturis essentiam Dei viderent, quod falsum est: sed effectus corporeus qui solus in phantasmate deprehendi potest est talis effectus, qui non aequat virtutem Angeli. ergo per huiusmodi effectum non potest cognosci de angelo quid est: sed solum, an sit. sed dicendum, quod Adae per aliquem effectum intelligibile angelos cognoscere poterat, secundum id, quod dicit Auicenna, quod intelligentias esse in nobis, nihil aliud est, quam impressiones earum esse in nobis.

¶ 11 Præ. Sed contra, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum eius in quo recipitur: sed modus animae humanae est infra modum angelicæ naturae. ergo impressio facta ab angelo in animam humanam, siue lumen angelicum quo mentem illuminat, est in anima humana inferiori modo ab angelica natura. cum igitur anima cognoscat aliquid per modum quo cognitum est in ipsa, anima per huiusmodi impressionem non pertingeret ad cognoscendum angelum, secundum quod est in essentia sua.

Respondens. Dicendum, quod duplex est cognitio, qua aliquid cognosci potest: una, qua cognoscitur de re, an sit, & sic Adam in statu innocentiae angelos cognoscebat, & naturali cognitione & diuina reuelatione, multo familiaris & plenius quam nos cognoscimus. Alia est, qua cognoscitur de re quid est, & hoc est cognoscere rem per essentiam suam. & sic Adam, ut mihi videtur, angelos in statu innocentiae non cognoscebat. Cuius ratio est, quia duplex cognitio Adae attribuitur, scilicet cognitio naturalis, & cognitio gratiae. Quod autem cognitione naturali angelos per essentiam non cognouerit, ex hoc potest certum esse. In nullo. n. genere potentia passiva naturalis se extendit ultra id, ad quod se extendit potentia actiua eiusdem generis: sicut potentia passiva in natura non inuenitur, nisi respectu eorum ad quae aliqua potentia actiua naturalis se potest extendere, ut Commen. dicit 9. Metaphysic. In animae autem humanae intellectu duplex potentia inuenitur, una quasi passiva. scilicet intellectus possibilis, & alia quasi actiua. scilicet intellectus agens. Unde intellectus possibilis naturaliter non est in potentia, ut in eo fiant, nisi ea quae in intellectu agens natus est facere: quamuis per hoc non excludatur, quin aliqua alia in eo fieri possint operatione diuina: sicut & in natura corporali per operationem miraculi. Actione autem intellectus agentis non sunt intelligibilia ea, quae sunt de seipsis intelligibilia, cuiusmodi sunt essentiae angelorum: sed ea, quae sunt de seipsis potentia intelligibilia, qualia sunt essentiae rerum naturalium, quae per sensum & imaginationem capiuntur. Unde in intellectu possibili naturaliter non sunt, nisi illae species intelligibiles, quae sunt a phantasmatibus abstractae: per huiusmodi autem species impossibile est peruenire ad intuendam essentiam substantiae

Qd. dist. S. Tho. FFF 3 separatae

5. super Gene. c. 5. to. 3.

sup illud, ad hoc inueniebatur.

Li. 1. sent. dist. 2.

Li. 1. sent. dist. 1.

In corp.

H

K

Co. 6. & 7. to. 1.

Ad praeced.

In com. 16.

Co. 30. t. 2.

Li. 3. Meta. Ca. 8. a me.

Com. 11.

1. p. 90. 94. art. 2. In princ.



separata, cū sint impropotionabiles, & quasi alterius generis cum ipsis essentis spiritualibus. & ideo naturali cognitione homo non potest peringere, vt cognoscat angelos per essentiam. Similiter nec Adam cognitione gratiæ hoc potuit. Cognitione enim gratiæ est eleuatio, quam cognitio nature: sed hæc eleuatio potest intelligi, vel quantum ad intelligibile, vel quantum ad modum intelligendi: quātum ad intelligibile quidem per gratiam eleuatur cognitio hominis sine mutatione status, sicut cum per gratiam fidei eleuamur ad cognoscendum ea, quæ sunt supra rationem, & similiter per gratiam prophetiæ: sed quantum ad modum cognoscendi non eleuatur humana cognitio, nisi status mutetur. Modus autē, quo naturaliter cognoscitur intellectus eius, est vt a phantasmatis accipiat, vt dictum est. Vnde, nisi homo in alium statum mutetur, oportet quod etiam in cognitione gratiæ, quæ est per reuelationem diuinam, semper intellectus inspiciat ad phantasmata, & hoc est quod Dionysius dicit i. c. Cæl. Hiera. quod impossibile est nobis aliter lucere diuinū radiū, nisi varietate sacrōrum velaminū circumuelatum. Adam autē in statu innocentie erat in statu uiatoris. vnde in omni tali cognitione oportebat, quod aspiceret ad phantasmata. Isto autē modo cognoscendi non possunt essentia angelorū uideri, ut iam dictū est. Vnde nec naturali cognitione, nec gratuita Adā angelos p essentia cognouit, nisi forte ponamus eū per gratiam in altiore statū eleuatum, sicut fuit Paulus in raptu.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ex illa auctoritate Greg. non potest haberi, nisi quod Adā angelos cognouerit in quadam celsitudine uisionis: non tamē tanta, quæ pertingeret ad eorum essentiam. AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod si sopor Adæ intelligatur talis ecstasis fuisse qualis raptus Pauli, nihil prohiberet dici quin in illo raptu angelos per essentia uiderit: sed hoc erat supra communem modum cognitionis, qui tunc sibi competebar. Si autem sopor ille nō talis ecstasis intelligatur fuisse, ut Adam secundum quid in statu beatorum eleuaretur: sed sicut solet mens prophetarum eleuari ad diuina mysteria intuenda, sicut uerba glossæ sonare uidentur, tunc dicitur particeps angelicæ carniæ fuisse per quandā cognitionis eminentiā: quæ tamen usq; ad eorū essentiam nō pertinebat.

AD 3<sup>m</sup> dicendū, quod Adam habuit cognitionē angelorum, in quantum erāt propter ipsum facti. Sciuit, n. eos esse confortes suæ beatitudinis, & ministros suæ salutis in uia; in quantum cognouit distinctionē ordinum, & eorū officia multo melius, quam nos cognoscimus. AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod difficultas in intelligendo accidit dupliciter. Vno modo, ex parte cognoscibilis: alio modo, ex parte cognoscentis. Ex parte cognoscibilis difficilius est facere aliquid intelligibile, & intelligere ipsum, quam intelligere id, quod est in se intelligibile: sed ex parte cognoscentis potest esse difficilius ad cognoscendum quam id, quod est in se intelligibile, & hoc conuenit intellectui humano propter hoc, quod non est proportionatus ad intelligendum naturaliter essentias separatas, ratione iam dicta.

AD 5<sup>m</sup> dicendū, quod intellectus Adæ non patiebat defectum alicuius perfectionis, quæ sibi in esse deberet: habebat tamen aliquos defectus naturales, inter quos unus erat quod oportebat eum in cognoscendo ad phantasmata inspiciere, quod quidē intellectui humano naturaliter conuenit, ex hoc quod est corpori unitus, & ex hoc quod per naturam suam est in inferiori ordine intellectuum.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod intellectus potest abstrahere do peruenire ad quidditatem rei naturalis, nō habet aliam quidditatem, quam quantum intelligere potest: quia eam a phantasmatis abstrahit, & est facta intelligibilis per lumen intellectus agentis, ex quo habet quod ea possit perfici sicut propria perfectione: sed ex hac quidditate non potest asserere ad cognoscendum essentiam substantiæ separata, eo quod ista quidditas est omnino deficiens a representatione illius quidditatis, cum non omnino eodem modo quidditas inueniatur in substantijs separatis, & rebus materialibus: sed quasi equiuoce, ut dicit Commenta. in 3. de Anima. Dato etiam quod per hanc quidditatem, posset cognoscere quidditatem substantiæ separata in quodā communi: non tamen adhuc uideret essentiam angeli, ita quod sciret differentiam uniuscuiusque essentia separata ab alijs essentijs separatis.

AD 7<sup>m</sup> dicendū, quod intellectus humanus, quāuis ab intelligibili excellenti non corrumpatur: tamē inuenitur in eo defectus proportionis ad hoc, quod naturaliter possit perungere ad maxima intelligibilia: vnde ex uerbis philosophi nō potest haberi, quod maxima intelligibilia intelligat: sed solum hoc quod si ea intelligeret, non minus intelligeret alia.

AD 8<sup>m</sup> dicendū, quod hanc questionem Philo. info lutam dimisit in 3. de Anima, ubi querit utrum intellectus coniunctus possit separata intelligere, nec alibi inuenitur eam soluisse in libris eius, qui ad nos perueniunt: sequentes uero ipsum in hoc discordauerunt. Quidam enim dixerunt, quod intellectus noster non potest perungere ad intelligendum separatas essentias. Quidam uero posuerunt, quod ad hoc pertingere possit. horum autem quidā vti sunt rationibus insufficientibus, sicut Auēpace, cuius est ratio inducta de quidditate, & Themistius, cuius est ratio inducta de facilitate intelligendi, quas Commenta. in 3. de Anima soluit. Quidam uero vti sunt positionibus extraneis, & contra fidem, sicut Alex. & ipse Cōmen. aiunt. Alex. enim dicit, quod intellectus possibilis cum sit generabilis & corruptibilis, secundum eum nullo modo potest perungere ad hoc, quod substantias separatas intelligat: sed in fine suæ perfectionis pertingit ad hoc, & intelligentia agens, quam ponit quandam substantiā separata, coniungatur nobis quasi forma, & in illo statu intelligimus per intelligentiam agentem, sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem, & quia intelligentia agens, cum sit substantia separata intelligit substantias separatas, inde est quod in illo statu intelligimus substantias separatas, & in hoc consistit vltima felicitas hominis secundum eum: sed quia non uidetur esse possibile quod id, quod est incorruptibile & separatum ut intellectus agens, cōtinuetur ut forma intellectui possibili, qui secundum Alexandrum est corruptibilis & materialis, iō alijs visum est, quod ipse intellectus possibilis sit separatus & incorruptibilis. vnde Themistius dicit, quod intellectus possibilis est etiam separatus, & quod in natura est non solum intelligere res materiales: sed etiam substantias separatas, & quod intelligibilia eius non sunt noua, sed æterna, & quod intellectus speculatiuus quo nos intelligimus est compositus ex intellectu agente & possibili: sed si hoc est, cum intellectus possibilis a principio nobis continuetur, tunc ab ipso principio substantias separatas cognoscere possemus. & ideo Cōmen. tertiam uiam ponit mediam inter opinionē Alexandri, & Themistij, dicit enim intellectum possibilem

In isto art.

Parū ante med. illius.

In isto art.

In corp. art.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod intellectus potest abstrahere do peruenire ad quidditatem rei naturalis, nō habet aliam quidditatem, quam quantum intelligere potest: quia eam a phantasmatis abstrahit, & est facta intelligibilis per lumen intellectus agentis, ex quo habet quod ea possit perfici sicut propria perfectione: sed ex hac quidditate non potest asserere ad cognoscendum essentiam substantiæ separata, eo quod ista quidditas est omnino deficiens a representatione illius quidditatis, cum non omnino eodem modo quidditas inueniatur in substantijs separatis, & rebus materialibus: sed quasi equiuoce, ut dicit Commenta. in 3. de Anima. Dato etiam quod per hanc quidditatem, posset cognoscere quidditatem substantiæ separata in quodā communi: non tamen adhuc uideret essentiam angeli, ita quod sciret differentiam uniuscuiusque essentia separata ab alijs essentijs separatis.

AD 7<sup>m</sup> dicendū, quod intellectus humanus, quāuis ab intelligibili excellenti non corrumpatur: tamē inuenitur in eo defectus proportionis ad hoc, quod naturaliter possit perungere ad maxima intelligibilia: vnde ex uerbis philosophi nō potest haberi, quod maxima intelligibilia intelligat: sed solum hoc quod si ea intelligeret, non minus intelligeret alia.

AD 8<sup>m</sup> dicendū, quod hanc questionem Philo. info lutam dimisit in 3. de Anima, ubi querit utrum intellectus coniunctus possit separata intelligere, nec alibi inuenitur eam soluisse in libris eius, qui ad nos perueniunt: sequentes uero ipsum in hoc discordauerunt. Quidam enim dixerunt, quod intellectus noster non potest perungere ad intelligendum separatas essentias. Quidam uero posuerunt, quod ad hoc pertingere possit. horum autem quidā vti sunt rationibus insufficientibus, sicut Auēpace, cuius est ratio inducta de quidditate, & Themistius, cuius est ratio inducta de facilitate intelligendi, quas Commenta. in 3. de Anima soluit. Quidam uero vti sunt positionibus extraneis, & contra fidem, sicut Alex. & ipse Cōmen. aiunt. Alex. enim dicit, quod intellectus possibilis cum sit generabilis & corruptibilis, secundum eum nullo modo potest perungere ad hoc, quod substantias separatas intelligat: sed in fine suæ perfectionis pertingit ad hoc, & intelligentia agens, quam ponit quandam substantiā separata, coniungatur nobis quasi forma, & in illo statu intelligimus per intelligentiam agentem, sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem, & quia intelligentia agens, cum sit substantia separata intelligit substantias separatas, inde est quod in illo statu intelligimus substantias separatas, & in hoc consistit vltima felicitas hominis secundum eum: sed quia non uidetur esse possibile quod id, quod est incorruptibile & separatum ut intellectus agens, cōtinuetur ut forma intellectui possibili, qui secundum Alexandrum est corruptibilis & materialis, iō alijs visum est, quod ipse intellectus possibilis sit separatus & incorruptibilis. vnde Themistius dicit, quod intellectus possibilis est etiam separatus, & quod in natura est non solum intelligere res materiales: sed etiam substantias separatas, & quod intelligibilia eius non sunt noua, sed æterna, & quod intellectus speculatiuus quo nos intelligimus est compositus ex intellectu agente & possibili: sed si hoc est, cum intellectus possibilis a principio nobis continuetur, tunc ab ipso principio substantias separatas cognoscere possemus. & ideo Cōmen. tertiam uiam ponit mediam inter opinionē Alexandri, & Themistij, dicit enim intellectum possibilem

Co. 36. 11.

Com. 55.

bilem esse separatum & æternum in quo conuenit cū Themistio & differt ab Alexandro. dicit tamen intelligibilia speculatiua esse noua & effecta per actionē intellectus agentis, & in hoc conuenit cum Alexandro, & differt a Themistio. Et hæc dicit habere duplex esse. vñ quo fundatur in phantasmatis, & secundū hoc sunt in nobis. Aliud quo sunt in intellectu possibili, vnde mediātibus istis intelligibilibus intellectus possibilis nobis continuatur. Ad hæc autem intelligibilia intellectus agens se habet sicut forma ad materiā. Cū enim intellectus possibilis recipiat huiusmodi intelligibilia, quæ in phantasmatis fundantur, & iterum intellectum agētem, & intellectus agēs sit perfectior, oportet quod proportio intellectus agentis ad huiusmodi intelligibilia, quæ sunt in nobis, sit sicut proportio forme ad materiā, sicut proportio lucis & coloris ad inuicem quæ recipiuntur in diaphano, & similiter est de omnibus receptis in vno, quorū vnum est alter perfectius, quando igitur in nobis completur generatio huiusmodi intelligibilium, tunc intellectus agens perfecte coniungitur nobis ut forma, & sic nos per intellectum agentem poterimus substantias separatas cognoscere, sicut possumus nos cognoscere per intellectum qui est in habitu: patet ex dictis istorum Philosophorum quod non poterat inuenire modum quo intelligeremus, substantias separatas, nisi intelligendo per aliquam substantiam separata. Quod autem intellectus possibilis & agens sint substantie separata, non est consonum veritati fidei, nec sententiæ Philosophi, qui in 3. de Anima ponit intellectū agentem & possibilem esse aliquid humanæ animæ. Et ideo hac positione retenta, non videtur esse possibile quod naturalis cognitione homo pertingat ad cognoscendum essentias separatas.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod homo in statu innocentie per hoc, quod intelligebat aliquod intelligibile perfecte, cognoscebat perfecte actum intelligendi, & quia actus intelligendi est effectus proportionatus, & ad quā virtutē a qua exit, inde est quod intelligebat perfecte essentia animæ suæ. Sed ex hoc nō sequitur quod intellexit essentiam angeli, cum iste actus intelligendi non adquerit virtutem intellectus.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod sicut natura angelica est media inter naturam diuinam, & corporalem, ita cognitio qua cognoscitur essentia angelica est media inter cognitionem, qua cognoscitur essentia diuina, & qua cognoscitur essentia rei materialis. Sed inter duos extrema possunt esse multa media, nec oportet quod quicumque excedit vnum extremorum quod pertingat ad quodlibet medium: sed pertingit ad aliquod medium: homo enim in statu innocentie ad aliquod medium peruenit, ad hoc scilicet ut notitia Dei acciperet, non ex sensibilibus creaturis: sed ex reuelatione interna, non autem ad hoc medium, ut cognosceret essentiam angelicam, ad quod tamen medium angelus in sui creatione nondum beatus peruenit.

ARTICVLVS VI.

Utrum Adam in statu innocentie errare posuerit, siue decipi.

EX 10<sup>o</sup> queritur utrum Adā in statu innocentie errare posuerit siue decipi. Et videtur quod sic, quia, ut dicit Ambrosius, oē peccatum est errare: sed Adam potuit peccare, ergo potuit errare. Præter. Voluntas non est nisi de bono, vel æstimate bono: cū autē voluntas est de bono nō peccatur, nūquā

1. p. q. 94. art. 4. In ser. 2. super psal. 118. circa 110. 10. 4.

ergo est peccatū nisi præcedat æstimatio qua æstimatur aliquid bonū, & non est: omnis autē talis æstimatio deceptio quædam est. ergo Adam antequam peccaret in statu innocentie deceptus fuit.

¶ 3 Præter. Magister dicit 2. Sent. Di. 2. r. q. ideo mulier non horruit serpētē loquētē, quia cū nouerit creatum esse, et officiū loquēdi a Deo accepisse putauit: hoc autem falsum est. ergo mulier falsum opinata est antequam peccaret. ergo decepta fuit.

¶ 4 Præter. Sicut Magister in eadē dist. dicit & Aug. super Gen. ad literā. in tali specie permissus est venire diabolus, in qua eius malitia facile posset deprehēdi: sed in quacūque spē venisset, potuisset deprehēdi, si homo in statu innocentie decipi nō potuisset. ergo decipi potuit.

¶ 5 Præter. Mulier audita promissione serpētis sperauit illā se cōsequi posse, alias stulte appetiisset, cū tñ stultitia ante peccatū nō fuerit: sed nullū sperat qd opinat eē impossibile. ergo cū eēt impossibile id qd diabolus promittebat, vñ qd mulier ad peccatū hoc credēs decepta fuerit.

¶ Præter. Intellectus hominis in statu innocentie collatiuus erat & deliberatiōe indigēs, nō autē indigebat deliberatione nisi ad uitandum errorem. ergo errare poterat in statu innocentie.

¶ 7 Præter. Intellectus dæmonis cū nō sit corpori coniunctus vñ eē multo perspicacior quā intellectus hoīs in statu innocentie, qui erat corpori coniunctus: sed diabolus decipi potest, vnde dicit sancti qd qñ dæmones videbat Christū in firma paciētē existimabat eū purū hominē, qñ autē miracula facientem, Deum. ergo multo fortius homo in statu innocentie decipi potuit.

¶ 8 Præter. Dum homo primo peccato peccauit, in actu ipso nō dū erat in statu culpæ, quia cū status culpæ causetur ex peccato, ante primum peccatum fuisset aliud peccatū: sed in actu quo primo homo peccauit deceptus fuit. ergo ante statum culpæ homo decipi potuit.

¶ 9 Præter. Dama dicit 2. lib. hec. si cognitio fallax Adæ extiterat non iter psalmato: sed quicūque habet fallacem cognitionem decipitur. ergo Adam deceptus fuit in ipsa nouitate suæ psalmationis.

¶ 10 Præter. Speculatiua cognitio est contra affectionem diuisa: sed potest esse peccatum in affectiua sine hoc quod sit aliqua deceptio in speculatiua parte, multotiens enim habentes sciētiam contra sciētiam agimus. ergo & potuit esse in primo homine deceptio in parte speculatiua antequam esset peccatum in affectiua.

¶ 11 Præter. Sicut habetur super illud 1. Thim. 2. Adam non est seductus, & c. dicit gloss. Adam non fuit seductus eo modo quo mulier, vt putaret esse verū quod diabolus suggerebat, in eo tamen fuisse seductū credi potest, quod commissum veniale putauerit quod erat peccatiū. ergo Adam ante peccatum decipi potuit.

¶ 12 Præter. Nullus liberatur a deceptione nisi per notitiā veritatis: sed Adā nō oīa sciebat. ergo non in omnibus poterat esse immunis a deceptione. Sed dicendū, qd seruabatur per diuinā prouidentiam a deceptione.

¶ 13 Contra. Diuina prouidentia maxime in necessitatibus subuenit: sed in maxima necessitate qua fuisset ei vtilissimū a seductione liberari diuina prouidentia non seruauit eū a seductione illesum. ergo multo min⁹ in alijs fuisset diuina prouidentia a seductione liberatus.

¶ 14 Præter. Homo in statu innocentie dormiuisset, vt dicit Boet. in lib. de Duabus naturis & eadē rōne somniasset: sed in somnio quilibet homo decipitur cū aliquo similitudinibus rerū inhæreat quasi rebus ipsis. ergo Adam in statu innocentie decipi potuit.

¶ 15 Præter. Adā sensibus vsus fuisset corporalibus: Sed Qd. dif. S. Tho. FFF 4 in

Lib. 2. sent. di. 2. par. 6. in 5. illi.

Sent. lib. 2. dist. 11. super Gen. c. 3. adiu. & c. 27. tom. 3.

Ca. 11. non procul a fine.

Glor. inter linearis ibi.

Circa finē illius.

in cognitione sensitua frequenter accidit deceptio, sicut cum vnum videtur duo: & cum id, quod a remotis videtur paruum videtur, ergo Adam in statu innocentie non fuisset omnino a deceptione liber.

§ 2 Præt. Anima nobilior est corpore: sed in statu innocentie homo nullum defectum pati potuit in corpore, ergo multo minus deceptione q̄ est aia defectus.

§ 3 Præt. In statu innocentie nihil poterat esse contra hominis voluntate, quia sic potuisset ei inesse dolor: sed decipi est in hominibus contrarium voluntati secundum Aug. etiam his, qui decipere volunt, ergo in statu innocentie decipi non poterat.

§ 4 Præt. Omnis error vel est culpa vel pœna, quorum neutrum in statu innocentie esse poterat, ergo nec error.

§ 5 Præt. Quando id, quod est superius in anima dominiatur inferiori, nō potest esse error: quia per id, quod est superius in anima, scilicet synderesim & intellectū principiorum tota cognitio hominis rectificatur: sed in statu innocentie id, quod est inferius in homine erat rōni superiori subiectū, ergo nō poterat esse tunc deceptio.

§ 6 Præt. Secundum Aug. posse credere est natura hominum, credere vero gratia fidelium, ergo eadē ratione posse decipi est natura, decipi autem virtum: sed in statu innocentie non erat vitium, ergo nec poterat tunc esse deceptio.

§ 7 Præt. Sicut dicit Dam. in 2. lib. homo in statu innocentie dulcissimo fructu contemplationis lasciuens, etiam hac, scilicet contemplatione usus est: sed cum homo conuertitur ad diuina non decipitur, ergo Adā in statu illo non poterat decipi.

§ 8 Præt. Hiero. dicit. Quicquid mali patimur, peccata nostra meruerunt: sed deceptio est malum, ergo ante peccatum esse non potuit.

RESPON. Dicendū, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod cum Adam non habuerit simpliciter omnium rerum scientiam: sed quædam cognouerit, & quædam ignorauerit, in his quorum notitiam habebat nullo modo decipi poterat, vt in his, quæ naturaliter cognoscuntur, & in his, quæ si bi diuinitus reuelabantur: in alijs autem quorum scientiam non habebat, sicut sunt cogitationes cordium & futura contingentia, & singularia a sensu absentia poterat quidem falsam estimationē habere, leuiter in huiusmodi aliquod falsum opinando, non autē ita quod præcise assensum præberet, & ideo dicunt quod in eū error cadere non poterat, nec iterum falsa pro veris approbare: quia in his designatur præcise assensus ad id, quod est falsum. Alij vero hoc dictum improbare nituntur, ex hoc quod Aug. omnem falsam estimationem errorem nominat, & dicit etiam omnem errorem malum esse, in magnis quidem magnū, in paruis autem paruum: sed in hoc non est multum insistendum: quia cum de rebus agitur, debet quæstio nominū intermitteri, vnde dico quod non solum in statu innocentie non potuit error esse, sed nec qualiscumque falsa opinio, quod sic patet: quāuis enim in statu innocentie poterit esse alius boni carentia, nullatenus tamen esse poterat aliqua corruptio boni. Bonum autē ipsius intellectus est cognitio veritatis, & ideo habitus illi quibus intellectus perficitur ad cognoscendū verum, virtutes dicuntur, vt dicitur 6. Eth. vt pote intellectus actum, bonum redderet. Falsitas autem non

solum est carentia veritatis: sed etiā ipsius corruptio, non enim sic se habet ad veritatem ille, qui omnino caret veritatis cognitione in quo est carentia veritatis quāuis contrarium non opinetur, & ille qui habet falsam opinionem cuius estimatio corrupta est per falsitatem, vnde sicut verum est bonum intellectus, ita falsum malum ipsius, propter quod habitus opinatiuus non est virtus intellectualis: quia eo contingit falsum dicere, vt dicitur 6. Eth. Nullus autem actus virtutis malus esse potest, ac si ipsa opinio falsa, sit quidam malus actus intellectus, vnde cum in statu innocentie non fuerit aliqua corruptio vel aliquod malum, non potuit esse in statu innocentie aliqua falsa opinio, dicit etiam Cōmentator in 3. de Anima, quod falsa opinio ita se habet in cognoscibilibus, sicut monstrum in natura corporali. Est enim falsa opinio proueniens præter intentionem ipsorum primorum principiorū, quæ sunt quasi virtutes seminales cognitionis, sicut monstrum eueniunt præter intentionem vitium ab honesto agentis, & hoc ideo, quia omne malum est præter intentionem, vt dicit Dio. 4. c. de di. no. vnde sicut in conceptione humani corporis in statu innocentie nulla monstruositas accidisset, ita in intellectu eius nulla falsitas esse potuisset. Quod itē patet ex hoc, quod semper contingit inordinatio, quando aliquid mouetur a nō proprio motiuo, sicut si voluntas moueatur a delectabili sensu, cum debeat tantummodo moueri ab honesto, proprium autem motiuum intellectus est verum id, quod habet infallibilem veritatem, vnde quodcūque intellectus mouetur ab aliquo fallibili signo est aliqua inordinatio in ipso, siue perfecte siue imperfecte moueatur, vnde cum nulla inordinatio in statu innocentie in intellectu hominis esse potuerit, numquā intellectus hominis inclinatus fuisset magis in vnam partem quā in aliam nisi ab infallibili aliquo motiuo. Ex quo patet, quod non solum in eo nulla falsa opinio fuisset: sed pariter nulla opinio in eo fuisset, & quicquid cognouisset secūdu certitudinē cognouisset.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod error ille ex quo omne peccatū procedit est error electionis, prout eligit quod eligendum non est, secundum quem omnis malus ignorans dicitur a Philosopho in 3. Ethic. hic autem error præsupponit inordinationem in parte appetitiua. Ex hoc enim quod appetitus sensibilis afficitur ad suū delectabile, & appetitus superior einon repugnat, impeditur ratio, ne id, quod habitualiter habet in electionem deducatur, & sic patet quod iste error omnino non præcedit peccatum: sed sequitur.

AD 2m dicendum, quod illud quod apprehenditur vt apparet bonum, non potest esse omnino non bonum: sed secundum aliquid bonum est, & secundum hoc vt bonum apprehenditur a principio: vt pote cū cibis nociuus apprehenditur vt visu decorus & delectabilis gustu, & cum appetitus sensibilis in huiusmodi bonum fertur sicut in proprium obiectum: sed quādo superior appetitus inferiorē sequitur, tunc sequitur illud quod est bonum secundum quid, ut bonum sibi simpliciter, & sic ex deordinatione appetitus sequitur postmodum error electionis, vt dictum est.

AD 3m dicendum, quod hæc ratio contra vtrāque opinionem velle esse, si intelligamus quod mulier crediderit ex natura sua serpente accepisse loquēdi vsum, quō illi q̄ hominem in statu innocentie credidit falli potuisse, nullo modo credidit eū falli potuisse in diiudicandis naturis rerū, cū rerū naturalium plena cognitione habuerit, hoc autē est contra naturā serpentis, quod vsum loquēdi habeat per naturam

Ca. 7. to. 1.

Com. 34.

Nō multo remote a te finem.

Ca. 1. a. m. 10. m. 3.

In solut. ad 1. argumet.

ram cum hoc solū sit animalis rationalis. Et ideo oportet dicere, quod nō credidit mulier serpente vsum loquēdi accepisse secundum naturam suam: sed secundum aliquam virtutem in eo occulte interius operantem, nec contulit an esset a Deo, vel a dæmone.

AD 4m dicendum, quod ratio illa sic intelligēda est, quare in specie serpentis apparuerit: non quia deprehēdi nō posset in quacūque specie appareret: sed quia in tali specie apparet facilius poterat deprehēdi.

AD 5m dicendum, quod mulier sperauit se aliquo modo posse cōsequi qd̄ serpens promisit, & credidit hoc aliquo modo esse possibile, & in hoc seducta fuit secundum Apostolum 1. Thim. 2. sed istam seductionē præcessit quædam mentis elatio, qua suam excellentiam inordinate appetijt, quam cōcepit statim ad verba serpentis: sicut homines frequenter ad verba adulatoria supra seipos efferuntur. Et hæc quidem elatio præcedens fuit excellentie propria in generali, quæ est prima peccatum, quod consecuta est seductio, quia credit esse verum quod serpens dicebat, & sic consecuta est elatio, qua determinate hanc excellentiam appetijt, quam serpens promittebat.

AD 6m dicendum, quod intellectus hominis in statu innocentie indigebat deliberatione ne incideret in errorem, sicut indigebat comestione ne corpus eius deficeret. Erat autē ita recte deliberationis, vt deliberando posset omnē errorem vitare: sicut comedendo omnē defectū corporalem, vnde sicut si non comederet peccaret omittendo, ita si nō deliberaret cum tēpus esset, & sic error peccatum sequeretur.

AD 7m dicendum, quod sicut homo in statu innocentie defendebatur a passione corporali intrinseca: sicut est febris & huiusmodi per efficaciam naturæ, ab exteriori autē deceptione defendebatur auxilio diuino, quod sibi ad omnia necessaria tunc aderat, dæmonibus autē non adest, & propter hoc decipi possunt.

AD 8m dicendum, quod actus momentanei simul esse incipiunt suum effectum habent: sicut in eodem instanti quo aer illuminatur, oculus videt, vnde cū motus voluntatis in quo primo consistit peccatū sit in instanti, in eodē instanti quo peccauit fuit a statu innocentie destitutus, & sic decipi potuit in illo instanti.

AD 9m dicendum, quod Damasc. dicit de fallacia primi hominis qua in ipso peccato deceptus est, quod quidem peccatum nouiter plasmatus commisit, nō enim diu in statu innocentie perseuerauit.

AD 10m dicendum, quod ex hoc quod anima hominis in statu innocentie coniuncta erat summo bono, non poterat aliquis defectus in homine esse quādiu talis coniunctio cōtinuaretur: hæc autē coniunctio facta erat principaliter per affectū, vnde antequā affectiua corrupteretur, nec deceptio in intellectu, nec aliquis defectus in corpore esse poterat, quāuis econuerso potuerit esse defectus in affectu, non præexistente defectu in speculatiuo intellectu, eo quod coniunctio non perficitur ad Deum in intellectu: sed in affectu.

AD 11m dicendum, quod illam falsam opinionem qua credidit esse veniale quod erat mortale in Adam præcessit mentis elatio: sicut & de muliere dictum est.

AD 12m dicendum, quod in his, quorum nouitiam non habebat a deceptione defendi poterat, partim ab interiori: quia eius intellectus in alteram partem inclinatus nō esset nisi a sufficienti motiuo, partim & principaliter a diuina prouidentia, quæ cum a deceptione seruasset immunem.

AD 13m dicendum, quod in statu quo peccauit diuinum ei auxilium non defuisset ne seduceretur, si ad Deum se conuertisset, quod quia non fecit in peccatū & seductionem cecidit, & tamen illa seductio peccatum consecuta est, vt ex dictis patet.

AD 14m dicendum, quod quidam dicunt, quod Adam in statu innocentie non somniasset: sed istud non est necessarium, somnij enim visio non est in parte intellectiua: sed in sensitua, vnde deceptio nō fuisset in intellectu qui liberum vsum in somno non habuisset: sed magis in parte sensitua.

AD 15m dicendum, quod quando sensus repræsentat quod accipit non est falsitas in sensu, vt Aug. dicit in lib. de Vera Reli. sed falsitas est in intellectu qui iudicat hoc modo esse in rebus sicut sensus demonstrat, quod numquam in Adā fuisset, quia vel a iudicio cessasset intellectus, vt in somnis, vel in vagilando de sensibilibus iudicans, verum medium habuisset.

ARTICVLVS. VII.

Vtrum pueri ex Adam in statu innocentie nascentes plenam rerum omnium scientiam habuissent, sicut habuit Adam.

SEPTIMO quæritur, vtrum pueri, qui ex Adā in statu innocentie nascerentur, plenam rerum omnium scientiam habuissent, sicut & Adam habuit. Et videtur quod sic, quia secundum Ansel. qualis fuit Adam tales filios genuisset: sed Adam omnium naturalium scientiam plenam habuit, vt dictum est prius, ergo & illam eius filij mox nati habuissent.

§ 2 Præt. Sicut affectus perficitur virtute, ita intellectus scientia: sed filij Adam in statu innocentie nati, mox cum plenitudine virtutum nati essent, transfundisset enim in eos originale iustitiam, vt dicit Ansel. ergo & similiter omnem scientiam habuissent.

§ 3 Præt. Secundum Bedam, infirmitas, concupiscentia, ignorantia, & malitia consequuntur ex peccato: sed in pueris mox natis nulla fuisset malitia, vel infirmitas, vel concupiscentia, ergo nec ignorantia aliqua & ita habuissent omnem scientiam.

§ 4 Præt. Magis decuisset eos nasci perfectos in anima quā in corpore: sed in corpore absq; omni defectu nati fuissent, ergo & in anima absque omni ignorantia.

§ 5 Præt. Homo in statu innocentie secundum Damasc. fuit alius angelus: sed angelus mox in sua conditione omnium naturalium notitiam habuit, ergo & eadem ratione homines in statu innocentie.

§ 6 Præt. Eiusdē naturæ fuit anima Adæ, & aia filiorum eius: sed anima Adæ in sui principio condita fuit omni plena scientia naturali, vt dictū est, ergo & animæ filiorum in eadem plenitudine scientie conderentur.

§ 7 Præt. Maior perfectio cognitionis debetur homini quā alijs animalibus: sed alia animalia mox nata habent naturalem estimationem conuenientis & nociui, sicut agnus mox natus fugit lupum & sequitur matrem, ergo multo fortius pueri in statu innocentie perfectam scientiam habuissent.

SED IN CONTRARIYM, est auctoritas Hugo de sancto Victore qui dicit, quod nō fuissent nati perfecti in scientia, sed ad eā per temporis spatium peruenissent.

§ 2 Præt.

Tu solu. ad 5. arg.

Cap. 26. a medio. t. r.

l. p. q. 101. art. 1.

Lib. de peccato originali ca. 10. a medio & cap. 22. in medio.

Loco nunc dicto.

Li. i. de facta. p. 6. ca. 16.

Li. 3. de lib. arbit. c. 18. circa fi. to. 1.

Ench. c. 17. circa fi. to. 3.

De predest. Sanct. ca. 5. non procul a fine to. 7.

Ench. c. 17. com. 4.

Cap. 3. 5. & 6. tom. 5.



¶ 2 Præt. Cum anima sit corporis perfectio, oportet proficere proportionaliter animam ad corpus; sed pueri in statu innocentie non habuissent perfectam staturam in corpore, sicut Adam habuit in principio sue conditionis, ergo eadem ratione nec habuissent plenam scientiam sicut Adam habuit.

¶ 3 Præt. Filiorum est accipere a patre esse, naturam, & disciplinam; sed si filij Adam mox nati habuissent plenam scientiam ab eo disciplinam non potuissent accipere, ergo non seruaretur inter eos, & primum parentem completus paternitatis ordo.

RESPON. Dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod pueri in statu innocentie quantum ad ea, quæ sunt animæ perfecti fuerunt, sicut & Adam, & quantum ad virtutes & quantum ad scientiam. Quod autem non essent perfecti quantum ad corpus hoc erat propter necessitatem materni uteri, quia oportebat nasci. Alij vero sequentes Hug. dicunt, quod sicut secundum corpus non statim accepissent perfectam staturam; sed ad eam proficere tempore, ita ad perfectam scientiam tempore peruenissent. Ut autem sciatur quæ istarum opinionum verior sit, sciendum est, quod alia ratio est de Adam & de filiis eius mox natis. Adam enim quia instituebatur ut principium totius humani generis oportuit ut statim conditus non solum haberet id, quod pertinet ad principium naturalis perfectionis, sed id, quod pertinet ad terminum. Filij autem eius, qui non constituebantur ut principium humani generis, sed ut ex principio existentes, non oportebat in termino perfectionis naturalis institui. Sufficiebat autem si habebat tantum de perfectione mox nati, quantum initium perfectionis naturalis requirit. Initium autem naturalis perfectionis, quod ad cognitionem secundum duas opiniones diuersimode assignatur. Quidam enim ut Platonicus, posuerunt quod anima ad corpus venit plena omnibus scientijs, sed nube corporis opprimitur, & impeditur ne scientia habita libere uti possit nisi quantum ad quædam vniuersalia; sed postmodum per exercitiū studij & sensum huiusmodi impedimenta tolluntur ut libere sua scientia uti possit, & sic discere dicunt esse idem quod reminisci. Quod si hæc opinio vera esset, tunc oporteret dicere quod pueri mox nati in statu innocentie omnium scientiam habuissent, quia corpus illud in statu innocentie illo, erat omnino subditū animæ, quia per molem corporis non potuissent anima ita opprimi ut suam perfectionem omnino amitteret. Sed quia hæc opinio, pcedere videtur ex hoc quod eadem ponitur natura Angeli & animæ, ut sic anima in sui creatione plenam scientiam habeat, sicut & intelligentia dicitur esse plena formis creata, ratione cuius Platonicus dicebant animas fuisse ante corpora, & post corpus redire ad compares stellas, quasi quasdam intelligentias, quæ quidem opinio non est consona catholicæ veritati, ideo secundum opinionem Arist. alij dicunt quod intellectus humanus est vltimus in ordine intelligibilium, sicut materia prima in ordine sensibilium, & sicut materia secundum sui essentiam considerata nullam formam habet, ita intellectus humanus in sui principio est sicut tabula, in qua nihil scriptum est, sed postmodum in eo scientia per sensus acquiritur virtute intellectus agentis. Sic igitur principium naturale humanæ cognitionis est esse quidem in potentia ad omnia cognoscibilia, non habere autem a principio notitiam nisi eorum, quæ statim per lumē intellectus agentis cognoscuntur sicut principia vni-

xi. r. de Sa. p. 6 ca. 26. tom. 3.

uersalia. Et sic non oportuit filios Adam mox natos omnium scientiam habuisse; sed ad eam tempore proficere peruenissent. Sed tamen aliquam scientiam in eis ponere perfectam oportet, scilicet eligendorum & vitandorum scientiam, quæ ad prudentiam pertinet, quia sine prudentia cæteræ virtutes esse non possunt, ut probatur 6. Ethic. quas vti que oportebat pueros habere propter originalem iustitiam. Et hæc opinio mihi videtur verior, si consideretur id, quod naturæ integritas requirebat. Si autem aliquid aliud ex diuina gratia eis fuisset collatum supra id, quod naturæ integritas requirebat, hoc asseri non potest, cum non habeatur ex auctoritate expressum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod qualis fuit Adam tales filios genuisset quantum ad ea, quæ sibi debebantur ex natura speciei; sed quantum ad ea, quæ sibi debebantur ut erat principium humani generis non oportebat quod filij ei similes nascerentur.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod ad perfectam coniunctionem cum Deo, quam status innocentie requirebat, omnes virtutes requirunt, non autem omnes scientias.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod quæuis pueri mox nati non habuissent omnem scientiam, non tamen ignorantiam habuissent, quæ ex peccato cõsequitur, quæ est nescientia eorum quæ sciri debet, habuissent. n. nescientia eorum quæ status eorum non requirebat ut scirentur.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod in corpore puerorum non fuisset aliquis defectus quo priuarentur bono, tunc eis debito. Erat tamen in eorum corporibus carentia alicuius boni quod eis postmodum accessisset, sicut staturæ perfectæ & donum gloriæ, similiter est dicendum ex parte animæ.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod angeli secundum gradum naturæ sunt altiores animabus, quæuis quantum ad beneficium gratiæ, animæ eis possunt esse æquales, vnde non oportet de necessitate concedere quod angelo naturaliter debetur. In statu autem innocentie dictus est homo quasi alius angelus, propter plenitudinem gratiæ.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod quæuis anima Adæ, & animæ filiorum eius fuerint eiusdem naturæ, non tamen eiusdem officij, quia anima Adæ cõstituebatur ut quidam fons, vnde in posteros omnis disciplina perueniret, & ideo oportebat eam statim esse perfectam, quod non oportuit de animabus filiorum.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod animalia bruta in sui principio accipiunt naturalem æstimationem ad cognoscendum nocuum, & cõueniēs, quia ad hoc ex propria inquisitione peruenire non possunt, homo autem ad hæc & multa alia potest per rationis inquisitionem peruenire: vnde non oportuit quod omnis scientia naturaliter insit. Et tamen scientia operabilium ad prudentiam pertinens est homini naturalior quam scientia speculabilium, vnde quidam inueniuntur naturaliter prudentes, non autem naturaliter scientes, ut dicitur Ethic. 6. & propter hoc prudentiam non obliuiscuntur homines de facili sicut scientiam. Et ideo pueri magis tunc fuissent perfecti in his, quæ pertinent ad prudentiam, quam in his quæ pertinent ad scientiam speculatiuam, ut dictum est.

ARTICVLVS VIII.

Verum pueri mox nati in statu innocentie usum rationis plenarie habuissent.

OTAVO queritur, vtrum pueri mox nati in statu innocentie usum rationis plenarie habuissent. Et

In corp. 11.

1. pag. 101. artic. 11.

Et videtur quod sic: quia si impediti fuissent hoc non fuisset, nisi propter defectum corporis: sed corpus in statu illo in nullo resistebat animæ. ergo nec poterat vsus rationis impedi.

¶ 2 Præt. Virtus vel potentia, quæ non vitur organo, non impeditur infua operatione propter organi defectum: sed intellectus est potentia non vitens organo, ut dicitur in 3. de Anima. ergo actus intellectus non poterat tunc impedi propter defectum organi corporalis. Si dicatur quod impediatur propter defectum corporis, in quantum intellectus accipiebat a sensibus, ¶ 3 Contra, intellectus est superior quam aliqua sensitiua potetia: sed hoc videtur esse inordinatum, quod superius ab inferiori accipiat. cum igitur nulla inordinatio fuerit in natura hois in statu illo, videtur quod non oportuisset intellectum a sensibus accipere.

¶ 4 Præt. Intellectus indiget sensibus ad hoc, ut per eos scientiam acquirat: cum autem scientiam acquisierit, non indiget eis, sicut nec homo equo postquam expleuit iter suum, ut dicit Auic. sed secundum vnā opinionem, pueri in statu innocentie habuerunt plenitudinem omnium scientiarum. ergo non poterant impedi, quin vterentur scientia habita propter imperfectiorem organorum sensibilibium.

¶ 5 Præt. Defectus organorum corporalium magis impedit sensum, quam intellectum: sed pueri non patiuntur tantum defectum corporalem, quin possint videre & audire. ergo nec propter defectum corporalem eorum intellectus impeditur: sed ut videtur propter peccatum primi peccati, hoc autem ante peccatum non fuisset. ergo tunc pueri plenum usum intellectus habuissent, mox nati.

¶ 6 Præt. Sicut se habent animalia bruta ad naturalem æstimationem, ita se habet homo ad notitiam quam naturaliter habet: sed bruta animalia mox nata uti possunt naturali æstimatione. ergo & pueri mox nati uti poterant naturali notitia ad minus primorum principiorum.

¶ 7 Præt. Sap. 9. corpus quod corrumpitur & c. sed corpus in statu innocentie non erat corruptibile. ergo ex eo non aggrauabatur anima, quin liberum usum rationis haberet.

SED CONTRA. Omnis actio, quæ est communis animæ & corpori, impeditur propter corporis defectum; sed intelligere est actio animæ & corpori communis, ut patet in 1. de Anima. ergo ex defectu siue imperfectione, quam patiebantur pueri in corpore, vsus rationis poterat impedi.

¶ 2 Præt. Secundum Philosophum in 3. de Anima, nequaquam sine phantasmate intelligit anima: sed vsus phantasiæ impeditur propter defectum organi corporalis. ergo & vsus intellectus, & sic idem quod prius.

RESPON. dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod pueri in statu innocentie habuissent plenum usum omnium membrorum, & ista ineptitudo membrorum, quæ in pueris nunc videtur, si ut non possint uti pedibus ad incedendum, manibus ad scalpendum, & sic de alijs, totaliter ex primo peccato prouenit. Alii autem considerantes huiusmodi ineptitudines ex principijs naturalibus causari, ut pote ex humiditate, quam necesse est in pueris abundare, dicunt quod in statu innocentie membra puero rum non fuissent omnino habilia ad suos actus, quæuis nec omnino ita deficerent sicut & modo: quia nunc eo quod est naturæ additur id, quod est corruptio: nis. Quæ quidem opinio probabilior videtur, vnde cõ-

Co. 6. 1. 2.

Co. 6. 4. 2.

Co. 3. 0. 2.

necessarium sit humiditatem precipue in cerebro abundare in pueris, in quo vis imaginatiua & æstimatiua, & memoratiua, & sensus communis organa sua habent, harum virtutum actus necesse erat impedi, & per consequens intellectum, qui immediate ab huiusmodi potentijs accipit, & ad eas cõuertit se quandoque est in actu: & tamen non tantum fuisset vsus intellectus ligatus pueris, sicut nunc est. Si autem alia opinio esset vera, tunc in nullo vsus intellectus in pueris ligatus esset.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod anima a corpore dupliciter potest impedi. Vno modo per modum contrarietatis, in quantum corpus animæ resistit & eam obnubilat, quod quidem in statu innocentie non fuisset. Alio modo per modum impotentie, & defectus, in quantum scilicet corpus non est sufficiens ad omnia illa explenda, ad quæ anima quantum est de se sufficiens esset. Et hoc modo animam in statu innocentie a corpore fuisse impeditam, nihil prohibet. Sic enim constat, quod per corpus impediatur ne obstrusa transiret, ne tanta facilitate locum mutaret, quanta cum est separata mutat, & per hunc modum impediatur ne usum potentiarum perfecte habere possit: in hoc tamē nullus dolor fuisset, quia anima per sui ordinationem non imperasset, nisi quod corpus exequi posset.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod quæuis intellectus non vitatur organo, tamen accipit a potentijs quæ organo vituntur. Et ideo propter impedimentum, vel defectum corporalium organorum eius actus impeditur.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod species intelligibilis id, quod in ea formale est per, quod est intelligibilis actu habet ab intellectu agente, quæ est potentia superior intellectu possibili, quæuis id, quod in ea materiale est a phantasmatibus abstrahatur. Et ideo magis proprie intellectus possibilis a superiori accipit, quam ab inferiori, cum id quod ab inferiori est, non possit ab intellectu possibili accipi, nisi secundum quod accipit formam intelligibilitatis ab intellectu agente. Vel dicendum, quod inferiores vires quantum ad aliquid superiores sunt, maxime in virtute agendi, & cauandij, ex hoc ipso quod sunt propinquiores rebus exterioribus, quæ sunt causa, & mensura cognitionis nostræ. Et hinc est quod sensus non per se, sed secundum quod est informatus specie rei sensibilis, ministrat imaginationem, & sic deinceps.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod secundum Philosophum in 3. de Anima, intellectiua anima comparatur ad phantasmata sicut ad obiecta propria, vnde non solum indiget intellectus noster conuerti ad phantasmata in acquirendo scientiam: sed etiam in vtendo scientia acquisita, quod patet ex hoc quod si lædatur organum imaginatiue virtutis, ut fit in freneticis, scientia prius acquisita, homo tunc uti non potest dum anima est in corpore, dictum autem Auic. intelligitur de anima a corpore separata, quæ habet aliū modum intelligendi.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod imaginatiue virtutis organum, & memoratiue & cogitatiue est in ipso cerebro, quod est locus summæ humiditatis in corpore humano. Et ideo propter abundantiam humiditatis, quæ est in pueris, magis impediuntur actus harum virium, quam sensuum exteriorum. Intellectus autem accipit immediate non a sensibus exterioribus, sed interioribus.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod quædam alia animalia naturaliter sunt sicque complexionis, & ideo in principio sue natiuitatis non est in eis, tanta humiditatis abundantia, quæ multum actus sensuum exteriorum impediatur: homo

homo autem naturaliter est temperate complexionis, & oportet quod in eo abudet calidum, & humidum, & ideo in principio suæ generationis oportet, quod proportionaliter in eo maior humiditas inueniatur. In omnibus enim generationibus animalium & plantarum, principium ab humore sumitur.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod corpus quod corrumpitur aggrauat animam, non solum per impotentiam: sed per resistantiam, & obnubilationē. Sed corpus hominis in statu innocentie impediēbat actus animæ solum propter imperfectionem virtutis, vel dispositionis.

QVÆSTIO XIX.

De cognitione animæ post mortem,

In duos articulos diuisa.

- ¶ Primo, vtrum anima post mortem possit intelligere.
¶ Secundo, vtrum anima separata possit cognoscere singularia.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum anima post mortem possit intelligere.

1. p. qd. 89. artic. 1.

VÆSTIO Est de cognitione animæ post mortem, & primo quæritur vtrum anima post mortem possit intelligere. Et videtur quod non. Nulla enim operatio communis animæ, & corpori potest remanere in anima post mortem: sed intelligere est operatio animæ corporis; communis dicit enim Philosophus in 1. de Anima, quod qui dicit animam intelligere, simile est ac si dicatur eam texere vel edificare. ergo anima post mortem non potest intelligere. Sed dicendum, quod Philosophus loquitur de actu intelligendi, qui competit animæ secundum statum inferiorem: non autem de illo, qui sibi competit secundum superiorem statum.

C6. 64. t. 2.

Parum ante medium

¶ 2 Contra, status superior animæ est secundum quæ ad diuina conuertitur: sed hoc cum aliquid intelligit ex diuina reuelatione, suū intelligere dependet a corpore: quia oportet quod intelligere illud sit per conuersionem ad phantasmata, quæ in organo corporali sunt: vt enim dicit Dionysius in 1. capite Cæl. Hierar. impossibile est aliter nobis lucere diuinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumuelatum, & appellat velamina ipsas corporales formas, sub quibus spiritalia reuelantur. ergo intelligere quod competit animæ secundum superiorem statum a corpore dependet, & sic nullo modo intelligere post mortem in anima manet.

Gloss. inter lineas ibi super illud, neque habent ultra mercedem.

C6. 39. t. 2.

¶ 3 Præter, Eccle. 9. dicitur viuētes sciunt se esse mortuos, mortui vero non nouerunt amplius, glossa quia non proficiunt amplius. ergo videtur quod anima post mortem vel nihil cognoscat, si temporaliter sumatur amplius, vel quod saltem nihil possit intelligere eorum, quæ prius non intellexit, sic enim proficeret quod est contra glossam.

¶ 4 Præter, secundum Philosophum in 3. de Anima, sicut se habet sensus ad sensibilia, sic se habet intellectus ad phantasmata: sed sensus nihil potest sentire nisi sensibilia ei represententur. ergo nec anima humana aliquid potest intelligere, nisi presententur ei phantasmata: sed non representantur ei post mortem, quia illa non representantur, nisi in aliquo organo corporali. ergo anima post mortem non potest intelligere.

Sed dicendum, quod Philosophus loquitur de anima secundum statum, quo est in corpore.

¶ 5 Sed contra, obiectum potentie determinatur secundum naturam ipsius potentie: sed eadem est natura animæ intellectiua ante mortem, & post. ergo si anima intellectiua ante mortem ordinatur ad phantasmata sicut ad obiecta, videtur quod etiam post mortem, & sic idem quod prius.

¶ 6 Præter, anima non potest intelligere, si ab ea potentia intellectiua remoueatur: sed post mortem potentia intellectiua, scilicet intellectus agens, & possibilis non manet in anima. huiusmodi enim potentie competunt ei per vnionem ad corpus, si enim non esset vnita corpori non haberet huiusmodi potentias: sicut nec angelus habet. ergo anima post mortem non potest intelligere.

¶ 7 Præter, Philosophus dicit in 1. de Anima, quod intelligere corrumpitur quodam interius corrupto: istud autem interius de quo Philosophus loquitur corrumpitur in morte. ergo intelligere post mortem non erit.

¶ 8 Præter, si anima post mortem intelligit, oportet quod intelligat per aliquam potentiam: quia omne quod agit, agit per potentiam actiuam, & quod patitur per potentiam passiuam. aut igitur per eandem potentiam quam habuit in via, aut per aliam: si per aliam tunc videtur quod quando a corpore separatur, noue potentie ei aggenerantur, quod non videtur esse probabile. Si autem per eandem, hoc iterum non videtur, cum potentie quas habet in fine ei ex ratione vnionis ad corpus, quæ quidem vnio in morte cessat. ergo anima post mortem intelligere non potest.

¶ 9 Præter, si potentia intellectiua in ipsa maneat, aut manet solum secundum quod fundatur in substantia animæ, aut secundum quod comparatur ad actum: sed non secundum quod fundatur in substantia: quia si solum sic remaneret, tunc non posset intelligere aliud nisi se. nec iterum secundum quod comparatur ad actum: quia secundum quod comparatur ad actum perficitur per habitus quos in corpore acquisiuit, qui quidem habitus a corpore dependēt. ergo videtur, quod potentia intellectiua post mortem non remaneat, & sic anima post mortem non intelligit.

¶ 10 Præter, omne quod intelligitur, vel intelligitur per essentiam rei intelligentis, vel per essentiam rei intellectæ, vel per similitudinem rei intellectæ in intelligente existentem: sed non potest dici quod anima intelligat res solum per essentiam ipsius rei intellectæ, quia sic non intelligeret nisi seipsum, & habitus, & alia quorum essentia presentialiter sunt in ipsa. Similiter non potest dici, quod intelligat solum per essentiam sui intelligentis: quia si sic intelligeret alia se, oportet quod essentia sua esset exemplar aliarum rerum, sicut essentia diuina est exemplar omnium rerum, ratione cuius Deus intelligendo essentiam suam omnia alia intelligit, quod de anima dici non potest. Similiter nec per similitudines rerum intellectarum in anima existentes: quia maxime videretur, quod intelligeret per species quas in corpore acquisiuit. nec potest dici quod per eas solum intelligat: quia sic animæ puero-rum quæ nihil a sensibus acceperunt, nihil post mortem intelligerēt. Ergo videtur, quod anima nullo modo post mortem possit intelligere. Si dicatur, quod cognoscat per species increatas.

¶ 11 Contra, quicquid est animæ concreatum æqualiter competit ei existenti in corpore, & a corpore separata. si igitur animæ humane concreatae sunt species, quibus

C6. 66. t. 1.

11. ca. 23. non procul a principio.

C6. 3 in fine artic. 3.

Vt patet in artic. preced.

quibus cognoscere possit, cognoscere per huiusmodi non solum cõpetit ei postquam est a corpore separata, sed dum est in corpore, & sic videtur quod superfluerent species quas a rebus accipit. Si autem dicatur, quod dum est coniuncta corpori impeditur a corpore, ne eis vti possit.

¶ 12 Contra, si corpus impedit vsum istarum specierum, aut hoc erit ratione corporeæ naturæ, aut ratione corruptionis: sed non ratione naturæ corporeæ, quia nullam habet contrarietatem ad intellectum, nihil autem est natum impediendi nisi a suo contrario: similiter nec ratione corruptionis, quia sic in statu innocentie quando huiusmodi corruptio non erat, homo huiusmodi innatis specibus vti potuisset, & sic sensibus non egnisset, quibus mediatis a rebus anima species acciperet, quod videtur esse falsum. ergo vtrum anima separata per species innatas non intelligat. Si autem dicatur quod intelligit per species infusas.

¶ 13 Contra, huiusmodi species vel sunt ei infusæ a Deo, vel ab angelo: sed non ab angelo, quia sic oportet quod huiusmodi species ab angelo in anima crearentur: similiter nec a Deo, quia, non est probabile quod Deus infunderet dona sua existentibus in inferno, unde sequeretur quod animæ in inferno non intelligerent, & ita non videtur quod per species infusas anima separata intelligat.

C6. 1. me. 4. tom. 3.

¶ 14 Præter, Aug. in 10. de Trini. 5. cap. assignans modum quo anima cognoscit sic dicit. quia anima non solum potest introrsus tamquam in regionem incorporeæ naturæ ipsa corpora inferre, imagines eorum conuoluit, & rapit factas in semetipsa de semetipsa. dat enim eis formandis quiddam substantiæ suæ, seruat autem aliquid quo libere de specie talium imaginum iudicet, & hoc est magis mens, idest rationalis intelligentia, quæ seruat vt iudicet. Nam illas animæ partes, quæ corporalibus similitudinibus informantur. cum bestiis nos communes habere sentimus. In quibus verbis exprimitur, quod iudicium animæ rationalis est de imaginibus, quibus informantur potentie sensitiuæ: sed huiusmodi imagines non manent post mortem, cum sint receptæ in organo corporali. ergo nec animæ rationalis iudicium, quod est eius intelligere post mortem remanet in anima.

Sed contra, secundum Damasc. nulla substantia destituitur propria operatione: sed propria operatio animæ rationalis est intelligere. ergo post mortem anima intelligit.

¶ 2 Præter, sicut aliquid ex coniunctione ad corpus materiale redditur passiuum, ita per separationem ab eodem redditur actiuum: calidum enim & agit, & patitur propter coniunctionem caloris ad materiam: si autem esset calor sine materia ageret, & non pateretur. ergo & anima per separationem a corpore redditur omnino actiua, sed quod potentie animæ non possunt per seipsas cognoscere sine exterioribus obiectis, hoc eis competit in quantum sunt passiuæ, sicut Philosophus dicit de Sensu. 2. de Anima. ergo anima per separationem a corpore poterit per seipsam intelligere, non accipiendo ab aliquibus obiectis.

¶ 3 Præter, August. dicit in 9. de Trini. quod mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic rerum incorporearum per semetipsam: sed ipsa semper sibi præfens erit. ergo poterit ad minimum intelligentiam habere de incorporatis rebus.

¶ 4 Præter, vt ex auctoritate Aug. inducta apparet, secundum hoc anima cognoscit res corporeas, quæ earum imagines con-

uoluit, & rapit in seipsa: sed hoc liberius habere poterit post liberationē a corpore, maxime cum hoc de semetipsa facere eam dicat Aug. in auctoritate inducta. ergo a corpore separata poterit melius intelligere.

In argu. 3.

¶ 5 Præter, in libro de Spiritu, & Anima dicitur, quod anima a corpore separata trahit secum suas potētiās: sed ratione suarum potentiarum dicitur cognoscitua. ergo post mortem cognoscere poterit.

C6. 13. t. 2.

Respondeo. Dicendum, quod sicut dicit Philosophus in 1. de Anima, si nulla operationum ipsius animæ est ei propria, vt scilicet non possit eam sine corpore habere, impossibile est ipsam animam separari a corpore. Operatio enim cuiuslibet rei est quasi finis eius, cum sit optimum in ipsa. vnde sicut firmiter secundum fidem catholicam sustinemus, quod anima post mortem remaneat a corpore separata, ita sustinere necesse est, quod sine corpore existens intelligere possit. Sed modum intelligendi difficile est considerare, eo quod necesse est ponere eam habere alium modum intelligendi, quam nunc habeat, cum nunc manifeste appareat, quod intelligere non possit, nisi ad phantasmata conuertatur, quæ post mortem omnino non remanēt. Quidam enim dicunt, quod sicut nunc a sensibilibus rebus species accipit mediatis sensibus, ita tunc accipere poterit nullo sensu interueniente. Sed hoc videtur impossibile, quia ab extremo in extremum non fit transitus, nisi per media. Species autem in ipsa re sensibili, habet esse maxime materiale: in intellectu autem summe spirituale. unde oportet quod in hanc spiritua-litatem transeat mediatis quibusdam gradibus, vt potest quia in sensu habet spiritualiū esse quam in re sensibili, in imaginatione autem adhuc spiritualiū quam in sensu, & sic deinceps ascendendo. Vnde alij dicunt, quod per species rerum a sensibus acceptas, dum erat in corpore, & in ipsa anima cõseruatas post mortem intelligit. Sed hæc opinio a quibusdā sequentibus opinionem Auic. improbat. Cū enim anima in intellectu non vtatur corporali organo ratione intellectus, non potest aliquid esse in parte intellectiua animæ, nisi in ratione intelligibilis. In virtutibus autem vtentibus organo corporali potest aliquid cõseruari, non in ratione intelligibilis: sed sicut in quodam corporali subiecto, ratione cuius contingit, quod quædam potentie sensitiuæ sunt, quæ non semper actu apprehendunt species, vel intentiones in se cõseruatas: sicut patet de imaginatione, & memoria. Et sic videtur, quod in parte intellectiua nihil cõseruetur, nisi quod actu apprehenditur, & sic nullo modo per species prius receptas a rebus, anima post mortem intelligere possit. Sed hoc non videtur verum: quia omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Cū autem substantia immaterialis habeat esse magis fixū & stabile, quā substantia corporea, in parte intellectiua recipietur spēs firmiter & immobiliter, quā in aliqua re materiali. Et quia recipiantur in ea secundum rationem intelligibilis, non tamē oportet quod semper intelligatur: quia non semper sunt in ea in actu perfecto, nec in potentia pura: sed in actu incõpleto, qui est medius inter potētiā, & actū, quod est esse aliquid habitualiter in intellectu. Vnde Philosophus vult, quod anima intellectiua sit locus specierum in 3. de Anima, vt potest eas in se retinere & cõseruare. Sed tamen huiusmodi species receptæ prius, & cõseruatae non sufficiunt ad cognitionem, quā necesse est ponere in anima separata, tum propter aīas puero-rum, tum propter hoc quod multa erunt cognita ab anima separata, quæ nunc non cognoscuntur a nobis.

C6. 6. to. 2.



his, ut pœna in ferni & alia huiusmodi. Et ideo alij dicunt, quod anima separata quamuis a rebus non accipiat, habet tamen potestatem, ut seipsam rebus cognoscendis conformet apud rerum præsentiam: sicut videmus quod imaginatio aliquas formas componit ex seipsa, quas numquam per sensus accipit. sed hoc non potest stare: quia impossibile est quod sit idē aliquid, quod educat se de potentia in actum. Anima autem nostra est in potentia ad similitudines rerum, quibus cognoscit. vnde oportet, quod efficiantur in actu non per ipsam animam: sed per aliquid quod habet illas similitudines in actu, vel per res ipsas, vel per Deum in quo sunt omnes formæ in actu. vnde nec imaginatio, aut intellectus aliquam formam componit de nouo, nisi ex aliquibus præexistentibus sensibilibus: sicut componit formam montis aurei ex præexistentibus sensibilibus auri & mōtis. Et ideo alij dicunt, quod formæ quibus anima separata intelligit, sunt ei impressæ a Deo ab ipsa sui creatione, per quas secundum quosdā & nunc intelligimus: ita quod per sensus non acquiruntur animæ novæ species: sed tantummodo excitatur anima ad species quas in se habet in tuendas, secundum quod platonici dixerūt, qui volebant quod addiscere nihil aliud erat nisi reminisci: sed huic opinioni experientia contradicit. videmus enim quod qui caret vno sensu, caret vna scientia, utpote carens visu nō potest scientiā habere de coloribus. Quod non esset, si anima non indigeret a sensibus accipere species, quibus cognoscat. Secundum alios vero per has species concreatas, anima corpori coniuncta, nihil intelligit a corpore impedita: intelligit autē per eas a corpore separata, sed hoc durum etiam videtur, ut per species quæ naturaliter inditæ sunt animæ totaliter a corpore impediatur, cū tamen coniunctio corporis ad animam non sit accidentalis animæ: sed naturalis. Non enim inuenimus duorum, quæ sunt naturalia vni rei, vnum esse totaliter alterius impedimentum, alias alterum esset frustra, diffonat etiam hæc positio ab opinione Philo. in 3. de Anima, qui comparat intellectum humanæ anime tabulæ, in qua nihil est scriptum. Et ideo aliter dicendum est, quod vnumquodque recipit influentiam a suo superiori per modum sui esse: esse autem animæ rationali acquiritur quodam modo inter formas separatas, & materiales. Formæ enim immateriales, scilicet angeli, recipiunt a Deo esse non dependens ab aliqua materia, nec in aliqua materia. Formæ vero materiales esse a Deo accipiunt & in materia existens, & a materia dependens: quia sine materia conseruari non possunt. Anima vero acquirit esse in materia a Deo, in materia quidem existens, in quantum est forma corporis, ac per hoc secundum esse corpori vnita, non autē a corpore dependens: quia esse animæ sine corpore conseruari potest, & ideo influentiam a Deo quodam modo medio recipit anima rationalis inter angelos, & res materiales. Recipit enim in intellectu lumen hoc modo, ut eius intellectus cognitio habeat ordinem ad corpus, in quantum a corporeis potentijs accipit, & ad ea respicere habeat in actu considerando, in quo inferior angelis inuenitur. Et tamen hoc lumen non est corpori obligatum, ut eius operatio per organum corporeum impleatur, in quo inuenitur superior omnimateriali forma, quæ non operatur nisi operationem, cui communicat materia: sed quando anima a corpore erit separata, sicut esse suum habebit nec a corpore dependens, nec in corpore existens, ita influentiam intellectuales cognitionis recipiet, ut nec sit corpori

obligata quasi per corpus exerceatur, nec omnino aliquid quem ordinem ad corpus habeat. Et ideo, quando anima primo creata corpori infunditur non datur ei aliquid de intellectu cognitione, nisi per ordinem ad corporeas potentias, utpote quod per intellectum agentem possit facere phantasmata intelligibilia in actu, quæ sunt potentia intelligibilia, & per intellectum possibilem recipere species intelligibiles sic abstractas. Et inde est, quod quando habet esse coniunctum corpori in statu huius viæ, non cognoscit illa, quorum species in ipsa conseruantur, nisi inspiciendo ad phantasmata. Et propter hoc nec reuelationes ei aliquæ diuinitus fiunt sub speciebus phantasmatum, nec ipsas substantias separatas intelligere potest, utpote quæ sufficienter per sensibilibus species cognosci non possunt: sed quando habebit esse a corpore absolutum, tunc recipiet influentiam intellectualis cognitionis hoc modo, quo angeli recipiunt sine aliquo ordine ad corpus, ut scilicet species rerū ab ipso Deo recipiat, ne oporteat ad intelligendum in actu per has species, vel per eas, quas prius acquisiuit ad aliqua phantasmata cōverti: poterit nihilominus ipsas substantias separatas, scilicet angelos, vel demones naturali cognitione videre: quamuis non Deum, quod vlli creaturæ non conceditur sine gratia. Ex quibus colligi potest, quod anima post mortem tribus modis intelligit, uno modo per species quas recipit a rebus dum erat in corpore: alio modo per species in ipsa sua separatione a corpore sibi diuinitus infusas: tertio modo videndo substantias separatas, & in eis species rerū intuendo. sed hoc vltimum non subiacet eius arbitrio: sed magis arbitrio substantiæ separata, quæ suam intelligentiam aperit loquendo, & claudit tacendo, quæ quidem locutio, qualis sit alibi dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio intellectus, quæ est communis animæ & corpori, est operatio, quæ modo animæ intellectus competit in ordine ad corporeas potentias siue hoc accipitur secundum superiorem partem animæ, siue secundum inferiorem: sed post mortem habebit anima a corpore separata operationem, quæ nec fiet per organum corporeale, nec aliquem ordinem habebit ad corpus.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod auctoritas illa loquitur de profectu meriti, quod patet ex alia glossa, quæ ibidem dicit, Quidam asserūt post mortem crescere, & decrescere merita, ut intelligatur quod nihil proficiunt amplius in cognoscendo, ut si sint maioris meriti, vel præmii, vel quod limpidior cognitio eis debeat: nō autē sic quod nihil prius ignotum postea cognoscant. Cōstat enim quod pœnas inferni, quas nunc non cognoscunt, tunc cognoscent.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod Philo. in 3. de Anima, non loquitur nisi de intellectu corpori coniuncto, alias cōsideratio de intellectu ad naturalem non pertineret.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis eadem sit natura animæ ante mortem & post mortem, quantum ad rationem speciei: tamen nō est idem modus essendi, & per consequens nec idem modus operandi.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod in anima separata remanet potentia intellectus, & intellectus agens & possibilis: huiusmodi enim potentia non causantur in anima ex corpore, quamuis in anima corpori vnita existētes aliquem ordinem habeant ad corpus, quem non habebunt in anima separata.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod Philo. loquitur de intellectu quod

re, quod nunc nobis competit in ordine ad phantasmata, hoc enim impeditur impedito organo corporali totaliter, & corrumpitur eo corrupto.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod eadem potentia intellectus, quæ nunc sunt in anima erūt in separata: quia sunt naturales, naturalia autem oportet manere, quamuis nunc habeant ordinem ad corpus, quem tunc non habebunt, ut dictum est.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod potentia intellectus remanent in anima separata & ex parte illa, qua radicantur in essentia animæ, & ex parte illa qua comparantur ad actum, nec oportet quod habitus illi qui in corpore sunt acquisiti destruantur, nisi forte secundum opinionem prædictā, quæ dicit, quod nulla species remanet in intellectu, nisi dū actu intelligitur, dato etiā quod habitus illi non remaneret, remaneret potentia intellectus ordinata ad actus alterius modi.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod anima post mortem intelligit per aliquas species. Potest quidem intelligere per species quas in corpore acquisiuit, quamuis ille vsque quaque non sufficiant, ut tangit obiectio.

Alia autem duo concedimus.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod infusio donorum gratuitorum non pertingit ad eos, qui sunt in inferno: sed eorum quæ ad statum naturæ pertinent participatione non priuantur, nihil enim est vniuersalis boni participatione priuatum, ut Dionys. dicit in 2. ca. Celest. Hierar. prædicta autem specierū infusio, quæ fit in separatione animæ a corpore, pertinet ad conditionem naturæ substantiæ separata, & ideo huiusmodi infusio nec animæ damnatorum priuatur.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod Aug. in verbis illis intendit ostendere quomodo anima sibi circumponat corporalium rerum similitudines, ut quandoque se æstimet esse corpus, ut patet in opinionibus antiquorum Philo. Quod quidem ex hoc contingere dicit, quod anima intenta corporibus per sensus exteriores ad ea afficitur, ratione cuius ipsa corpora ad se introducere nititur, quantum possibile est. cum autem ipsa sit incorporea, non potest ad se, ipsa corpora introducere: sed similitudines corporum introducit. quare in regione incorporeæ naturæ, dū formæ existētes in imaginatione sunt absque materia, nondum tamen pertinent vsque ad regionem incorporeæ naturæ, propter hoc quod nondum sunt ab appendicijs materiæ absolutæ: has autem similitudines dicitur rapere, in quantum eas quasi subito a sensibilibus abstrahit: dicitur autē conuoluere eas, in quantum eas simpliciter, vel in quantum eas componit & diuidit. In semetipsa autem eas facit, in quantum in potentia animæ scilicet imaginatione recipiuntur, de semetipsa autem eas facit: quia ipsa anima est quæ huiusmodi imaginationes in seipsa format, ut Lyde, denotat principium efficiens. Et ideo subiungit, quod anima quiddam substantiæ suæ dat formam in substantia eius radicata, huic formationis imaginum officio deputatur. Quia vero omne quod iudicat de aliquo, oportet ab eo esse liberum, ratione cuius intellectus factus est purus & immixtus, ut omnia iudicet secundum Philo. ideo ad hoc, quod anima iudicet de talibus imaginibus, quod non sunt ipsæ res, sed rerum similitudines, oportet esse aliquod in anima superius, quod istis imaginibus nō occupatur, & hoc est mens quæ de talibus imaginibus iudicare potest. Non tamen oportet, quod mens de solis his imaginibus iudicet: sed etiam de his quæ nec sunt corpo-

ra, nec corporum similitudines interdum iudicat.

ARTICVLVS II.

Utrum anima separata possit singularia cognoscere.

SECUNDO queritur, utrum anima separata singularia cognoscere possit. Et videtur quod non, quia si cognoscit singularia, aut hoc est per species concreatas, aut per species acquisitas: non autem per acquisitas: quia in parte intellectus anime non recipiuntur species singulares, sed vniuersales, & hoc solum animæ genus separatur a corpore, sicut perpetuum a corruptibili secundum Philo. similiter nec per species concreatas: quia cum singularia sint infinita, oportet ponere infinitas species concreatas, quod est impossibile. ergo anima separata singularia non cognoscit, sed dicendum, quod cognoscit singularia per speciem vniuersalem.

¶ 2 Sed contra, Species indistincta non potest esse distincte cognitionis principium: sed species vniuersalis est indistincta, cognitio autem singularium est distincta cognitio. ergo per species vniuersales anima separata singularia cognoscere nō potest. Sed dicendum, quod anima separata ad præsentiam singularis conformatur se singulari, & sic illud cognoscit.

¶ 3 Sed contra, Quando singulare est præsens animæ, aut aliquid a singulari transit in animam, aut nihil. Si aliquid, ergo anima separata aliquid a singularibus recipit, quod absonum videtur: si autem nihil, ergo species in anima existentes remanent communes, & sic per eas non potest aliquid singularare cognosci.

¶ 4 Præter. Nihil existens in potentia educit se de potentia in actum: sed anima cognoscitiua est in potentia ad res cognoscibiles. ergo ipsa non potest se educere in actum, ut ipsamet eis se conformet, & ita videtur quod anima separata singularia non cognoscat apud singularium præsentiam.

SED CONTRA est, quod Luc. 16. dicitur quod diues in inferno cognouit Abraham & Lazarū, & de fratribus suis adhuc viuētibz notitiam retinebat. ergo anima separata singularia cognoscit.

¶ 2 Præter. Dolor non est sine cognitione: sed anima ex igne & alijs pœnis inferni dolorem sustinebit. ergo singularia cognoscat.

RESPON. Dicendum, quod sicut dictum est, anima separata duobus modis cognoscit, uno modo per species sibi infusas in ipsa separatione: alio modo per species, quas in corpore accepit. Et quantum ad primum modum attribuenda est animæ separata cognitio similis angelicæ cognitioni. vnde sicut angeli singularia cognoscunt per species concreatas, ita & anima per species ipsas sibi in ipsa separatione iditas. Cū enim idæ in mente diuina existētes sint factrices rerum, quantum ad formam & materiā, oportet quod sint eorum exemplaria & similitudines secundum vtrūque. vnde per eas cognoscitur res non solum secundum naturam generis & speciei, quæ penes principia materialia sumitur: sed etiam secundum suam singularitatem, cuius principium est materia. Formæ autem mentibus angelicis concreatæ, & quas animæ in sua separatione adipiscuntur, sunt quædam similitudines idealium rationum, quæ sunt in mente diuina, ita quod sicut ab illis ideis effluunt res, ut subsistant in forma & materia, ita effluunt species in mentibus creatis, quæ sunt cognoscitiuæ rerum, & quantum ad formam, & quantum ad materiam, & quantum ad naturam vniuersalem

Cō. 14 1.2.

In cor. art. & ad 1. art. 5<sup>m</sup>.

Prima medio.

In deani mō. 4.

In phisic. 10. 2.

1. p. q. 85. art. 4.

2. de Anima text. 2. & 22. to. 2.

Art. præc.

uersalem & quantum ad singularia. Et sic per huiusmodi species anima separata singularia cognoscit. Species autem, quæ sunt acceptæ a sensibus, sunt similes rebus secundum hoc tantum, quod res agere possunt, & hoc est secundum formam. Et ideo per eas non possunt singularia cognosci, nisi forte in quantum recipiuntur in alia potentia utente organo corporali, in qua quodammodo sunt materialiter, & sic particulariter recipiuntur. In intellectu vero qui est omnino a materia immunis, non potest esse nisi principium vniuersalis cognitionis, nisi forte per quandam reflexionem ad phantasmata, a quibus intelligibiles species abstrahuntur. Quæ reflexio post mortem corruptis phantasmatis esse non poterit, poterit tamen anima huiusmodi vniuersalia ad singularia applicare, quorum notitiam per aliam cognitionem habet.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod anima separata non cognoscit singularia per species in corpore acquisite, nec per species cõcreatas: sed per species sibi inditas in separatione, nec tamẽ oportet quod tunc ei species infinitæ infundantur ad singularia cognoscenda, tum quia singularia, quæ ab ea sunt cognoscenda, non sunt actu infinita: tum quia per vnam similitudinem possunt a substantia separata omnia indiuidua illius speciei cognosci, in quantum illa similitudo speciei efficitur vniuersaliusque singulariũ propria similitudo secundũ propriũ respectũ ad hoc, vel illud indiuiduũ, sicut & de angelis dictũ est in quæstione de angelis, & sicut patet de essentia diuina, quæ non solũ indiuiduorũ vnus speciei: sed omnium entium est propria similitudo, secundum diuersos respectus ad diuersas res. Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod species illæ quibus anima separata cognoscit singularia, quàmuis sint in se immateriales, & ideo vniuersales: tamen vniuersales sunt in se immateriales, & quantum ad naturam vniuersalem, & quantum ad naturam singularem. Et ideo nihil prohibet per eas singularia cognosci. Alia concedimus.

QVÆSTIO XX.

De scientia animæ Christi,

In sex articulos diuisa.

- ¶ Primo, Vtrum in Christo sit ponere scientiam creatam.
- ¶ Secundo, Vtrum anima Christi videat verbum per aliquem habitum.
- ¶ Tertio, Vtrum Christus scientiam aliam habeat de rebus, quam illam qua cognoscit res in verbo.
- ¶ Quarto, Vtrum anima Christi in verbo sciat omnia, quæ scit verbo.
- ¶ Quinto, Vtrum anima Christi sciat omnia illa, quæ Deus potest scire.
- ¶ Sexto, Vtrum cognitione illa qua anima Christi scit res in propria natura sciat omnia.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum in Christo sit ponere scientiam creatam.

**Q**VÆSTIO Est de scientia animæ Christi. Et primo queritur, vtrum in Christo sit ponere scientiam creatam. Et videtur quod non. Scientia enim est perfectio scientiæ: omnis autem perfectio no-

bilior est perfectibili. si ergo Christus est sciens secundum aliquam scientiam creatam, aliquid creatum erit anima Christi nobilior, quod videtur inconueniens. ¶ 2<sup>a</sup> Præt. Operatio non attribuitur naturæ, sed hypostasi, sunt enim operationes suppositorum & particularium: sed personæ Christi sufficit ad intelligendum scientiam increata. ergo superfluum est in ipso ponere scientiam creatam.

¶ 3<sup>a</sup> Præt. Quanto aliquid est nobilior, tanto est Deo similius: sed anima Christi est nobilior quam calor corporalis. Cum igitur calor corporalis agat sine medio, & in hoc sit Deo similis, qui sine medio operatur, videtur quod multo fortius anima Christi intelligat, nõ mediante aliqua scientia creatam. Sed dicendum, quod operatio caloris ab intra procedit, operatio autem scientiæ ab extra, cum sit secundum motum a rebus ad animam. vnde non est simile.

¶ 4<sup>a</sup> Sed contra, in operatione cognoscitiua non solũ est receptio, sed iudicium de receptis: quàmuis autem receptio sit ab exteriori, iudiciũ tamen ab interiori procedit. ergo operatio scientiæ non omnino est ab exteriori. ¶ 5<sup>a</sup> Præt. Christus filius Dei nõ assumpsit aliquam imperfectionem nisi quæ ad nostram redemptionem valebat: sed imperfectio scientiæ non valet ad nostram redemptionem. ergo imperfectionem scientiæ non assumpsit, omnis autem creatam scientiam ex hoc ipso quod creatam est, aliquid imperfectionis habet. ergo creatam scientiam non assumpsit.

¶ 6<sup>a</sup> Præt. Quilibet sapiens si habeat aliquam perfectissimam scientiam, secundum illam semper & maxime est in actu: sed quicumque est semper in actu considerationis secundum perfectissimam scientiam, non indiget aliqua scientia minus perfecta: quia nunquam secundum eam consideraret, & sic frustra esset in eo: sed Christus semper est in actu considerationis secundum perfectissimam scientiam, quæ est scientia increata. ergo in eo nõ est ponere aliam scientiam creatam.

¶ 7<sup>a</sup> Præt. Natura non facit per duo, quæ per vnum potest facere, & multo minus Deus qui ordinarius quæ natura operatur: sed Christus poterat fieri sapiens, si solam scientiam increatam haberet. ergo non est factus sapiens scientia creatam.

¶ 8<sup>a</sup> Præt. 1. Corinth. 13. Cum venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est: plus autem est imperfecta scientia creatam in cõparatione ad scientiam in creatam, quam specularis visio in cõparatione ad visionem speciei. Si igitur in rationis perfectione visio fidei tollitur, vbi superuenit visio speciei, multo fortius tollitur scientia creatam in Christo, vbi fuit scientia increata.

¶ 9<sup>a</sup> Præt. Verbum vnitum animæ est ei magis intimũ, quam intellectus animæ nostræ, cum sit ei verbum vnitum nõ solum per essentiã, præsentiam, & potentiam sicut ceteris creaturis, & per gratiam sicut iustis, sed in vnitate personæ: sed anima nostra per potentiam intellectuam intelligit. ergo anima Christi poterat esse sapiens per scientiam verbi, & ita non indigebat scientia creatam.

¶ 10<sup>a</sup> Præt. Scientia si eam Christus habuit non est sibi data, nisi ad perfectionem eius: sed anima Christi vnitata verbo & scientiam creatam habens, nõ est nobilior quam si soli verbo vniretur sine scientia creatam: quia creatura adiuncta Deo nihil addit bonitatis, sicut nec punctus additus lineæ facit eam maiorẽ. ergo in Christo non est ponere scientiam creatam.

SED CONTRA, est quod dicitur Luc. 2. Puer Iesus proficiebat sapientia &c. Constat autem quod non secundum sapientiam increatam proficere poterat:

rat, quia illa nec proficit, nec deficit. ergo in eo est ponere scientiam creatam.

¶ 2<sup>a</sup> Præt. Secundum Damascenũ omnia quæ in nostra natura plantauit Dei uerbum, assumpsit: plantauit autem scientiam creatam. ergo & eam assumpsit.

¶ 3<sup>a</sup> Præt. Sicut scientia diuina est supra scientiam intellectuam creatam, ita scientia intellectuam creatam est supra scientiam sensitiuam: sed scientia sensitiua nõ tollitur ab eo qui habet scientiam intellectuam creatam, ut patet in homine. ergo scientia intellectuam creatam potest remanere superueniente scientia intellectuam increata.

RESPON. Dicendum, quod sicut in Christo est ponere duas naturas, ita & duas scientias, creatam scilicet, & increatam. Quidam autem heretici posuerunt in Christo solam scientiam increatam. Vt autem huius erroris uideamus originem, sciendum est quod quidam unionem diuinæ & humanæ naturæ intellexerunt esse hoc modo factam, quo anima vnitur corpori, ut scilicet sicut anima est forma corporis, ita diuinitas esset forma humanitatis in Christo. Et ideo quidam considerantes quod si uerbum vniretur corpori Christi, sicut anima corpori nostro, quod posset eum uiuificare sicut anima corpus nostrum uiuificat, posuerunt quod in Christo non fuerunt nisi duæ substantiæ, scilicet corpus & diuinitas, quæ, corpus loco animæ uiuificabat. Et hic fuit error Eunomii & sequacium eius. Quidam uero attendentes hoc esse diuinitati indignum quod corpori vniretur ut ipsum uiuificans, posuerunt in Christo animam uiuificantem & sensificantem, sensibilem, uidelicet & uegetabilem, nõ autem intellectualem. Sed dicebant quod ipsum uerbum erat in Christo loco intellectualis animæ. Et hic fuit error Apollinaris & sequacium eius. Quo quidem errore supposito planum esset in Christo non esse nisi scientiam increatam. Prædictus autem modus intelligendi unionem ad hoc inducit, ut credatur vna quædam natura ex diuina & humana cõfecta, sicut ex anima & corpore nõ solum sit vna hypostasis, sed vna natura. Ex quo ueterius sequitur quod vtriusque naturæ veritas corrumpatur. Cum enim hoc sit de ratione diuinæ naturæ, ut sit a rebus omnibus separata quantum ad esse, si ponatur esse alicuius corporis actus a propria ratione decidet. Similiter, si a natura humana abstrahatur uel anima, uel intellectus uel aliquid eorum, quæ ad integritatem naturæ pertinent nõ remanebit ueritas speciei, cum ita sit de rationibus specierum sicut de numeris, ut dicitur in octauo Metaphy. in quibus unitate addita vel subtracta species numeri uariatur. Et ideo secundum prædictum errorem Christus nec uerus homo, nec uerus Deus esset. Ad hoc ergo quod Christus uerus Deus & uerus homo sit, oportet in ipso ponere omnia quæ ad naturam diuinam pertinent, & iterum seorsum secundum rationem naturæ in eadem persona omnia quæ speciem hominis constituunt. Et ut nõ solum uerus homo, sed perfectus sit, oportet in eo ponere omnia, quæ nobis ad perfectionem necessaria sunt, sicut habitus scientiarum & uirtutum. Sicut autem diuinitas nõ potest esse actus corporis, ut ea corpus formaliter uiuat, vel rationalis creatura fiat, ita nõ potest esse actus animæ rationalis, ut ea formaliter sit sciens vel uirtuosus, sicut nos per habitum uirtutis vel scientiæ. Et ideo oportet ponere in Christo scientiam creatam, & uirtutem creatam.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod scientia creatam est quidem secundum quid anima Christi nobilior, in quantum est actus eius, secundum quem mo-

dum & color eius corpore nobilior est, & quodlibet accidens suo subiecto, prout comparatur ad ipsum sicut actus ad potentiam. Simpliciter autem subiectum est nobilior accedente, & sic anima Christi, propria scientia.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod quàmuis operatio attribuitur hypostasi, ut operanti, tamẽ attribuitur naturæ ut operationis principio. operatio autem non recipit speciem ab operante, sed a principio operationis, vnde in vno operante sunt diuersæ operationes secundum speciem propter diuersa operationum principia, sicut in homine videre & audire. quàmuis igitur in Christo non sit nisi vna hypostasis, tamen sunt in eo duæ naturæ, & ideo duæ operationes, & oportet Christum esse perfectum ad utraq; operationem. Et sic non solũ est in eo scientia increata quæ sufficit ad operationem naturæ increatæ: sed scientia creatam quæ exigitur ad operationem naturæ creatæ perfectam.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod calor proprie loquendo non agit, sed est medium quo ignis agit. Vnde sic se habet ad operationem calefactionis, sicut scientia creatam ad actum considerationis.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod quàmuis in consideratione scientiæ sit aliquid quod est ab intrinseco, tamen talis operatio nõ completur sine eo quod est ab extrinseco, & in hoc diffinitudo attenditur.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod quàmuis esse creatum sit imperfectum comparatum ad eminentiam diuinæ operationis, vnum quodq; tamen in genere suo perfectum est, & sui generis perfectionem quandã requirit. Vnde & natura creatam in Christo quãdam perfectionem habuit creatam, quæ fuit scientia creatam.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod si Christus habet tantum scientiam increatam, esset quidẽ sapiens Deus: sed ut ita dixerim nõ sapiens homo, vnde ad hoc quod in humanitate sapiens esset, oportuit quod scientiam creatam haberet.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod si Christus haberet tantum scientiam increatam, esset quidẽ sapiens Deus: sed ut ita dixerim nõ sapiens homo, vnde ad hoc quod in humanitate sapiens esset, oportuit quod scientiam creatam haberet. AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod uerbum Apostoli intelligitur de perfectione quæ imperfectioni opponitur. Tunc enim perfecto adueniente imperfectum tollitur: perfectio autem diuinæ scientiæ non opponitur perfectioni scientiæ creatam, cum non sint circa idẽ, vnde nõ sequitur.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod quàmuis uerbum sit magis intraneum animæ, quam aliqua potentia eius, prout eam sustentat & in esse conseruat, tamẽ intellectus vel aliqua alia potentia est magis vnum cum anima, quia non solum in persona, sed in natura secundum quod potentia est quædam perfectio ipsius animæ, non autem uerbum: vnde anima Christi non potest formaliter loquendo intelligere per uerbum sicut per intellectum.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod quàmuis uerbum & scientia creatam non sint melius quàm solum uerbum, tamẽ anima vnita uerbo & perfecta scientia creatam est perfectior, quam si uerbo vniretur sine hoc quod scientiam creatam haberet, quia scientia creatam in aliqua habitudine se habet ad animam in qua nõ se habet uerbum, & ideo ratio non sequitur.

ARTICVLVS II.

Vtrum anima Christi videat uerbum per aliquem habitum.

SECUNDO queritur, vtrum anima Christi videat uerbum per aliquem habitum. Et uidetur quod nõ, videre enim per habitum est videre per medium: sed anima Christi uidet uerbum sine medio. ergo non uidet per habitum.

In quæst. de cognitione angelorum art. 10.

3. p. q. 9. art. 1.





Ca. 8. to. 5.

¶ 2 Præt. Anima Christi in hoc beata est, quod Deum videt, beatitudo autem siue felicitas secundum Philosophum in 1. Ethic. non est secundum habitum, sed secundum actum. ergo anima Christi non videt uerbum secundum habitum.

¶ 3 Præt. Quanto aliquid est simplicius, tanto est Deo proximus: quato autem aliquid est Deo proximus, tanto est nobilior. Cum igitur anima Christi maxime in hoc nobilitetur, quod Deum perfecte uidet. uideatur quod in illa uisione non accidat aliqua compositio, quod esset si per habitum aliquem sibi compositum intelligeret.

¶ 4 Præt. Anima Christi est nobilior quam angeli, & maxime quantum ad uisionem uerbi: sed angeli non uident uerbum per aliquos habitus, quia ut dicit Maximus in commen. super 7. cap. Cælest. Hierar. non conuenit arbitrari magnum Diony. habitus in diuinis intellectibus more accidentium, quemadmodum & in nobis sunt dixisse, & aliud in alio subiecto, ac si qualitatem quandam effectam, accidens enim omne illinc depulsum est. ergo nec anima Christi uidet uerbum per aliquem habitum.

¶ 5 Præt. Anima Christi non potest considerari, nisi uel ut unita uerbo, uel secundum suam naturam: sed in quantum est unita uerbo non competit sibi uidere uerbum aliquo habitu mediante, quia non unitur uerbo aliquo habitu medio. Similiter nec sibi secundum propriam naturam hoc competit, sicut enim omne totum est maius sua parte, ita est qualibet parte sua melius & perfectius, sed aliqua pars animæ ut intellectus agens efficit suam operationem nullo habitu mediante, quod uidetur ad nobilitatem eius pertinere, & ita multo fortius anima tota non operatur habitu mediante. ergo nullo modo anima Christi uidet uerbum per aliquem habitum.

¶ 6 Præt. Sicut dicit glo. Heb. 2. natura mentis humane qualem Christus assumpsit, nihil post Deum est melius: sed aliqua insensibilis creatura sine habitu medio suas operationes producit, quod ad nobilitatem ipsarum pertinere uidetur, cum in hoc sint Deo similes. ergo multo fortius anima Christi habet suam operationem absque habitu aliquo, & sic idem quod prius.

**S E D C O N T R A,** Nulla potentia passiuæ potest operari, nisi perfecta per formam sui actiui, cum nihil operetur nisi secundum quod est in actu: sed intellectus possibilis, quo anima Christi intelligebat, erat potentia passiuæ, ergo non poterat intelligere, nisi per formam sui actiui, hoc est intelligibile perfecta: sed habitus in intellectu non uidetur aliud esse, quam species intelligibile in ipso, ergo anima Christi uidebat deum, & intelligebat alia aliquo medio habitu.

¶ 2 Præt. Non decuit quod Dei filius potentiam intellectiuam assumeret, nisi perfectam: perficitur autem potentia actiua per habitum scientiæ. ergo habitum scientiam assumpsit.

**R E S P O N.** Dicendum, quod ad huius questionis euidentiã oportet scire quid est habitus, & ad quid habitibus indigemus. Quatuor in primo aspectu apparet, habitus significare uidetur aliquid potentie superadditum, quo perficitur ad suam operationem. Indiget autem aliqua potentia aliquo superaddito duplici ratione, & propter conditionem naturæ, & propter rationem ipsius potentie, nec immerito, cum actio, quæ a potentia procedit, a natura dependeat, quæ est potentie origo. Ex parte quidem naturæ indiget potentia aliquo superaddito ad operandum, quando operatio talis est, quæ facultatem & conditionem naturæ excedit, sicut conditionem naturæ hu-

manæ excedit, ut ad Deum quasi sociali amore afficiatur quasi hereditatis eius consors, unde ad hanc operationem indiget nostra affectiua potentia habitu charitatis. Ex parte autem potentie, quando potentia est ad talia obiecta ordinata, quorum nullatenus ex seipsa potest perfecte actum habere, sicut potentia uisua est ordinata ad cognoscendum omnes colores: non fuit autem possibile ut essent in organo uisuo omnes colores in actu, & ideo aliter est ordinatum, ut scilicet potentie uisue possit superaddi similitudo cuiuslibet coloris, & sic in actum progreditur uisionis. Sciendum tamen est, quod illud, quod additur potentie, quandoque recipitur in ea per modum habitus, quandoque per modum passionis, quando receptum non immanet recipienti, nec efficitur eius qualitas, sed quasi quodam contactu ab aliquo agente immutatur, & subito transit, sicut dicit Philosophus in Prædicamentis ruborem passionem & non passibilem qualitatem, quando quis propter uerescendum in ruborem subito immutatur. Tunc uero retinetur per modum habitus, quando illud receptum efficitur, quasi connaturale recipienti. Et inde est, quod habitus a Philosopho dicitur qualitas difficilis mobilis. Inde est etiam, quod operationes ex habitu procedentes delectabiles sunt, & in proprio habentur, & facilliter exercentur: quia sunt quasi connaturales effectæ. Ea autem quæ superadduntur in potentiis sensitiuis, non superadduntur per modum habitus: sed per modum passionis. In potentiis uero intellectiuis animæ per modum habitus, quia sensitiua pars agit instinctu naturæ magis quæ agat: intellectiua autem pars est domina sui actus, & ideo cõpetit ei habere propriam naturam ad actus, ut possit operari cum libet. patet igitur ex prædictis, quod potentia perfectior est, quæ recipit aliquid per modum habitus, quam si recipiat per modum passionis solum. Et ideo illud quod superadditum est animæ Christi, oportet ibi ponere per modum habitus. Ex utraque autem prædictarum rationum, oportet in anima Christi ponere aliquid superadditum. Ratione quidem naturæ, quia uidere diuinam essentiam est supra conditionem cuiuslibet naturæ creatæ. Unde nulla creatura potest ad hoc pertinere, nisi aliquo lumine eleuetur in illam beatam uisionem. Quod quidem lumen in aliquibus recipitur per modum passionis, quasi superadditum, ut in raptis: in Christo autem fuit, ut habitus ipsam animam Christi beatificans a principio suæ creationis. Ratione uero potentie, quia intellectus animæ humane est in potentia ad omnia entia. Impossibile est autem esse aliquod ens creatum, quod sit perfecte actus, & similitudo omnium entium: quia sic infinite possideret naturam entitatis. Unde solus Deus per seipsum sine aliquo addito, potest omnia intelligere. Quilibet autem intellectus creatus intelligit per alias species superadditas: uel acquisitas, sicut in nobis accidit: uel cõcreatas siue infusas, sicut in angelis. Et quæ quidem angelis cõpetit ex cõditione naturæ, hoc multo excellentius animæ Christi fuit collatum ex plenitudine gratiæ, ut omnium rerum species inditas in se haberet a sui creatione. Sed mediis istis speciebus non cognoscebat uerbum, sed solummodo res creatas. Sic igitur est dicendum, quod anima Christi in cognitione, qua uerbum uidebat, indiget habitu quæ est lumen, non ut per quod fieret aliquid intelligibile actus, sicut est in nobis lumen intellectus agentis: sed ut per quod eleuetur intellectus creatus in id, quod est supra se. Quantum uero ad cognitionem aliarum creaturarum habuit habitum, qui est collectio specierum ordinarum ad cognoscendum.

**A D P R I M V M** ergo dicendum, quod anima Christi uidet

**I**n prædicamentis ruborem passionem & non passibilem qualitatem, quando quis propter uerescendum in ruborem subito immutatur.

**H**abitus a Philosopho dicitur qualitas difficilis mobilis.

**R**atione uero potentie, quia intellectus animæ humane est in potentia ad omnia entia.

**S**ic igitur est dicendum, quod anima Christi in cognitione, qua uerbum uidebat, indiget habitu quæ est lumen, non ut per quod fieret aliquid intelligibile actus, sicut est in nobis lumen intellectus agentis: sed ut per quod eleuetur intellectus creatus in id, quod est supra se.

**Q**uod quidem lumen in aliquibus recipitur per modum passionis, quasi superadditum, ut in raptis: in Christo autem fuit, ut habitus ipsam animam Christi beatificans a principio suæ creationis.

**E**t quæ quidem angelis cõpetit ex cõditione naturæ, hoc multo excellentius animæ Christi fuit collatum ex plenitudine gratiæ, ut omnium rerum species inditas in se haberet a sui creatione.

**S**ed mediis istis speciebus non cognoscebat uerbum, sed solummodo res creatas. Sic igitur est dicendum, quod anima Christi in cognitione, qua uerbum uidebat, indiget habitu quæ est lumen, non ut per quod fieret aliquid intelligibile actus, sicut est in nobis lumen intellectus agentis: sed ut per quod eleuetur intellectus creatus in id, quod est supra se.

**Q**uod quidem lumen in aliquibus recipitur per modum passionis, quasi superadditum, ut in raptis: in Christo autem fuit, ut habitus ipsam animam Christi beatificans a principio suæ creationis.

**E**t quæ quidem angelis cõpetit ex cõditione naturæ, hoc multo excellentius animæ Christi fuit collatum ex plenitudine gratiæ, ut omnium rerum species inditas in se haberet a sui creatione.

**S**ed mediis istis speciebus non cognoscebat uerbum, sed solummodo res creatas. Sic igitur est dicendum, quod anima Christi in cognitione, qua uerbum uidebat, indiget habitu quæ est lumen, non ut per quod fieret aliquid intelligibile actus, sicut est in nobis lumen intellectus agentis: sed ut per quod eleuetur intellectus creatus in id, quod est supra se.

**Q**uod quidem lumen in aliquibus recipitur per modum passionis, quasi superadditum, ut in raptis: in Christo autem fuit, ut habitus ipsam animam Christi beatificans a principio suæ creationis.

**E**t quæ quidem angelis cõpetit ex cõditione naturæ, hoc multo excellentius animæ Christi fuit collatum ex plenitudine gratiæ, ut omnium rerum species inditas in se haberet a sui creatione.

**S**ed mediis istis speciebus non cognoscebat uerbum, sed solummodo res creatas. Sic igitur est dicendum, quod anima Christi in cognitione, qua uerbum uidebat, indiget habitu quæ est lumen, non ut per quod fieret aliquid intelligibile actus, sicut est in nobis lumen intellectus agentis: sed ut per quod eleuetur intellectus creatus in id, quod est supra se.

Ca. 5. non remota a pmo. & per se ipsum.

videt uerbum sine medio, quod sit similitudo rei uisæ, sicut species in oculo est similitudo uisibilis, uel sicut speculum est similitudo rei specularis: non autem uidet sine medio quod sit dispositio uisæ, & sic non ualet ratio prædicta.

**A D 2<sup>m</sup>** dicendum, quod cum dicitur felicitas non est in habitu, intelligendum est, de habitu de quo non procedit actus. Qui enim est in habitu & non in actu, similis est dormienti: oportet autem quod actus ille, in quo felicitas consistit, ab habitu aliquo progrediatur secundum sententiam Philosophi, alias operatio non esset delectabilis & perfecta.

**A D 3<sup>m</sup>** dicendum, quod secundum Dionysium in 5. ca. de Diu. nomi. aliter est in participationibus & in participantibus. participationes enim quanto sunt simpliciores, tanto nobiliores, sicut esse, quam uiuere, & uiuere quam intelligere, ut fiat cõparatio inter esse & uiuere, separato per intellectum esse a uiuere. In participantibus autem quato aliquid magis est cõpositum, non dico cõpositione materiali, sed per receptionem plurius participationis, tanto est nobilior: quia tato in pluribus Deo similitudo, & huiusmodi assimilatio esse non potest nisi per aliqua a Deo accepta. Unde & anima, quæ supra naturam suam habet habitus perfectiores, nobilior est.

**A D 4<sup>m</sup>** dicendum, quod uerbum Maximi intelligendum est de accidentibus separabilibus, & pertinentibus ad naturam: quia si huiusmodi accidentia haberent, essent mutabiles, & non immateriales & per se stantes essentia. Unde subiungit, si enim hoc esset non utique maneret in semetipsa horum essentia. Et concludit, habitus ergo eorum, atque uirtutes sunt eis essentialia propter immaterialitatem. & appellat essentialia id, quod nunquam essentiam relinquit.

**A D 5<sup>m</sup>** dicendum, quod unio in Christo non terminatur ad operationem: sed ad esse. Et ideo animæ in quantum est corpori unita non cõpetit, uel uidere uerbum, uel aliqua operatio: sed solum esse, scilicet in hypostasi uerbi immediate loquendo. Cõueniunt autem ei operationes ratione suarum potentiarum & suæ naturæ, quamuis autem tota anima perfectior sit quam intellectus agens: non tamen quilibet alia potentia animæ, est nobilior intellectu agente. Unde non oportet, quod si intellectus agens non indiget habitu, quod intellectus possibilis non indigeat. Quod enim intellectus agens habitu non indigeat ad sui operationem, ex hoc contingit, quod intellectus agens nihil recipit ab intelligibilibus: sed magis formam suam eis tribuit, faciendo ea intelligibilia actu: intellectus autem possibilis econtrario se habet.

**A D 6<sup>m</sup>** dicendum, quod potentie naturales sunt determinate ad unum, & ideo per seipsa possunt in sua obiecta, nec indigent aliquo superaddito ad agendum: potentie autem rationales ad multa se habent, & hoc ad earum nobilitatem spectat, & ideo non est simile.

**A R T I C V L V S I I I.**

*Utrum Christus scientiam aliam habeat, quam illam qua cognoscit res in uerbo.*

1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup> 3<sup>a</sup> 4<sup>a</sup> 5<sup>a</sup>

**T E R T I O** queritur, utrum Christus scientiam aliam habeat quam illam, qua cognoscit res in uerbo. Et uidetur quod non: quia, ut dicitur, 1. Cor. 14. Cum uenerit quod perfectum est euacuabitur & scientia autem, qua nunc res in seipsis cognoscimus ex parte est, ut ibi dicitur. ergo adueniente perfecta scientia gloriæ euacuabitur, sicut expresse uidetur uelle Apostolus: sed in Christo fuit cognitio gloriæ ab initio suæ cõceptionis, qua scilicet cognoscit res in uerbo. ergo non habuit aliam scientiam de rebus. Sed dicendum, quod scientia euacuatur adueniente

te gloria, non quantum ad scientiam: sed quantum ad modum, quo nunc intellectus inquitendo, & conuertendo se ad phantasmata specularum.

¶ 2 Sed contra, modus iste est de essentia scientiæ, ablatum enim aliquo essentiali non potest rei substantia remanere. ergo non potest ipsa secundum suam substantiam remanere, modo isto cessante.

¶ 3 Præt. Secundum Philosophum in 2. Ethic. omnes habitus ex actibus acquisiti, reddunt similes actus illis actibus, ex quibus acquisiti sunt: sed scientia, quæ nunc habemus acquisita est ex talibus cõsiderationibus, quibus ad phantasmata cõuertimur, & procedimus cõferendo. ergo non potest talis scientia nisi tales actus reddere. frustra ergo remaneret scientia, tali modo scientiæ cessante.

¶ 4 Præt. Impossibile est duas formas eiusdem speciei in uno, & eodẽ subiecto esse: sed anima Christi uidetur in uerbo habere similitudines rerum quas uidet, cum nihil uideatur nisi per suam similitudinem. ergo non est possibile, quod earundem rerum habeat alias similitudines: & ita non potest esse alia scientia in Christo, nisi illa qua cognoscit res in uerbo.

¶ 5 Præt. Scientia ponitur in anima Christi propter eius perfectionem: sed anima Christi ex qua uidet res in uerbo & uerbum ipsum, non est perfectior, uel minus perfecta, siue habeat aliam scientiam, siue non. ergo non est in eo ponere aliam scientiam. probatio media est per Augustinum qui dicit in 4. Confess. infelix homo qui scit omnia illa scilicet creaturas, te autem nescit, beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat: qui autem te & illa nouit, non propter illa beator: sed propter te solum beatus.

**S E D C O N T R A,** Christus fuit angelus perfectior, ut probat Apostolus Hebr. 1: sed angeli præter cognitionem rerum, quam habent in uerbo, habent rerum cognitionem propria natura, ut patet per Augustinum super Genes. ad literam. ergo multo fortius anima Christi præter scientiam rerum, quam habet in uerbo, scit res in propria natura.

¶ 2 Præt. Nulla naturalium perfectionum Christo debuit deesse: sed naturalis perfectio animæ humane est, ut cognoscat res in proprio genere. ergo talem scientiam Christus de rebus habuit.

**R E S P O N.** Dicendum, quod sicut prius dictum est, perfectio supernaturaliter cõueniens Christo non excludit naturalem eius perfectionem, sicut uita increata non excludit animam uiuificantem. Cognitio autem qua anima Christi cognoscit uerbum, & res in uerbo, est supernaturalis, ut dictum est. unde per hoc non excluditur, quin anima Christi habeat omnem perfectionem naturalem. Cuiuslibet autem existentis in potentia perfectio naturalis est, ut in actu educatur: intellectus autem possibilis naturaliter est in potentia ad intelligibilia. unde antequam in actum reducatur est imperfectus, perficitur autem cum in actum reducitur, ut rerum notitiã habeat. Et ideo quidam philosophi attendentes naturalem perfectionem hominis, dixerunt ultimam felicitatem hominis in hoc consistere, quod in anima hominis describatur ordo totius uniuersum. habuit ergo Christus hanc perfectionem, ut per scientiam sibi diuinitus infusam, res in propria natura cognosceret, multo fortius quã homo in statu innocentiæ, uel angeli secundum cognitionem naturalem.

**A D P R I M V M** ergo dicendum, quod circa scientiam est duplex opinio. Una quod scientia hic acquisita remaneat, quatuor ad essentiam habitus: sed tollat modum, quo hic scientia utimur. Et secundum hanc procedit responsio illa, quæ tacta est in obijciendo: tamẽ oportet addere, quod

**Q 6. dist. S. Tho. GGG 2** quod

In prioribus cap. 10. 5.

In 4. dist. ca. 4. in prioribus tom. 1.

Cap. 20. & lib. 2. ca. 8. tom. 3.

Art. præce.

Art. præce.

Quod cum Christus esset comprehensor, & viator habuit utrumque modum considerandi, vñ quo angelis conformabatur, vt sine discursu consideraret. Aliū quo per conuersionē ad phantasmata, quod quidem Christo proprium est, vt scilicet utrumque modū habeat, cui competit esse cōprehensorem, & viatorē simul. Alia vero opinio est, quod secundum essentiam habitus scientia hic acquisita euacuetur. Et secundum hanc (quamuis nō credā eā esse verā) potest respondere quod anima Christi non habuit scientiam a sensibus acquisitam sed infusam, qualem angeli habent per species concreatas, & talem scientiam constat in angelis remanere cum gloria visionis.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod modus iste cognoscendi non est essentialis ex parte sui: sed ex parte obiecti, cui secundum statum viæ talis modus intelligendi cōpetit, hoc autem per se solum essentialē est scientiæ secundum seipsam, vt per eam scibilia cognoscantur. Et iō quādo variatur status subiecti variatur modus cognoscendi: non tamen habitus scientiæ.

Ad 3<sup>m</sup> dicendū, quod vnus actus potest dici alteri similibus dupliciter. Vno modo quantum ad speciem actus quam trahit a materia circa quam est, & sic habitus acquisitus semper reddit actum similem illi actui a quo generatus est, sicut fortia faciendū efficitur aliquis fortis, & fortis effectus, fortia facit. Alio modo quantum ad modum qui sequitur dispositionē subiecti, & sic non oportet actus predictos esse similes. Cōstat enim quod actus ex quibus fortitudo politica acquiritur sunt actus cum tristitia, & sine delectatione effecti. Actus autem qui sequuntur habitum, sunt faciliores & cum delectatione, vel saltem sine tristitia. Ita videmus in scientia quod homo in considerādo aliquid acquirit scientiam illorum, & sciens illa potest cōsiderare eadem, tamen alio modo quam ante: quia iam nō inquit: sed contempletur, quod prius inquisuerat. Et sic nihil prohibet actus, qui redduntur ab habitibus in statu gloria, habere alium modum.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod anima Christi, & quælibet alia anima, non habet alias similitudines eorum quæ cognoscit in verbo quam ipsum verbum, quantum ad hoc, quod in verbo cognoscere dicitur, quamuis ex hoc quod in verbo videt possit sibi formari similitudines eorum quæ videt, sicut qui videt aliquid in speculo videt rem per formam speculi. Dicitur est autem de hoc plenius in quæstione de angelis.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod beatitudo hominis cōsistit in cognitione Dei: non autem in cognitione creaturarum. Vnde non est aliquis beatorum propter creaturam cognitionem: sed solum propter cognitionē Dei. Nihilominus tamē ipsa creaturarū cognitio ad perfectionem animæ naturalem pertinet, vt dictum est.

ARTICVLVS IIII.

Utrum anima Christi sciat in verbo omnia, quæ scit uerbum.

QVARTO queritur, utrum anima Christi sciat in verbo omnia quæ scit uerbum. Et videtur quod non. Deus enim scit infinita, vt dicit Aug. sed anima Christi non potest scire infinita, cum sit finita, ergo anima Christi non potest cognoscere omnia in verbo, quæ scit Deus. Sed dicendū, quod anima Christi ex vnione ad uerbum confortatur, vt infinita possit cognoscere.

¶ 2 Sed contra, Operatio animæ Christi exit ab ea non mediante verbo, sed mediante potentia propria. Potentia autē eius non est infinita, cū essentia eius sit finita, ergo nec operatio eius potest extendere ad infinita cognoscenda, quamuis uerbum cui vnitur sit infinitum.

¶ 3 Præt. In vnione humanæ & diuinæ nature, vt dicit Damasc. quod increatum est mansit increatū, & quod creatū mansit creatū: sed cuiuslibet creati & capacitatis & actio est finita, ergo ex vnione uerbi ad animam Christi non habuit anima Christi, quod possit cognoscere infinita.

¶ 4 Præt. Verbo quia infinitum est, conuenit nō solum cognoscere infinita: sed comprehendere infinitum, scilicet Deū. si igitur ex vnione ad uerbum hoc habuit anima Christi quod possit cognoscere infinita, pari ratione ex eadem vnione habuit, quod possit comprehendere Deum, quod falsum est.

¶ 5 Præt. Operatio illa qua anima Christi infinita cognoscebat, aut erat creator, aut creatura: si creator, procebat autem ab anima Christi quæ est creatura, ergo creator a creatura procedit, quod est impossibile: si autem est creatura, omnis autem creatura est finita, ergo operatio illa est finita, ergo per eam infinita nō cognoscuntur. Sed dicendum, quod quamuis illa operatio sit finita: habet tamen respectum ad infinita.

¶ 6 Sed contra, illa relatio quæ ad infinita refertur, aut est creatura aut creator, & procedere potest eodē modo, vt supra dictum est.

¶ 7 Præt. Si anima Christi scit infinita, cū omne quod cognoscitur per aliquam speciem cognoscatur, aut cognoscat illa infinita per speciem finitam, aut per speciem infinitam: sed non per speciem infinitam: quia nulla species creata est infinita. Si autem per finitam, finita uero species non est in finitorum ratio: ideo impossibile erit quod anima Christi infinita cognoscat. Sed dicendū, quod species qua cognoscit animam Christi, quamuis sit creata: habet tamen ex vnione uerbi Dei quod sit infinitorum ratio cognoscendi.

¶ 8 Sed contra, Vnio uerbi non eleuat creaturam ultra terminos creature, quod enim est creatum nullo modo potest fieri increatum: sed hoc est ultra terminos creature, quod aliquid sit infinitorum ratio. ergo ad hoc non euenatur per vnionem aliqua species creata.

¶ 9 Præt. Isidor. dicit quod homo assumptus nō æquatur uerbo, neque in scientia, neque in alio aliquo, ergo nec in numero scitorum, ergo &c.

¶ 10 Præt. Duas quantitates æquales secundum longitudinem, quamuis secundum latitudinem inæquales, possumus dicere aliquo modo æquales: sed sicut dicitur quantum esse magnum pluribus dimensionibus, ita scientia dicitur esse magna ex diuersis rationibus: tum propter multitudinem scitorum, tum propter claritatem cognitionis. Si igitur scientia animæ Christi æquatur scientiæ diuinæ in numero scitorum, quamuis nō in limpitudine vel claritate cognitionis, poterit dici quod scientia animæ Christi sit æqualis aliquo modo diuinæ scientiæ, quod uidetur absurdum, & creatura in aliquo æquetur creatori.

¶ 11 Præt. Christus cū natura nostra assumpsit naturales defectus, qui non impediabant finē assumptionis, scilicet nostram redemptionem: sed nescientia multarum rerum numquam impediisset redēptionem nostram, vt patet si Christus nescisset quot lapilli sunt in fundo alicuius fluminis, ergo nō est dicendū quod Christus omnia sciuerit. Sed dicendū, quod quamuis talis cognitio non iuuat ad finē nostræ redemptionis, tamē horum nescientia impediret Christi perfectionem.

¶ 12 Sed cōtra, Sicut nescientia repugnat perfectioni anima famē & sitis pfectioni corporis: sed Christus assumpsit famē & sitim pp hoc quod nō obuiabat nostræ redēptioni, ergo pari rōne multorum nescientia assumere debuit.

¶ 13 Præt. Amb. dicit omnis natura suis certis limitibus comprehendi dicitur: sed nullum tale se extendit ad infinitum, ergo anima Christi non cognoscat infinita.

¶ 14 Præt. Sicut scientia dicitur esse infinita extensione in quantum infinita cognoscit, ita intentione in quantum in infinitum limpide cognoscit: sed anima Christi nō fuit infinita intentione: quia sic in limpitudine æqua refert diuinæ scientiæ, ergo nec fuit infinita extensione, ergo nec scilicet infinita, nec omnia quæ Deus scit.

¶ 15 Sed contra, dicitur Apoc. super illud, Dignus est agnus accipere scientiam, glossa omni huius cognitionem, quæ Deus nouit, ergo anima Christi scit omnia, quæ Deus scit.

¶ 16 Præt. Vno infinito cognito possibile est infinita cognoscere, quia Deus sua essentia est infinita, cognoscit infinita: sed anima Christi uidet uerbum quod est infinitum, & per uerbum uidet alia, ergo potest scire infinita.

¶ 17 Præt. Coloss. 1. dicitur, quod in Christo placent omni uerbi diuinitatis plenitudinem inhabitare: sed hoc nō est, nisi haberet omnium notitiam, quæ Deus nouit, ergo anima Christi scit omnia, quæ Deus scit.

¶ 18 Præt. Quicquid alicui creaturæ communicari potest, anima Christi communicatum est: sed habere notitiam omnium est creaturæ communicabile, quia secundum Philosophum intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia, ergo anime Christi communicatum est, ut omnia uideret in uerbo.

¶ 19 Respon. Dicendum, quod ad uidentiam huius questionis oportet intelligere, quid est dicere aliquid in uerbo uidere. Sciendum ergo quod nihil potest uideri in aliquo, nisi illo modo quo est in illo. Contingit autem aliqua multa esse in vno dupliuiter. Vno modo diuisim & pluraliter, sicut plures forme resplendent in speculo vnaquæque diuisim, & sicut plures homines sunt in domo. Alio modo vniformiter & simpliciter: sicut plures effectus sunt uirtute in causa, vt conclusiones in principio, & membra in semine. Quorum que igitur aliquid inuenitur consequens est, vt illa uideatur quæ in eo sunt multipliciter & diuisim, eo quod vnium quodque eorum ita offertur: sicut & illud vnū in quo continentur. Et pro tanto qui uidet speculum uidet formas in speculo resultantes: sed qui uidet aliquid vnū nō oportet quod omnia uideat, quæ in eo sunt vniformiter, siue vnite, nisi quando totam uirtutem illius vnus comprehendit: sicut qui uidet aliquod principium, non oportet quod uideat omnes conclusiones uirtute in eo existentes, nisi forte illud comprehendat. Res autem creatæ sunt in Deo, non quidem multipliciter: sed vnite, vt Dionys. dicit. Vnde cum dicitur res esse in Deo magis assimilatur illi modo, quo effectus sunt in causa & conclusiones in principio, quam modo illi, quo forme sunt in speculo. Et ideo nō oportet, quod quicquid uidet uerbum, uideat omnia, quæ uerbum in seipso uidet, vt quidam dixerunt, afferentes exemplum de formis, quæ uidentur in speculo uiso. Ipse uero enim uerbum se comprehendit, vnde omnia, quæ in eo virtualiter & vnite sunt, cognoscit se uideat. Intellectus autem creati, qui uerbum non comprehendit, non oportet quod uideat uerbum omnia uideat, quæ in uerbo sunt: sed tamen in hoc anima Christi maioris prerogatiua gaudet, quam intellectus aliquis creatus. uidet enim in uerbo omnia præsentia, præterita, & futura, non tamen quæcumque Deus potest facere, & sic non sequitur, quod sciat infinita. Sed ista responsio non soluit vim rationis. Supposito enim, quod generatio in futuro in infinitum duraret, quod Deus facere potest, constat quod anima Christi homines essent futuri, & omnes Deus cognosceret scientia.

¶ 20 Præt. Amb. dicit omnis natura suis certis limitibus comprehendi dicitur: sed nullum tale se extendit ad infinitum, ergo anima Christi non cognoscat infinita. ¶ 21 Præt. Sicut scientia dicitur esse infinita extensione in quantum infinita cognoscit, ita intentione in quantum in infinitum limpide cognoscit: sed anima Christi nō fuit infinita intentione: quia sic in limpitudine æqua refert diuinæ scientiæ, ergo nec fuit infinita extensione, ergo nec scilicet infinita, nec omnia quæ Deus scit. ¶ 22 Sed contra, dicitur Apoc. super illud, Dignus est agnus accipere scientiam, glossa omni huius cognitionem, quæ Deus nouit, ergo anima Christi scit omnia, quæ Deus scit. ¶ 23 Præt. Vno infinito cognito possibile est infinita cognoscere, quia Deus sua essentia est infinita, cognoscit infinita: sed anima Christi uidet uerbum quod est infinitum, & per uerbum uidet alia, ergo potest scire infinita. ¶ 24 Præt. Coloss. 1. dicitur, quod in Christo placent omni uerbi diuinitatis plenitudinem inhabitare: sed hoc nō est, nisi haberet omnium notitiam, quæ Deus nouit, ergo anima Christi scit omnia, quæ Deus scit. ¶ 25 Præt. Quicquid alicui creaturæ communicari potest, anima Christi communicatum est: sed habere notitiam omnium est creaturæ communicabile, quia secundum Philosophum intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia, ergo anime Christi communicatum est, ut omnia uideret in uerbo. ¶ 26 Respon. Dicendum, quod ad uidentiam huius questionis oportet intelligere, quid est dicere aliquid in uerbo uidere. Sciendum ergo quod nihil potest uideri in aliquo, nisi illo modo quo est in illo. Contingit autem aliqua multa esse in vno dupliuiter. Vno modo diuisim & pluraliter, sicut plures forme resplendent in speculo vnaquæque diuisim, & sicut plures homines sunt in domo. Alio modo vniformiter & simpliciter: sicut plures effectus sunt uirtute in causa, vt conclusiones in principio, & membra in semine. Quorum que igitur aliquid inuenitur consequens est, vt illa uideatur quæ in eo sunt multipliciter & diuisim, eo quod vnium quodque eorum ita offertur: sicut & illud vnū in quo continentur. Et pro tanto qui uidet speculum uidet formas in speculo resultantes: sed qui uidet aliquid vnū nō oportet quod omnia uideat, quæ in eo sunt vniformiter, siue vnite, nisi quando totam uirtutem illius vnus comprehendit: sicut qui uidet aliquod principium, non oportet quod uideat omnes conclusiones uirtute in eo existentes, nisi forte illud comprehendat. Res autem creatæ sunt in Deo, non quidem multipliciter: sed vnite, vt Dionys. dicit. Vnde cum dicitur res esse in Deo magis assimilatur illi modo, quo effectus sunt in causa & conclusiones in principio, quam modo illi, quo forme sunt in speculo. Et ideo nō oportet, quod quicquid uidet uerbum, uideat omnia, quæ uerbum in seipso uidet, vt quidam dixerunt, afferentes exemplum de formis, quæ uidentur in speculo uiso. Ipse uero enim uerbum se comprehendit, vnde omnia, quæ in eo virtualiter & vnite sunt, cognoscit se uideat. Intellectus autem creati, qui uerbum non comprehendit, non oportet quod uideat uerbum omnia uideat, quæ in uerbo sunt: sed tamen in hoc anima Christi maioris prerogatiua gaudet, quam intellectus aliquis creatus. uidet enim in uerbo omnia præsentia, præterita, & futura, non tamen quæcumque Deus potest facere, & sic non sequitur, quod sciat infinita. Sed ista responsio non soluit vim rationis. Supposito enim, quod generatio in futuro in infinitum duraret, quod Deus facere potest, constat quod anima Christi homines essent futuri, & omnes Deus cognosceret scientia.

¶ 27 Præt. Vno infinito cognito possibile est infinita cognoscere, quia Deus sua essentia est infinita, cognoscit infinita: sed anima Christi uidet uerbum quod est infinitum, & per uerbum uidet alia, ergo potest scire infinita. ¶ 28 Præt. Coloss. 1. dicitur, quod in Christo placent omni uerbi diuinitatis plenitudinem inhabitare: sed hoc nō est, nisi haberet omnium notitiam, quæ Deus nouit, ergo anima Christi scit omnia, quæ Deus scit. ¶ 29 Præt. Quicquid alicui creaturæ communicari potest, anima Christi communicatum est: sed habere notitiam omnium est creaturæ communicabile, quia secundum Philosophum intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia, ergo anime Christi communicatum est, ut omnia uideret in uerbo. ¶ 30 Respon. Dicendum, quod ad uidentiam huius questionis oportet intelligere, quid est dicere aliquid in uerbo uidere. Sciendum ergo quod nihil potest uideri in aliquo, nisi illo modo quo est in illo. Contingit autem aliqua multa esse in vno dupliuiter. Vno modo diuisim & pluraliter, sicut plures forme resplendent in speculo vnaquæque diuisim, & sicut plures homines sunt in domo. Alio modo vniformiter & simpliciter: sicut plures effectus sunt uirtute in causa, vt conclusiones in principio, & membra in semine. Quorum que igitur aliquid inuenitur consequens est, vt illa uideatur quæ in eo sunt multipliciter & diuisim, eo quod vnium quodque eorum ita offertur: sicut & illud vnū in quo continentur. Et pro tanto qui uidet speculum uidet formas in speculo resultantes: sed qui uidet aliquid vnū nō oportet quod omnia uideat, quæ in eo sunt vniformiter, siue vnite, nisi quando totam uirtutem illius vnus comprehendit: sicut qui uidet aliquod principium, non oportet quod uideat omnes conclusiones uirtute in eo existentes, nisi forte illud comprehendat. Res autem creatæ sunt in Deo, non quidem multipliciter: sed vnite, vt Dionys. dicit. Vnde cum dicitur res esse in Deo magis assimilatur illi modo, quo effectus sunt in causa & conclusiones in principio, quam modo illi, quo forme sunt in speculo. Et ideo nō oportet, quod quicquid uidet uerbum, uideat omnia, quæ uerbum in seipso uidet, vt quidam dixerunt, afferentes exemplum de formis, quæ uidentur in speculo uiso. Ipse uero enim uerbum se comprehendit, vnde omnia, quæ in eo virtualiter & vnite sunt, cognoscit se uideat. Intellectus autem creati, qui uerbum non comprehendit, non oportet quod uideat uerbum omnia uideat, quæ in uerbo sunt: sed tamen in hoc anima Christi maioris prerogatiua gaudet, quam intellectus aliquis creatus. uidet enim in uerbo omnia præsentia, præterita, & futura, non tamen quæcumque Deus potest facere, & sic non sequitur, quod sciat infinita. Sed ista responsio non soluit vim rationis. Supposito enim, quod generatio in futuro in infinitum duraret, quod Deus facere potest, constat quod anima Christi homines essent futuri, & omnes Deus cognosceret scientia.

D. 118.

D. 142.

4. de angel. cognitione. art. 5.

D. 274.

Art. præce.

3. p. q. 10. art. 2.

Li. 1. ca. 7. in princip. num. 2.

Li. 1. ca. 14. medio.

In 218. p. 1. ca.

Li. 1. de di. u. a. nomi. parum ant. med.

Ca. 5. de di. u. a. nomi. parum ant. med.

D. 115



visionis. Unde si anima Christi sciret omnia, que Deus scit scientia visionis, sequeretur quod sciret omnia que Deus facere potest: quia Deus preter infinita individua harum specierum finitatum potest facere infinitas alias species, & in singulis speciebus infinita individua, sicut patet precipue in proportione numerorum. Si enim in una specie proportionis accipiatur individua in infinitum multiplicabuntur, ut pote in specie dupli est proportio duorum ad unum, quatuor ad duos, sex ad tria, & sic in infinitum, & ideo super proportione dupli est alia species, triplum & dimidum, & quadruplum, & dimidum, quintuplum, & sic in infinitum, & tamen unaquaque illarum contingit individua infinita in potentia. Unde si generatio futuram in infinitum secundum has species, que sunt finitae duraret, adhuc plura Deus posset facere: quia posset facere novas species, & hoc in infinitum. Et sic patet quod non est eisdem rationis dicere animam Christi cognoscere in infinita, & cognoscere omnia que Deus potest facere. Item Deus cognoscendo scientia visionis oes creaturas comprehendit eas, & sic scit quicquid est in creaturarum potentia. In potentia autem creaturarum est infinitum, sicut patet in divisione continui, & augmento numerorum. Unde cum anima Christi creaturas comprehendat, scit infinita que sunt in creaturis in potentia. Et preterea si animam daturorum sunt perpetua, & in eis cogitationes erunt volubiles, quarum nullam Deus ignorat, Deus punctum scit scientia visionis infinita futura. Unde si anima Christi sciat omnia, que Deus scit scientia visionis, oportet dicere quod sciat infinita. Et ideo aliter dicendum, quod in rebus invenimus aliquid quod simpliciter est, & modis omnibus infinitum, sicut Deus, aliquid autem quod est modis omnibus finitum, sicut res materiales: aliquid autem quod est modo quodam finitum, & modo quodam infinitum, sicut quilibet substantia immaterialis. Est quidem finita in quantum habet esse limitatum ad propriam naturam, eo quod nulla creatura substantia quamvis immaterialis est esse suum, sed esse participat: est tamen infinita per remotionem illius terminationis secundum quam forma terminatur ex hoc ipso, quod in materia recipitur, cum omnino receptum sit in recipiente per modum recipientis, secundum igitur quod aliqua res est infinita, secundum hoc per suam actionem comparatur ad infinitum. Illud enim quod est in finitum secundum esse, & propter immaterialitatem ut Deus, & propter operationem suam, comparatur ad infinitum & secundum materiam huc quantitatem, & secundum naturam speciei, vel generis. Unde Deus potest cognoscere infinita individua & infinitas species: quia cognoscit omnia que potest facere, & potest in infinitum novas species facere. Et preter hoc cum aliquid secundum hoc agat, quod est actu, sicut esse Dei est in finitum, ita & eius actio habet efficaciam infinitam. Res autem materialis neutro modo habet operationem ad infinita, nec scilicet ad infinita secundum quantitatem, vel materiam, nec ad infinita secundum speciem: sicut patet in visu, qui est virtus quedam materialis. Et ideo non potest quamlibet speciem cognoscere, sed determinatam, scilicet colorem: nec potest infinita cognoscere, nisi per successione eo quod cum sit materialis, actio eius materialis est, & attingit ad ea que sunt infinita secundum quantitatem continuam, vel discretam, que est in finitum materialis: eo modo quo sunt infinita, scilicet materialiter numerando partem post partem. Et ideo impossibile est, quod unquam perveniat ad cognoscendum infinitorum individua. Et quia intellectus

noster in statu isto a sensu accipit, inde est quod nec ipse infinita hoc modo cognoscere potest. Substantia vero immaterialis, que sunt quodammodo infinita, & quodammodo finita, quia esse finitum habent, oportet quod earum operatio & sit efficaciam finitae, & coparetur ad naturas finitas: quia vero immateriales sunt, ideo earum operatio se extendit ad infinita materialiter, unde intellectus noster, ut dicit Comment. in 3. de Anima, ostendit quodammodo infinitus in quantum cognoscit univertale in quo infinita singularia cognoscuntur: sed in hoc deest, quod species univertalis qua intellectus apprehendit, ut pote hominis, non est perfecta ratio cognoscendi quodlibet singulari in sua singularitate. Si autem esset, tunc intellectus noster dato quod essent infiniti homines, tamen cognosceret infinita materialiter per unam naturam finitae, que est humana natura, in infinitis enim hominibus, quamvis sit infinitum secundum quantitatem, vel materiam, non tamen est in finitum secundum speciem, quod patet ex hoc quod adhuc extra infinitos homines possunt esse alia species: proprium autem obiectum intellectus est natura speciei, non autem materia. Similiter qui cognosceret per animalem naturam omnes species animalis in sua specialitate, dato quod species animalis essent in actu in finitae, adhuc cognosceret infinitam speciem: sed finitam naturam, quia preter naturam animalis adhuc est natura lapidis: ita cum anima Christi cognoscat verbum, quod est sufficiens ratio cognoscendi omnia individua in sua singularitate, & oes spes in sua specialitate nihil prohibet, quis sint infinita esse, quin cognoscat infinita: non tamen comprehendere naturam infinitam.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod ex unione ad verbum anima Christi non elevatur ultra limites creature. Unde nec fit infinita nec habet virtutem infinitam, nec eius operatio est infinita per se: quamvis infinita cognoscat, cognoscat enim illa in finitae finitae efficaciam. Unde non remanet infinita nisi materialiter.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod comprehensio infiniti non potest esse nisi per actionem, que sit efficaciam infinita. Tunc enim ipse Deus comprehenditur ab intellectu aliquo, quando intellectus tantam habet efficaciam in intelligendo, quantum habet Deus ut intelligatur, unde non potest comprehendere, nisi ab intellectu increato: sed cognitio infinitorum non requirit efficaciam infinitam in operatione intellectus, ut ex dictis patet, & ideo ratio non sequitur.

Ad 5<sup>m</sup> & 6<sup>m</sup> patet solutio ex dictis.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod anima Christi cognoscit infinita modo predicto per speciem increatam, id est per ipsam divinam essentiam, que quidem cum infinita sit nihil prohibet quin sit infinitorum ratio.

Ad 8<sup>m</sup> patet responsio ex dictis.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod homo assumptus non aequatur numero scitorum, quamvis sciat infinita: quia adhuc non sequitur quod sciat omnia illa que Deus potest facere, ut ex dictis patet: dato etiam quod omnino sciret omnia que scit verbum, adhuc non aequatur in numero scitorum quantum ad modum sciendi, quamvis esset aequalis numerus utrobique.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod quantitati dimensionum, quilibet dimensio per se competit, & ideo secundum quamcumque unum corpus alteri aequatur potest dici ei esse aequalis: sed scientia quantitas que attenditur penes numerum scitorum est ei quasi per accidens & materialis, & precipue quando in multis scitis est una ratio sciendi,

Philosoph. com. 19.

Ad sol. ad 10 argu.

Ad 1 argu. & ad 1.

scit, secus enim esset si diversis rationibus cognosceretur: sed illa quantitas que est ex efficaciam cognitionis, scientia per se competit: quia quantitas talis attenditur secundum exitum operationis intellectuales ab intellectu virtute, & ideo non est simile.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod filius Dei non assumpsit omnes illos defectus, qui potuerunt ei inesse sine impedimento humane redemptionis: sed hoc est verum quod illos tantum assumpsit, quorum assumptio ad redemptionem humani generis competens erat. Et tamen quancumque nescientia esset defectus, redemptionem humani generis impediens: quia in redemptore per que gratia & veritas per totum humanum genus diffundenda erat, requireretur plenitudo gratie & veritatis, cui quilibet scientie defectus praeiudicare poterat.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod Christus per infirmitatem corporis venit infirmitatem animae sanare, que consistit in defectu gratie & cognitionis, unde quamvis defectus corporales assumpsit, defectum tamen scientie & gratie nullo modo assumpsit debuit.

Ad 13<sup>m</sup> patet solutio ex dictis.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod quantitas extensionis, ut ex dictis patet, est scientie accidentalis, quantitas autem intensiva est essentialis, ut ex dictis patet, & ideo non est simile.

ARTICULVS V.

Utrum anima Christi sciat omnia illa, que Deus potuit facere.

QVINTO queritur, utrum anima Christi sciat omnia illa, que Deus potuit facere. Et videtur quod sit, quicumque scit maius, potest scire minus: sed Deus est maius, quam quicquid potest facere: ergo quicquid potest facere creatum est, ergo cum anima Christi cognoscat Deum, multo magis potest cognoscere quicquid Deus potest facere. Sed diceretur, quamvis Deus sit maius, tamen anima Christi est ordinata ad cognitionem Dei, non autem ad cognitionem omnium que Deus potest facere.

2<sup>a</sup> Sed contra, Deus quamvis sit in se magis cognoscibilis quam aliqua creatura, tamen creatura est magis cognoscibilis quo ad nos quam Deus: sed quicquid Deus potest facere est creatura, ergo anima est magis nata cognoscere quicquid Deus potest facere, quam ipsum Deum.

3<sup>a</sup> Prat. Anima Christi videt divinam virtutem, sicut & divinam essentiam, dicitur autem quod videt essentiam totam: sed non totaliter, ergo videt virtutem totam & si non totaliter: sed non potest videri virtus tota, nisi videatur ad quemque potest se extendere: ergo anima Christi cognoscat omnia, que Deus potest facere.

4<sup>a</sup> Prat. Quicquid Deus potest facere, potest manifestare: sed quicquid potest manifestari alicui creature Christo manifestatum est, ergo quicquid Deus potest facere est manifestatum Christo.

5<sup>a</sup> Prat. Illud est communicabile alicui, quod non dicit defectum in communicante: nec in eo cui communicatur: sed conferre anime Christi omnium scientiam, que Deus potest facere, non dicit defectum alicuiem in Deo, cum hoc ad maximam liberalitatem ipsius pertinet: videtur, nec in anima Christi, cum ad maximam perfectionem eius pertinet: ergo hoc communicabile fuit anime Christi, & ita fuit ei communicatum.

6<sup>a</sup> Prat. Si anima Christi nescit omnia quecumque potest facere Deus, dato quod Deus illud faceret, anima Christi nesciret illud nisi de novo addiceret: sed in contrariis est potest quod anima Christi aliquod existens

atum ignoret, vel quod aliquid de novo addiscat: ergo anima Christi scit omnia, que Deus potest facere.

1<sup>a</sup> Sed contra A. Si anima Christi scit quicquid Deus potest facere, omne illud, quod Deus potest facere, ad animam Christi terminatur: sed anima Christi est finita cum ergo Deus infinita possit facere, sequitur quod infinitum terminetur ad finitum, quod est impossibile: ergo & primum scilicet, quod anima Christi possit scire quicquid Deus potest facere.

2<sup>a</sup> Prat. Sicut essentia divina est infinita, ita & divina virtus: sed anima Christi non potest comprehendere essentiam divinam ratione suae infinitatis, ergo nec divinam virtutem, & sic non potest cognoscere quicquid Deus potest facere.

3<sup>a</sup> Prat. Quato aliquid perfectius cognoscitur ab aliquo tanto in eo plura cognoscuntur: sed Deus perfectius cognoscitur seipsum quam anima Christi, ergo plura in seipso cognoscit quam anima Christi cognoscat in verbo: sed Deum nihil aliud cognoscit in se, quam quod est, vel fuit, vel futurus est, vel potuit esse vel fuisse, vel futurum esse, ergo anima Christi non cognoscit omnia ista.

R. E. S. P. O. N. Dicendum, quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt, quidam enim dixerunt quod non solum anima Christi, sed qualibet anima videt in verbo quicquid in eo videri potest, hoc est non solum ea que sunt, vel erunt, vel fuerunt: sed quecumque Deus potest facere. Qui quidem in hoc decepti sunt: quia estimabant modum videndi res in verbo, simile modo videndi res in speculo materiali, in quo imagines rerum secundum suam multitudinem & diversitatem resultant. In Deo autem rerum rationes sunt unitae & simpliciter, ut dicit Dionysius, si autem essent in eo per viam multitudinis & diversitatis, tunc omne quod in eo cognosci potest, eo viso et cognosceretur, & ita ab omnibus videntibus Deum per essentiam oia viderentur, que Deus potest facere, cum oia ista in Deo cognosci possint: sed quia expresse aliqui Deum videntium per essentiam dicuntur aliqua nescire, sicut patet de angelis quorum unus ab alio illuminatur secundum Dionysium, in de est, quod quidam hanc per se rationem cognitionis non omnibus Deum videntibus, sed anime Christi solum attribuerunt, ut scilicet sola ipsa sciret omnia, que Deus potest facere: sed quia non videbatur conveniens, quod operatio infinita creature finitae attribueretur, nec hoc possit esse sine operatione infinita, ut omnia videantur que Deus potest facere, ideo quidam dixerunt, quod anima Christi actu non videt omnia, que Deus potest facere, videt tamen in habitu. Ita enim perfecte verbum cognoscit, ut quicquid velit cognoscere convertendo se ad verbum, eius cognitionem in verbo accipiat: quamvis non semper omnia speculetur in actu, que in verbo potest cognoscere: sed istud non videtur, quia anima Christi & quilibet beatorum quantum ad visionem beatam, qua videt verbum, & res in verbo non patitur successione in intelligendo: quia secundum Augustinum in 14. de Trin. in patria non erunt volubiles cogitationes: Unde oportet ponere, quod anima Christi oia que in habitu videt in verbo, actu in eo videat. Et huic consolat dictum Philo. qui vult felicitate non esse secundum habitum tantum: sed secundum actum. Preterea, sicut est inconveniens ponere operationem creatam unam extendentem se ad omnia, que Deus potest facere, ita est inconveniens ponere respectu eorundem habitum creatum: Et ideo dicendum secundum alios, quod anima Christi non cognoscit omnia, que Deus potest facere, cuius ratio est, quia in cognoscendo duo sunt consideranda, scilicet id quod cognoscitur, & modus cognoscendi. In quorum uno contingit quod aliqui quos conveniens est in altero differunt, sicut cum unus & idem

Ca. 5. de divi nom. partium auct. med.

Ca. 7. celest. Hier. a me.

Cap. 16. m. d. 10. 3.

1. Ethic. cap. 8. com. 5.

est quod a diuersis cognoscitur, ab vno tamen minus & ab altero magis. Illud autem, quod per se offertur ad cognoscendum pertinet ad id, quod cognoscitur; quod autem in alio cognoscitur, pertinet ad modum cognoscendi eius, in quo cognoscitur. Sicut si aliquis cognoscat aliquod principium, & in eo accipiat cognitionem aliquarum conclusionum, illarum conclusionum cognitio dependet ex modo cognoscendi principium. Quanto enim aliquis principium perfectius cognoscit, tanto conclusiones plures in eo inuenit: sed quantumque debilius principium cognoscit, semper substantia ipsius principij remanet ei cognita, & ideo eius cognitio non determinat aliquem modum cognoscendi, sicut determinabat cognitio conclusionum, quae in eo cognoscantur. Et inde est, quod eorum quibus offertur vnum principium, omnes ipsam substantiam principij cognoscunt, non autem aequales numero, vel eadem conclusiones: sed in hoc differunt, sicut & in modo cognoscendi principium. omnes autem, qui Deum per essentiam vident, dicuntur totam essentiam Dei videre: quia nihil est essentiae, quod ab aliquo eorum non sit visum, cum essentia diuina partem non habeat, non tamen omnes eam totaliter vident: sed ipse solus se totaliter videt, ut scilicet modus cognoscens adaequetur modo rei cognitae. quia enim est cognoscibilitas diuinae essentiae, tanta est efficacia diuini intellectus in cognoscendo: non autem hoc potest dici de aliquo intellectu creato. Et ideo nullus intellectus creatus pertingit ad hoc, ut ita perfecte videat diuinam essentiam sicut ipsa visibilis est, ratione cuius nullus intellectus creatus eam comprehendere potest: sed inter intellectus creatos vnus alio perfectius diuinam essentiam videt. Et ita patet, quod ex quo cognoscere aliquid in verbo dependet ex modo cognitionis verbi, sicut impossibile est, quod aliquis intellectus creatus pertingat ad perfectum modum cognoscendi verbum, ut cognoscibile est: ita impossibile est, ut aliquis intellectus creatus cognoscat omnia, quae in verbo cognosci possunt, & haec sunt omnia quae Deus potest facere. Vnde impossibile est, quod anima Christi sciat omnia, quae Deus potest facere, sicut impossibile est, quod comprehendat virtutem diuinam. Tunc enim vnaquaeque res comprehendit, quando eius definitio scitur, definitio enim est virtus comprehendens rem. Cuiuslibet autem virtutis definitio sumitur ex his, ab quibus virtus se extendit. vnde si anima Christi sciret omnia, ad quae virtus Dei se extendit, comprehenderet omnino virtutem Dei, quod est omnino impossibile.

Ad 1<sup>m</sup> dicendum, quod semper illud per quod alterum cognoscitur se habet in ratione magis noti. Et ideo quamuis secundum aliquem modum cognoscendi, creatura sit magis nota quo ad nos, quam Deus: tamen in illo modo cognitionis quo res videntur in verbo, ipsum verbum est magis notum quam res visa in verbo: vnde ratio non sequitur.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod virtus dupliciter considerari potest, vel quantum ad ipsam substantiam virtutis, & sic anima Christi videt totam diuinam virtutem, sicut totam essentiam, vel quantum ad ea ad quae se ex-

tendit virtus ex quibus quantitas virtutis consideratur, & sic non videt totam virtutem: quia hoc esset comprehendere virtutem, ut dictum est.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod sicut non potest esse, quod sit factum quicquid Deus potest facere, quia sic Deus fecisset tot quot non posset plura, & sic eius potentia esset limitata ad creaturas actus existentes: ita non potest poni, quod alicui creaturae sit manifestatum quicquid Deus potest facere, vel manifestare.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod ponere animam Christi cognoscere omnia quae Deus potest facere, importat defectum ex parte ipsius Dei, scilicet ipsum Deum comprehendere ab anima Christi, quod derogat infinitati eius.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod hoc modo oportet ad hanc rationem respondere, sicut ad argumenta de praedestinatione. quamuis enim possibile sit eum, qui est praedestinatus damnari, quam cito tamen ponitur esse, damnatus simul cum hoc ponitur non fuisse praedestinatus: quia ista duo non possunt simul stare, quod sit praedestinatus & damnatus. Similiter dico, quod cum anima Christi sciat omnia, quae Deus prauidit se facturum, simul cum hoc quod ponitur Deum aliquid aliud facere ponitur illud Deum prauidisse se facturum, & animam Christi illud scire. Et sic non est necessarium, quod ponamus in anima Christi alicuius rei ignorantiam, vel quod addicat de nouo.

ARTICVLVS VI.

Utrum ea cognitione, qua anima Christi res in propria natura cognouit, omnia sciat.

Sexto quaeritur, utrum cognitione illa, qua anima Christi scit res in propria natura, sciat omnia. Et videtur quod sic, quia anima non determinatur ad certum numerum scibilium. si igitur capacities animae Christi per scientiam rerum in proprio genere, sufficienter impleta est, oportet ponere, quod secundum hanc scientiam omnia cognoscit.

¶ 1<sup>a</sup> Præ. Omne illud quod est in potentia est imperfectum, antequam ad actum reducat: sed intellectus possibilis qui animae Christi non defuit esse, quo omnia est fieri, ut dicitur in 3. de Anima. ergo cum intellectus Christi non fuerit imperfectus videtur, quod omnia intelligibilium notitiam habuerit.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Numquam pertinet ad perfectionem scientiae non posse proficere in scientia, nisi secundum scientiam omnia cognoscantur: sed anima Christi quantum ad habitum scientiae, proficere non potuit sicut communiter dicitur, ergo per scientiam qua cognouit res in proprio genere omnia cognouit.

SED CONTRA, Anima Christi res in propria natura cognouit per habitum scientiae creatum: sed habitus scientiae creatus non potest esse similitudo omnium, ergo anima Christi non potuit omnia cognoscere, secundum istum modum scientiae.

RESPON. Dicendum, quod ista scientia rerum in proprio genere ponitur in anima Christi, ut ex dictis patet, ut nulla naturalium perfectionum ei deesse inueniatur. Et ideo tantum per hanc scientiam sciuit, quantum naturalis animae cognitio se extendere potest, non solum in hac vita: sed etiam post mortem, eo quod Christus simul fuit secundum animam viator & comprehensor: sed quaedam sunt, ad quae naturalis cognitio nullo modo se extendere potest, sicut est ipsa diuina essentia, futura contingencia, cogitationes cordium, & alia huiusmodi. Et horum anima Christi non habuit scientiam per modum istum: sed cognouit ea in verbo, non autem cognitione prophetiae: quia pro-

prophetia est quaedam imperfecta participatio illius visionis, qua videntur res in verbo, quae cum in Christo perfecta fuerit, imperfectio prophetiae in Christo locum non habuit, patet etiam quod Christus hanc scientiam habuit plenioram quam Adam, quia Adam per hanc scientiam non cognoscebat substantias separatas creatas, Anima vero Christi cognoscebat. Ad hoc enim se extendit naturalis cognitio animae separatae, non autem coniunctae corpori corruptibili.

Ad 1<sup>m</sup> dicendum, quod ponere animam Christi cognoscere omnia quae Deus potest facere, importat defectum ex parte ipsius Dei, scilicet ipsum Deum comprehendere ab anima Christi, quod derogat infinitati eius.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia recipienda, quae possunt fieri per intellectum agentem, de quo Philosophus dicit, quod intellectus agens est quo est omnia facere. haec autem sunt quae a phantasmatis abstrahuntur, & in quorum cognitionem deuenire possumus per principia naturaliter cognita, & ideo ad haec tantum intellectus possibilis est in potentia naturali. horum autem omnium per hanc scientiam Christus notitiam habuit. Vnde in eius intellectu nulla imperfectio fuit.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod pro tanto Christus in hac scientia, quantum ad habitum proficere non potuit: quia talis scientia secundum rationem sui generis ad plura se extendere non potest, quam Christus per eam sciret: dicitur tamen in Euangelio sapientia profecisse quantum ad experientiam eorum, quae habitu sciebat.

QVAESTIO XXI.

De bono

In sex articulos diuisa.

- ¶ Primo, Utrum bonum addat aliquid supra ens.
- ¶ Secundo, Utrum ens & bonum conuertantur secundum supposita.
- ¶ Tertio, Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum.
- ¶ Quarto, Utrum omnia sint bona bonitate prima.
- ¶ Quinto, Utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam.
- ¶ Sexto, Utrum bonum creaturae sit in modo, specie, & ordine, ut dicit Augustinus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Utrum bonum aliquid supra ens addat.

QVAESTIO est de bono, & primo quaeritur, utrum bonum aliquid addat supra ens, & videtur quod sic, vnum quodque enim est ens per essentiam suam. Creatura autem non est bona per essentiam: sed per participationem, ergo bonum addit aliquid secundum rem super ens.

¶ 1<sup>a</sup> Præ. Cum bonum in ratione sua includat ens, & cum bonum secundum rationem distinguatur ab ente, oportet quod ratio boni addat supra rationem entis: sed non potest dici quod addat super ens aliquam negationem, sicut vnum quod addit super ens indiuisiorem, quia tota ratio boni in positione consistit, ergo positionem addit super ens, & ita videtur quod aliquid realiter addit, sed dicendum, quod addit respectu ad finem.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Contra, secundum hoc bonum nihil aliud esset,

quam ens relatum: sed ens relatum concernit determinatum genus entis, quod est ad aliquid, ergo bonum est in aliquo vno predicamento determinato, quod est contra philosophum in 1. Ethic. vbi ponit bonum in omnibus generibus.

¶ 4<sup>a</sup> Præ. Ut potest accipi ex dictis Dionysii in 4. c. de di. no. bonum est diffusiuum sui esse, ergo per hoc est aliquid bonum per quod est diffusiuum sui: sed diffundere importat actionem quandam, actio autem ab essentia procedit mediante virtute, ergo aliquid dicitur esse bonum ratione virtutis superadditae ad essentiam, & sic bonum addit aliquid super ens.

¶ 5<sup>a</sup> Præ. Quanto magis receditur ab vno primo simplici, tanto maior in rebus differentia inuenitur: sed ens & bonum in Deo sunt vnum re & distinguuntur ratione, ergo in creaturis distinguuntur plus quam ratione, & ita distinguuntur re, cum supra distinctionem rationis non sit nisi distinctio rei.

¶ 6<sup>a</sup> Præ. Accidentaliter addunt realiter supra essentiam: sed bonitas est rei create accidentalis, alias non posset bonitatem amittere, ergo bonum addit aliquid super ens realiter.

¶ 7<sup>a</sup> Præ. Omne illud quod dicitur per informationem alicuius, addit aliquid realiter super illud, eo quod nihil informatur seipso: sed bonum dicitur per informationem, ut dicitur in Commen. in lib. de Causis, ergo bonum addit aliquid super ens, sed dicendum, quod bonum determinat ens secundum rationem.

¶ 8<sup>a</sup> Sed contra, aut illi rationi responderet aliquid in re, aut nihil, si nihil sequeretur, quod illa sit causa & vana: si autem aliquid responderet in re, haberetur propositum, quod bonum aliquid addat realiter supra ens.

¶ 9<sup>a</sup> Præ. Relatio specificatur secundum illud, ad quod dicitur: sed bonum dicitur ad determinatum genus, scilicet ad finem, ergo bonum dicitur specificam relationem: sed omne ens specificatum addit aliquid realiter super ens commune, ergo bonum addit realiter supra ens.

¶ 10<sup>a</sup> Præ. Sicut bonum & ens conuertuntur, ita homo & risibile: sed risibile quamuis conuertatur cum homine, addit tamen super hominem aliquid realiter, scilicet ipsam hominis proprietatem, quae est de genere accidentium, ergo & bonum realiter addit super ens.

SED CONTRA est, quod Augu. dicit, quod in quantum Deus est bonus, sumus, & in quantum sumus boni sumus, ergo videtur quod bonum non addat aliquid super ens.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Quaecumque ita se habet, quod vnum addit super alterum re vel ratione, vnum eorum potest intelligi sine altero: sed ens non potest intelligi sine bono, ergo bonum non addit super ens nec re nec ratione, probatio mediae plus potest facere Deus, quam homo intelligeret: sed non potest facere Deus aliquid ens quod non sit bonum, quia hoc ipso quod est a bono bonum est, ut patet per Boet. in li. de Hebdo. ergo nec intellectus potest intelligere.

RESPON. Dicendum, quod tripliciter potest aliquid super alterum addere. Vno modo, quod addat aliquam rem, quae sit extra essentiam illius rei, cui dicitur addit: sicut albus addit super corpus, quia essentia albedinis est praeter essentiam corporis. Alio modo, dicitur aliquid addi super alterum per modum contrahendi & determinandi, sicut homo addit aliquid super animal, non quidem ita quod sit in homine alia res, quae sit penitus extra essentiam animalis, alias oporteret dicere, quod non totum, quod est homo esset animal: sed animal esset pars hominis: sed animal per hominem contrahit, quia id, quod determinate & actualiter continetur in ratione hominis, implicite & quasi potentialiter continetur

Circa prin.

1. de doct. christ. c. 33. tom. 3.

In li. an ne quod est bonum sit a medio.



in ratione animalis. sicut est de ratione hominis quod habeat animam rationalem, & de ratione animalis est quod habeat animam, non determinando ad rationem, vel non rationalem: ista tamen determinatio ratione cuius homo super animal addere dicitur, in aliqua re fundatur. Tertio modo, dicitur aliquid addere super alterum secundum rationem tantum, quando, si aliquid est de ratione vnius, quod non est de ratione alterius: quod tamen nihil est in rerum natura, sed in ratione tantum, siue per illud contrahatur id, cui dicitur addi, siue non. Cæcū enim addit aliquid supra hominem, scilicet cæcitatem, quæ non est aliquid ens in natura, sed rationis tantum, secundum quod ens est comprehendens priuationes, & per hoc homo contrahitur, non enim omnis homo cæcus est: sed cum dicimus talpam cæcam non fit per hoc additum aliqua contrahitio. Nō autem potest esse, quod super ens vniuersale, aliquid addat aliquid primo modo: quāuis illo modo possit fieri aliqua additio super aliquid ens particulare. Nulla enim res naturæ est, quæ sit extra essentiam entis vniuersalis: quāuis aliqua res sit extra essentiam huius entis. Secundum autem modo inuenitur aliqua addere super ens, quia ens contrahitur per decem genera, quorum vnum quodque addit aliquid super ens, non quod aliquid accidens, vel aliquam differentiam, quæ sit extra essentiam entis: sed determinatum modum essendi, qui fundatur in ipsa essentia rei. Sic autem bonum non addit aliquid super ens: cum bonum diuidatur equaliter in decem genera vt ens, vt patet in 1. Ethic. & ideo oportet quod vel nihil addat super ens, vel si addat quod sit in ratione tantum. si enim adderetur aliquid reale, oporteret quod per rationem boni contraheretur ens ad aliquod speciale genus. Cum autem ens sit id, quod primo cadit in conceptione mentis, vt dicitur Aui. oportet, quod omne illud nōmē, vel sit synonymum enti, quod de bono dici non potest, cum non negatorie dicatur ens bonum, vel addat aliquid ad minus secundum rationem, & sic oportet quod bonum ex quo nō contrahit ens, addat aliquid super ens, quod sit rationis tantum. Id autem quod est rationis tantum, nō potest esse nisi duplex, scilicet negatio, vel aliqua relatio. Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat. Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus vnum addit id, quod est rationis tantum, scilicet negationem. dicitur enim vnum quasi ens diuisum: sed verum & bonum positue dicitur, vnde non possunt addere nisi relationem, quæ sit rationis tantum. Illa autem relatio secundum Philosophum in 5. Meta. dicitur esse rationis tantum, secundum quam dicitur referri id, quod non dependet ad id, ad quod dependetia sit, sicut patet in scientia & scibili, sensu & sensibili. Scientia enim dependet a scibili: sed nō econuerso. vnde relatio, qua scientia refertur ad scibile, est realis: relatio vero, qua scibile refertur ad scientiam est rationis tantum, dicitur enim scibile referri secundum Philosophum, non quia ipsum refertur: sed quia aliud refertur ad ipsum, & ita est in omnibus aliis quæ se habent vt mensura & mensuratum, vel perfectiūm & perfectibile. oportet igitur quod verum, & bonum super intellectum entis addant respectum perfectiui. In quo liber autem ente est duo considerate. scilicet ipsam rationem speciei, & esse ipsum, quod aliquid aliud subsistit in specie illa, & sic aliquid ens potest esse perfectiūm dupliciter. Vno modo secundum rationem speciei tantum, & sic ab ente perficitur intellectus, qui perficitur per-

rationem entis: nec tamen ens est in eo secundum esse naturale. & ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens. Verum enim est in mente vt Philosophus dicit in 6. Meta. & vnum quodque ens in tantum dicitur verum, in quantum conformatum est, vel conformabile intellectui: & ideo omnes recte definiunt verum, ponunt in eius definitione intellectum. Alio modo, ens est perfectiūm alterius, non solum secundum rationem speciei: sed etiam secundum esse, quod habet in rerum natura: & per hunc modum est perfectiūm boni. Bonum enim in rebus est: vt Philosophus dicit 6. Meta. In quantum autem vnum ens est secundum esse suum perfectiūm alterius, & obseruatum, habet rationem finis respectu illius, quod ab eo perficitur: & inde est quod omnes recte definiunt bonum ponunt in ratione eius aliquid, quod pertinet ad habitum finis. vnde Philosophus dicit in 1. Ethic. quod bonum optime definiunt dicentes, quod est quod omnia appetunt. Sic ergo primo, & principaliter dicitur bonum ens perfectiūm alterius per modum finis: sed secundario dicitur aliquid bonum, quod est ductiuum in finem, prout vtile dicitur bonum, vel natum est consequi finem, sicut & sanum dicitur non solum habens sanitatem: sed perficiens & conseruans, & significans.

Ad primum ergo dicendum, quod cum ens dicatur absolute, bonum autem super addat habitum finem causæ finalis, ipsa essentia rei absolute considerata sufficit ad hoc, quod per eam dicatur aliquid ens: nō autem ad hoc quod per eam dicatur aliquid bonum, sicut in alijs generibus causarum, habitudo secundæ causæ dependet ex habitudine causæ primæ, primæ vero causæ habitudo non dependet ex aliquo alio: ita est in causis finalibus, quia secundæ finis participant habitudinem causæ finalis ex ordine ad vltimum finem, ipse autem vltimus finis habet hanc habitudinem ex seipso. & inde est quod essentia Dei, quæ est vltimus finis rerum sufficit ad hoc, quod per eam dicatur Deus bonus: sed essentia creaturæ posita nō dicitur res bona, nisi ex habitudine ad Deum ex qua habet rationem causæ finalis. & pro tanto dicitur, quod creatura nō est bona per essentiam, sed per participationem vno modo. In quantum ipsa essentia secundum rationem intelligendi consideratur, vt aliud quid quam habitudo ad Deum a qua habet rationem causæ finalis & ad quem ordinatur, vt ad finem: sed secundum alium modum creatura potest dici per essentiam bona, in quantum scilicet essentia creaturæ nō inuenitur sine habitudine ad Dei bonitatem, & hoc intendit Boet. in lib. de Hebdo.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod nō solum negatio dicitur id, quod est rationis tantum: sed quædam relatio, vt dictum est.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod omnis relatio realis est in genere determinato: sed relationes non reales possunt circuire omne ens.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod diffundere, licet secundum proprietatem vocabuli videatur importare operationem causæ efficientis: tamen largo modo potest importare habitudinem cuiuscumque causæ, sicut in fluxu, & facere, & alia huiusmodi. Cum autem dicitur, quod bonum est diffusiuum secundum sui rationem, non est intelligenda effusio secundum quod importat operationem causæ efficientis: sed secundum quod importat habitudinem causæ finalis, & talis diffusio nō est mediante aliqua virtute superaddita, dicit autem bonum diffusionem causæ finalis, & non causæ agentis: tum quia efficiens in quantum huiusmodi non est rei mensura, & perfectio, sed magis initium: tum quia esse

ergo bonum, & ens non sunt conuertibilia.

3<sup>o</sup> Præter. Sicut Algazel dicit, bonum est perfectio cuius apprehensio est delectabilis: sed non omne ens habet perfectionem materia, enim prima nō habet perfectionem aliquam, ergo non omne ens est bonum.

4<sup>o</sup> Præter. In Mathematicis est ens nō autem ibi est bonum, vt patet per Philosophum in 3. Meta, ergo bonum & ens non conuertuntur.

5<sup>o</sup> Præter. In lib. de Causis dicitur, quod prima rerum creatarum est esse: sed secundum Philosophum in Prædicamentis, prius est a quo non conuertitur consequentia: ergo ab ente non conuertitur consequentia ad bonum, & ita bonum & ens non conuertuntur.

6<sup>o</sup> Præter. Diuisum non conuertitur cum aliquo diuidiūm, sicut animal cum rationali: sed ens diuiditur per bonum, & malum, cum multa entia mala dicatur, ergo bonum & ens non conuertuntur.

7<sup>o</sup> Præter. Priuatio secundum Philosophum in 4. Meta. dicitur ens quodam modo, sed nullo modo potest dici bonum, alias malum cuius ratio in priuatione consistit, esset bonum, ergo bonum & ens non conuertuntur.

8<sup>o</sup> Præter. Secundum Boet. in lib. de Hebdo. Propter hoc omnia dicuntur esse bona, quia sunt a bono quod est Deus: sed bonitas Dei est ipsa sapientia sua, & sua iustitia, ergo eadem ratione omnia, quæ sunt a Deo essent sapientia & iustitia: quod est falsum, ergo & primum scilicet quod omnia sunt bona.

Sed contrarium intendit, nisi in suum simile: sed omne ens tendit in bonum, vt Boet. dicit in lib. de Hebdo. ergo omne ens est bonum, nec potest aliquid esse bonum nisi aliquo modo sit, ergo bonum & ens conuertuntur.

2<sup>o</sup> Præter. A bono non potest aliquid esse nisi bonum: sed omne ens procedit a diuina bonitate, ergo omne ens est bonum, & sic idem quod prius.

Respondeo. Dicendum, quod cum ratio boni in hoc consistat, quod aliquid sit perfectiūm alterius per modum finis, omne id, quod inuenitur habere rationem finis, habet & rationem boni. Duo autem sunt de ratione finis, vt scilicet appetitum vel desideratum ab his, quæ finem nondum attingunt, aut sit dilectum & quæ sit delectabile ab his, quæ finem participant, cum eiusdem rationis sit tendere in finem, & in fine quodammodo quiescere: sicut per eandem naturam lapis mouetur ad medium, & quiescit in medio. Hæc autem duo inueniuntur competere ipsi esse. Quæ enim nondum esse participant, in esse quodam naturali appetitu tendunt. vnde & materia appetit formam secundum Philosophum in 1. Physic. omnia autem, quæ iam esse habent, illud esse suum naturaliter amant, & ipsum tota virtute conseruant. Vnde Boet. dicit in 3. de Consola. Dedit diuina providentia creatis a se rebus hanc vel maximam manendi causam, vt quo ad possunt naturaliter manere, desideret. Quare nihil est, quod villo modo queas dubitare cuncta, quæ sunt naturaliter appetere constantiam permanendi, deuitareque perniciem. Ipsum igitur esse habet rationem boni. vnde sicut impossibile est, quod sit aliquid ens, quod non habeat esse, ita necesse est quod omne ens sit bonum ex hoc ipso, quod esse habet: quāuis, & in quibusdam entibus multe rationes bonitatis superaddantur supra suum esse, quod subsistunt. Cum autem bonum ratione entis includat, vt ex prædictis patet, impossibile est aliquid esse bonum, quod nō sit ens, & ita relinquatur quod bonum & ens conuertuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum & malum

ergo bonum, & ens non sunt conuertibilia.

3<sup>o</sup> Præter. Sicut Algazel dicit, bonum est perfectio cuius apprehensio est delectabilis: sed non omne ens habet perfectionem materia, enim prima nō habet perfectionem aliquam, ergo non omne ens est bonum.

4<sup>o</sup> Præter. In Mathematicis est ens nō autem ibi est bonum, vt patet per Philosophum in 3. Meta, ergo bonum & ens non conuertuntur.

5<sup>o</sup> Præter. In lib. de Causis dicitur, quod prima rerum creatarum est esse: sed secundum Philosophum in Prædicamentis, prius est a quo non conuertitur consequentia: ergo ab ente non conuertitur consequentia ad bonum, & ita bonum & ens non conuertuntur.

6<sup>o</sup> Præter. Diuisum non conuertitur cum aliquo diuidiūm, sicut animal cum rationali: sed ens diuiditur per bonum, & malum, cum multa entia mala dicatur, ergo bonum & ens non conuertuntur.

7<sup>o</sup> Præter. Priuatio secundum Philosophum in 4. Meta. dicitur ens quodam modo, sed nullo modo potest dici bonum, alias malum cuius ratio in priuatione consistit, esset bonum, ergo bonum & ens non conuertuntur.

8<sup>o</sup> Præter. Secundum Boet. in lib. de Hebdo. Propter hoc omnia dicuntur esse bona, quia sunt a bono quod est Deus: sed bonitas Dei est ipsa sapientia sua, & sua iustitia, ergo eadem ratione omnia, quæ sunt a Deo essent sapientia & iustitia: quod est falsum, ergo & primum scilicet quod omnia sunt bona.

Sed contrarium intendit, nisi in suum simile: sed omne ens tendit in bonum, vt Boet. dicit in lib. de Hebdo. ergo omne ens est bonum, nec potest aliquid esse bonum nisi aliquo modo sit, ergo bonum & ens conuertuntur.

2<sup>o</sup> Præter. A bono non potest aliquid esse nisi bonum: sed omne ens procedit a diuina bonitate, ergo omne ens est bonum, & sic idem quod prius.

Respondeo. Dicendum, quod cum ratio boni in hoc consistat, quod aliquid sit perfectiūm alterius per modum finis, omne id, quod inuenitur habere rationem finis, habet & rationem boni. Duo autem sunt de ratione finis, vt scilicet appetitum vel desideratum ab his, quæ finem nondum attingunt, aut sit dilectum & quæ sit delectabile ab his, quæ finem participant, cum eiusdem rationis sit tendere in finem, & in fine quodammodo quiescere: sicut per eandem naturam lapis mouetur ad medium, & quiescit in medio. Hæc autem duo inueniuntur competere ipsi esse. Quæ enim nondum esse participant, in esse quodam naturali appetitu tendunt. vnde & materia appetit formam secundum Philosophum in 1. Physic. omnia autem, quæ iam esse habent, illud esse suum naturaliter amant, & ipsum tota virtute conseruant. Vnde Boet. dicit in 3. de Consola. Dedit diuina providentia creatis a se rebus hanc vel maximam manendi causam, vt quo ad possunt naturaliter manere, desideret. Quare nihil est, quod villo modo queas dubitare cuncta, quæ sunt naturaliter appetere constantiam permanendi, deuitareque perniciem. Ipsum igitur esse habet rationem boni. vnde sicut impossibile est, quod sit aliquid ens, quod non habeat esse, ita necesse est quod omne ens sit bonum ex hoc ipso, quod esse habet: quāuis, & in quibusdam entibus multe rationes bonitatis superaddantur supra suum esse, quod subsistunt. Cum autem bonum ratione entis includat, vt ex prædictis patet, impossibile est aliquid esse bonum, quod nō sit ens, & ita relinquatur quod bonum & ens conuertuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum & malum

Cap. 6.

Tex. 20.

D. 1085.

Li. 6. Meta. Tex. 8.

D. 199.

In li. an. ne quod est bonum in corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

In corp.

Tex. 4.

Propo. 4. in ter opera Arist. Ca. de prio.

In li. an. omne quod est bonum sit inter med. & prin.

In li. an. omne quod est bonum sit inter med. & prin.

Tex. 81.

Prof. u. nō remote a princ.

Ar. præced.

ARTICVLVS III. Vtrum ens & bonum conuertantur secundum supposita.

Secundo queritur, vtrum ens & bonum conuertantur secundum supposita, & videtur quod nō. opposita enim nata sunt fieri circa idem: bonum autem & malum sunt opposita, quæ igitur malum non sit natū in omnibus esse, quia vt Aui. dicit, vltra orbem lunæ nō est malum, videtur quod nec bonū in omnibus entibus inueniatur, & ita bonū vniuersale nō conuertitur.

Præter. Quæcumque se habet, quod vnum ad plura se extendit quam aliud, non sunt conuertibilia ad invicem, sicut in 4. c. de di. nō dicitur. maximus bonum ad plura se extendit quam ens, extendit enim se ad nō entia, quæ per bonum vocantur, in esse

opponuntur per modum privationis, & habitus: non tamen oportet, ut cuiusque inest habitus natura sit inesse privatio. & ideo non oportet, ut in quibuscumque natura sit esse bonum sit esse malum. In contrariis etiam quando unum inest per naturam alicui, alterum non est naturam inesse eidem, secundum Philosophum in Praedicamentis. Bonum autem cuiuslibet entis naturaliter inest, cum dicatur bonum ex ipso suo naturali esse.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod bonum non se extendit ad non entia per predicationem: sed per causalitatem, in quantum non entia appetunt bonum, ut dicamus non entia: & quae sunt in potentia & non in actu: sed esse non habet causalitatem, nisi forte secundum rationem causa exemplaris, quae quidem causa non se extendit, nisi ad ea quae actu esse participant.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod sicut materia prima est ens in potentia, & non in actu: ita est perfecta in potentia & non in actu, & bona in potentia & non in actu.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod ea de quibus Mathematicus considerat fecerit esse quod habent in rebus, bona sunt. Ipsum esse lineae, vel numeri bonum est: sed a Mathematico non considerantur secundum suum esse: sed solum secundum rationem speciei. Considerat enim cum abstractione, non enim sunt abstracta secundum esse: sed solum secundum rationem. dictum est autem supra, quod bonum non consequitur rationem speciei, nisi secundum esse quod habet in re aliqua: & ideo ratio boni non competit lineae, vel numero secundum hoc: quod cadunt in consideratione mathematica, quamvis linea & numerus bona sint.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod ens non dicitur esse prius bono illo modo dicendi, quem obiectio tangit: sed alio modo: sicut absolute respectu.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod aliquid potest dici bonum & ex suo esse, & ex sua proprietate, vel habitudine super addita: sicut dicitur aliquis homo bonus, & in quantum est iustus, & castus, vel ordinatus ad beatitudinem. Ratio igitur primae bonitatis ens convertitur cum bono, & convertitur: sed ratione secundae bonum dividit ens.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod privatio non dicitur ens naturae: sed solum modo ens rationis, & sic est bonum rationis. Nam privationem cognoscere, & quodcumque tale bonum est, & mali cognitio secundum Boetium bono deesse non potest.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod secundum Boetium aliquid dicitur esse bonum ex ipso suo esse: sed iustum dicitur esse ratione alicuius suae actionis. Esse autem in omnia, quae a Deo procedunt diffunditur: non autem omnia participant illud agere, ad quod iustitia ordinatur. Quamvis enim in Deo sit idem agere quod esse, ac per hoc sua iustitia sit sua bonitas: tamen in creaturis est aliud agere & aliud esse, unde esse potest communicari alicui, cui agere non communicatur: & quibus utrumque communicatur non sunt idem in eis agere, quod esse, unde homines qui sunt boni & iusti, sunt quidem boni in quantum sunt, non autem iusti in quantum sunt: sed in quantum habent habitum quandam ordinatum ad agere, & similiter potest dici de sapientia, & alijs huiusmodi. Vel dicendum secundum eundem, quod iustum & sapientem & alia huiusmodi sunt quaedam specialia bona, cum sint quaedam speciales perfectiones: bonum autem aliquid perfecte absolute designat. Ab ipso igitur Deo perfectio procedunt res perfectae, non eodem modo perfectionis, quod Deus perfectus est: quia quod sit non est secundum modum agentis: sed secundum modum facti, nec quia quae a Deo per

fectionem recipiunt eodem modo recipiunt: & ideo sicut Deo, & creaturis omnibus commune est esse perfectum absolute, non autem est esse perfectum hoc vel illo modo, ita Deo convenit esse bonum & omnibus creaturis: sed habere hanc bonitatem quae est propria, vel quae est iustitia, non oportet, quod sit omnibus commune: sed quaedam Deo tantum conveniunt, ut veritas & omnipotentia: quaedam vero quibusdam creaturis & Deo, ut sapientia, & iustitia, & alia huiusmodi.

**ARTICULVS II.**  
**Primum bonum secundum rationem sit prius, quam verum.**

**T**ERTIO quaeritur, verum bonum secundum rationem sit prius quam verum, & videtur quod sic. Illud enim quod est in rebus est prius quam id, quod est in apprehensione tantum, eo quod apprehensio nostra causatur & mensuratur ex rebus, sed secundum Philosophum in 6. Meta. bonum est in rebus, verum autem in mente: ergo bonum est prius quam verum secundum rationem.

¶ 1. Præ. Prius est aliquid in se perfectum secundum rationem, quam sit aliter perfectum: sed bonum dicitur aliquid in quantum est in se perfectum, & verum autem in quantum est perfectum alterius, ergo bonum est prius, quam verum.

¶ 2. Præ. Bonum dicitur per ordinem ad causam finalem, verum autem in ordine ad causam formalem: sed causa finalis est prior causa formalis, quia finis est causa causarum: ergo bonum est prius, quam verum secundum rationem.

¶ 3. Præ. Particularis bonus posterior est, quam bonum universale: sed verum est quoddam particulare bonum, est enim bonum in intellectu, ut dicit Philosophus in 6. Ethic. ergo naturaliter bonum est prius secundum rationem, quam verum.

¶ 4. Præ. Bonum habet rationem finis: finis autem est prius in intentione, ergo intentio boni est prior intentione veri.

**SED CONTRA.** Bonum est perfectum affectus, verum autem intellectus: intellectus autem naturaliter praecedit affectum, ergo verum bonum.

¶ 1. Præ. Quanto aliquid est immaterialius tanto est prius: sed verum est immaterialius quam bonum, quia bonum in rebus naturalibus invenitur, verum autem solum in mente immateriali, ergo verum est naturaliter prius bono.

**RESPON.** Dicendum, quod tam verum quam bonum, sicut dictum est, habent rationem perfectionum, sicut perfectionum. Ordo autem inter perfectiones aliquas potest attendi dupliciter, uno modo, ex parte ipsarum perfectionum: alio modo, ex parte perfectibilium. Considerando ergo verum & bonum secundum se, sic verum est prius bono secundum rationem, cum sit perfectum alicuius secundum rationem speciei, bonum autem non solum secundum rationem speciei: sed secundum esse, quod habet in re, & ita plura includit in se ratio boni quam ratio veri, & se habet quodammodo per additionem ad illa: & sic bonum praesupponit verum, verum autem praesupponit unum: & ideo ratio ex apprehensione intellectus perfectiatur, unum quodque autem intelligibile est in quantum est unum. Qui non intelligit unum, nihil intelligit, ut dicit Philosophus in 4. Meta. unde istorum nominum transcendendum talis est ordo, si secundum se considerentur, quod post ens est unum, deinde verum, & in de post verum bonum. Si autem attendatur ordo in re, verum & bonum ex parte perfectibilium, sic bonum est naturaliter prius, quam verum.

verum duplici ratione. primo, quia perfectio boni ad plura se extendit quam perfectio veri. A vero enim non sunt nata perfici, nisi illa quae possunt aliquid ens percipere in seipsis, vel in seipsis habere secundum suam rationem, & non secundum illud esse quod ens habet in seipso, & huiusmodi sunt solum ea, quae immaterialiter aliquid recipiunt, & sunt cognoscitiva. Species enim lapidis est in lapide: sed a bono nata sunt perfici illa, quae secundum materiale esse aliquid recipiunt, cum ratio boni in hoc consistat, quod aliquid sit perfectum tam secundum rationem speciei quam secundum esse, ut prius dictum est: & ideo omnia appetunt bonum: sed non omnia cognoscunt verum, in viraque. n. ostenditur habitus perfectibilis ad perfectionem, quae est bonum & verum. In appetitu boni, & cognitione veri, secundum, quia illa, quae nata sunt perfici bono & vero, per prius perficiuntur bono quam vero. Ex hoc. n. quod participat esse, perficiuntur bono ut dictum est, ex hoc autem quod cognoscunt aliquid perficiuntur vero. Cognitio autem est posterior quam esse. unde & in hac consideratione ex parte perfectibilium bonum praecedit verum.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod bonum non solum habet rationem perfecti: sed perfectiui, sicut prius dictum est, & ideo ratio non sequitur.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod finis est prior in causando, quam aliqua aliarum causarum: causatum autem perficitur per suam causam. Unde ratio ista procedit secundum ordinem perfectibilis ad perfectionem, in quo bono est prius: sed absolute considerando formam & finem, cum ipsa forma sit finis, prior est ipsa forma in se considerata quam secundum quod est alterius finis, ratio autem veri ex ipsa specie consurgit, prout est intellecta sicuti est.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod verum dicitur esse quoddam bonum particulare, in quantum habet esse in aliquo speciali perfectibili, & sic etiam obiectio pertinet ad ordinem perfectibilis ad perfectionem.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod finis dicitur prior in intentione his quae sunt ad finem, non autem alijs causis, nisi secundum quod ipse sunt ad finem, & sic solvendum est sicut ad tertium, & tamen sciendum est quod cum dicitur, finis prior est in intentione, intentio sumitur pro actu mentis qui est intendere. Cum autem comparamus intentionem boni & veri, intentio sumitur pro ratione quae significat definitio, unde aequivoce accipitur utrobique.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod in contrarium dicitur dicendum, quod aliquid est natum perfici bono non solum mediante affectu: sed in quantum habet esse, unde quamvis intellectus sit prior affectu, non sequitur quod per prius aliquid perficiatur vero quam bono.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit de vero & bono prout in se considerantur, unde concedenda est.

**ARTICULVS III.**  
**Verum omnia sint bona prima bonitate.**

**Q**UARTO quaeritur, verum omnia sint bona bonitate prima, & videtur quod sic: quia secundum Boetium, de Hebd. si intelligamus per impossibile Deum esse abstracta per intellectum bonitate, sequetur omnia alia esse entia non autem bona: intellecta autem in

Deo bonitate sequitur omnia alia esse bona, sicut & entia, ergo omnia dicuntur bona bonitate prima. Sed dicendum, quod hoc contingit quod non intellecta bonitate in Deo non est bonitas in alijs creaturis, quia bonitas creaturae causatur a bonitate Dei, non quia denominetur res bona bonitate Dei formaliter.

¶ 2. Sed contra, Quodcumque aliquid denominatur aliquale ex solo respectu ad alterum, non denominatur tale per aliquid sibi formaliter inherens: sed per illud quod est extra ipsum ad quod refertur, sicut vrina dicitur sana ex hoc quod significat sanitatem animalis, non autem nominatur sana ab aliqua sanitate sibi inherente: sed a sanitate animalis quam significat: sed creatura dicitur esse bona per respectum ad primam bonitatem, quia secundum hoc unumquodque dicitur bonum quod a primo bono deest, ut dicit Boetius in li. de Hebd. ergo creatura non denominatur bona ab aliqua formali bonitate ipsa existente: sed ipsa bonitate divina.

¶ 3. Præ. Aug. dicit 8. de Trin. bonum est hoc & bonum illud, tolle hoc & illud & vide ipsum bonum si potes, ita Deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni: sed ipso bono quod est omnis boni bonum omnia dicuntur bona, ergo divina bonitate, de qua loquitur omnia dicuntur bona.

¶ 4. Præ. Cum omnis creatura sit bona, aut est bona aliqua bonitate sibi inherente, aut solum bonitate prima: si aliqua bonitate sibi inherente cum illa bonitas sit quaedam creatura & ipsa bona erit, aut ergo se bonitate aut alia, si se bonitate, ergo erit bonitas prima, haec enim est ratio primi boni ut ex auctoritate Augustini inducitur patet quod seipso sit bonum, & sic habetur propositum, quod creatura est bona bonitate prima. Si autem illa bonitas est bona bonitate alia, eadem quaestio remanet de illa, aut ergo erit procedere in infinitum quod est impossibile, aut est devenire ad aliquam bonitatem creatam dominantem, quae est seipsa bona, & haec est bonitas prima, ergo oportet quod omnibus modis creatura bona sit bonitate prima.

¶ 5. Præ. Secundum Augustinum omne verum est verum veritate prima: sed sicut veritas prima se habet ad veram, ita bonitas prima se habet ad bona, ergo sunt omnia bona bonitate prima.

¶ 6. Præ. Quod non potest in minus, non potest maius: sed minus est esse quae esse bonum: creatura autem non potest in esse, cum omne esse sit a Deo, ergo nec potest in esse bonum, ergo bonitas quae aliquid dicitur esse bonum, non est bonitas creata.

¶ 7. Præ. Secundum Hilam esse est proprium Deo: sed proprium est quod uni soli convenit, ergo nullum est aliud nisi ipse Deus: sed omnia sunt bona in quantum habent esse, ergo omnia sunt bona ipso divino esse, quod est eius bonitas.

¶ 8. Præ. Bonitas prima nihil addit supra bonitatem, alias bonitas prima esset composita: sed verum est omnia esse bona bonitate, ergo verum est omnia esse bona bonitate prima. Sed dicendum, quod bonitas prima addit supra bonitatem, bonitatem absolutam secundum rationem, & non secundum rem.

¶ 9. Sed contra, Ratio cui non respondet aliquid in re est cassa & vana: sed non est talis ratio, qua intelligimus bonitatem primam, ergo si addit aliquid secundum rationem addet secundum rem, quod est impossibile, & sic nec secundum rationem addit, & ita omnia dicuntur esse bona bonitate prima, sicut & bonitate absoluta.

**SED CONTRA.** Omnia sunt bona, in quantum sunt entia, quia secundum Augustinum, in quantum sumus, boni

Ca. de op. pos. a med.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

in p. q. 2.

Loco nunc dicto.

Ca. 3. part. a prin. to. 3.

In argu. 5.

Li. 3. de tri. non procul a prin.

in p. q. 6. in lib. an. omne quod est bonum sit bonum.



boni sumus: sed non dicunt oia entia formaliter per essentia primam, sed per essentia creatam. ergo nec oia sunt bona formaliter bonitate prima: sed creata bonitate.

¶ 2 Præ. Veribile non informatur inuertibili, cū sint opposita: sed omnis creatura est ueribilis, bonitas autem prima est inuertibilis. ergo creatura non dicitur bona formaliter prima bonitate.

¶ 3 Præ. Omnis forma est proportionata suo perfectibili: sed bonitas prima, cum sit infinita non potest esse proportionata creaturæ cum sit finita. ergo creatura non dicitur bona formaliter prima bonitate.

Cap. 10. 9.

¶ 4 Præ. Secundum Aug. 8. de Tri. omnia creata participatio boni bona sunt: sed participatio boni non est ipsa bonitas prima, ipsa. n. est totalis & perfecta bonitas. ergo nō oia sunt bona bonitate prima formaliter.

¶ 5 Præ. Creatura dicitur habere uestigium Trinitatis, secundum quod est una, uera, & bona, & sic bonum pertinet ad uestigium: sed uestigium, & partes eius sunt aliquid creatum. ergo creatura est bona bonitate creata.

¶ 6 Præ. Bonitas prima est simplicissima. ergo nec est in se composita, nec alij componibilis, & ita nō potest esse alicui forma, cum forma ueniat in compositione eius cuius est forma: sed bonitas qua aliqua dicuntur esse bona est forma quædam cū omne esse sit forma. ergo creaturæ non sunt bonæ bonitate prima formaliter.

RESPON. Dicendum, quod circa hanc questionem diuersimode aliqui posuerunt. Quidam. n. frivolis rationibus ducti, posuerunt Deum esse de substantia cuiuslibet rei. Quorum quidam posuerunt Deum esse idem, quod materia prima, ut Dauid de Dinando. Quidam uero posuerunt ipsum esse formam cuiuslibet rei. Cuius quidam erroris statim falsitas apperitur. hoc enim omnes de Deo loquentes intelligunt, quod est omnium principium effectiuum, cum oporteat omnina entia ab uno primo ente fluere. Causa autem efficiens secundum doctrinam Philosophi in 2. Physi. cū causa materiali non coincidit in idem, cū habeant contrarias rationes. Vnumquodque enim est agens secundum quod est actus, materiam uero ratio est in potentia esse: efficiens uero & forma effecti idem sunt specie, in quantum omne agens agit sibi simile: sed non idem numero: quia non potest idem esse faciens & factum.

Tex. 70.

Ex quo patet, quod ipsa diuina essentia nec est materia alicui rei, nec forma, ut ea possit creatura dici formaliter bona sicut forma coniuncta: sed quælibet est ei similitudo quædam. & ideo Platonici dixerunt, quod omnia sunt bona formaliter bonitate prima, non sicut forma coniuncta, sed sicut forma separata. Ad cuius intellectum sciendum est, quod Plato ea, quæ posuit se parari secundum intellectum ponebat etiam secundum esse separata. & ideo sicut homo potest intelligi præter Socratem & Platonem, ita ponebat hominem esse præter Socratem, & Platonem, quæ dicebat per se hominem & ideam hominis, cuius participatione Socrates & Plato homines dicebantur. Sicut autem inueniebat hominem commune Socrati & Platoni, & huiusmodi hominibus: ita inueniebat bonum esse commune omnibus bonis, & posse intelligi bonum non intelligendo hoc uel illud bonum. unde ponebat ipsum esse separatum præter omnia bona particularia, & hoc ponebat esse per se bonum siue ideam, cuius participatione omnia bona dicerentur, ut patet per Philosophum in 1. Ethic. sed hoc differēbat inter ideam hominis & ideam boni, quod idea hominis non se extendit ad omnia: idea autem boni se extendit ad omnia. Nam ipsa idea boni est aliquod bonum, & ideo oportebat dicere, quod

Plato apud Arist. 1. Metaph. 10. 6.

Cap. 6.

ipsum per se bonum esset uerisimile omnium rerum principium: quod Deus est. unde sequitur secundum hanc opinionem quod denominantur bona ipsa bonitate prima, quæ Deus est, sicut Socrates & Plato: sed secundum Platonem dicebantur homines participatio ne hominis separati, non per humanitatem hominis inhaerentem. & hanc opinionem secuti sunt Porretani aliquo modo. dicebant enim quod de creatura prædicamus bonum simpliciter, ut cum dicitur homo est bonus, & bonum addito aliquo ut cum dicitur, Socr. est bonus homo. dicebant igitur quod creatura dicitur bona simpliciter non aliqua bonitate inhaerente: sed bonitate prima, quasi ipsa bonitas absolute & communis esset bonitas diuina: sed cum dicitur creatura bonum hoc uel illud, denominatur a bonitate creata, quia particularis bonitates creatae sunt sicut ideæ particulares secundum Platonem: sed hæc opinio a Philosopho improbat multiplicitate, tum ex hoc quod quidditates & formæ rerum in suis rebus particularibus, & non sunt ab eis separatae, ut probatur multipliciter in 7. Meta. tum etiam suppositis ideis, quia specialiter ista ratio non habet locum in bono: quia bonum non uno uoce dicitur de bonis, & in talibus, nō assignatur una idea secundum Platonem, per quam uiam procedit contra eum Philosophum in 1. Ethic. Specialiter tamen quantum ad propositum pertinet apparet falsitas prædictæ positionis ex hoc, quod omne agens inuenitur sibi simile agere. unde, si prima bonitas sit effectiua omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis, & sic unumquodque dicitur bonum sicut forma inhaerente per similitudinem summi boni sibi inditam, & ulterius per bonitatem primam, sicut per exemplar, & effectiuum omnis bonitatis creatae. Quantum ad hoc opinio Platonis sustineri potest. Sic etiam dicimus secundum communem opinionem, quod oia sunt bona bonitate creata formaliter, sicut forma inhaerente, bonitate uero increata sicut forma exemplari.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut tactus est prius: pro tanto creaturæ non essent bonæ, nisi bonitas intelligeretur in Deo: quia bonitas creaturæ extrahitur a diuina bonitate. unde non sequitur quod creatura dicatur bona bonitate increata, nisi sicut forma exemplari.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod dupliciter denominatur aliquid per respectum ad alterum. Vno modo, quando ipse respectus est ratio denominationis, sicut uirina dicitur sana per respectum ad sanitatem animalis, ratio. n. sani secundum quod de uirina prædicatur esse signum sanitatis animalis. & in talibus quod denominatur per respectum ad alterum, nō denominatur ab aliqua forma sibi inhaerente: sed ab aliquo extrinseco ad quod refertur. Alio modo denominatur aliquid per respectum ad alterum, quando respectus non est ratio denominationis, sed causa: sicut si aer dicatur lucens a sole, nō quod ipsum referri aeris ad solē sit lucere aeris: sed quia directa oppositio aeris ad solē est causa quod luceat. & hoc modo creatura dicitur bona per respectum ad bonum, unde ratio nō sequitur.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod Aug. in multis opinionibus Platonis sequitur, quantum fieri potest secundum fidei ueritatem. & ideo uerba sua sic sunt intelligenda, ut ipsa diuina bonitas dicatur esse bonum omnis boni, in quantum est causa efficiens prima & exemplaris omnis boni, sine hoc quod excludatur bonitas creata, quæ creaturæ denominantur bona, sicut forma inhaerente.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod aliter se habet in formis generalibus, & aliter in formis specialibus. In formis enim specialibus non recipitur prædicatio

Tex. 46.

Cap. 6.

In argu. 4.

dicatio concreti de abstracto, ut dicatur albedo est alba, uel calor est calidus, ut patet per Dionysium secundum capite de Diuinis nominibus. Sed in formis generalibus huiusmodi prædicatio recipitur, dicimus enim quod essentia est ens, & bonitas est bona, & unitas una, & sic de alijs. Cuius ratio est, quia illud quod primo cadit in apprehensione intellectus est ens. Unde oportet, quod cuiusque apprehensio per intellectum, intellectus attribuat hoc quod est ens. Et ideo cū apprehendit essentiam alicuius entis dicit illam essentiam esse ens, & similiter unamquamque formam generale, uel speciale, ut bonitas est ens, albedo est ens, & sic de alijs. Et quia quædam sunt, quæ communicant rationem entis inseparabiliter, ut unum, bonum & huiusmodi, oportet quod hæc de quolibet apprehensio prædicetur eadem ratione qua ens, unde dicimus essentia est una & bona, similiter unitas est una & bona, ita de bonitate & albedine, & qualibet forma generali uel speciali. Sed album quia est speciale, non communicat inseparabiliter rationem entis, unde potest apprehendi forma albedinis sine eo quod attribuitur ei esse album, unde non cogimur dicere, albedo est alba. Album uero uno modo dicitur: Ens autem unum & bonum & alia huiusmodi, quæ de quolibet apprehensio necesse est dici, multipliciter dicuntur. Aliquid enim dicitur ens, quia in se subsistat: aliquid quia est principium subsistentis, ut cæcitas. Et ideo cum dicimus essentia est ens, si procedat sic. ergo est aliquo ens uel se uel alio, processus non sequitur, quia non dicebatur hoc modo esse ens, sicut aliquid subsistens in esse suo est ens, sed sicut quo aliquid est, unde non oportet querere quo ipsa essentia aliquo sit, sed quomodo aliquid alterum sit per essentiam. Similiter cum dicitur, bonitas bona non hoc modo dicitur bona, quasi in bonitate subsistens: sed hoc modo quo bonum dicimus illud, quo aliquid ad bonum est. Et sic non oportet inquirere, utrum bonitas sit bona se bonitate uel alia, sed utrum ipsa bonitate sit aliquid bonum quod sit alterum ab ipsa bonitate, sicut est in creaturis, uel quod sit idem cum ipsa bonitate, sicut est in Deo.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod similiter distinguendum est de ueritate scilicet, quod omnia sunt uera ueritate prima sicut exemplari primo: cum tamen sint uera ueritate creata, sicut forma inhaerente: sed tamen alia ratio est de ueritate & bonitate. Ipsa enim ratio ueritatis in quadam adæquatione siue commensuratione consistit, denominatur autem aliquid mensuratum uel commensuratum ab aliquo exteriori sicut pannus ab ulna, & per hunc modum intelligit Auic. omnia esse uera ueritate prima, in quantum scilicet unumquodque est commensuratum diuino intellectui, implendo illud ad quod diuina prouidentia ipsum ordinauit uel præsciuit. Ratio autem bonitatis non consistit in commensuratione, unde non est simile.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod creatura non potest hoc modo inesse quod a seipsa esse, habeat: potest tamen aliqua inesse, ita quod sit formale principium essendi, sicut enim quælibet forma inesse potest. Et per hunc modum bonitas creata potest inesse bono tanquam principium formale.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod cū dicitur esse est proprium Deo, nō est intelligendum, quod nullum aliud esse sit nisi increatum: sed quod solum illud esse proprie dicitur esse, in quantum ratione suæ immutabilitatis nō nouit fuisse, uel futurum esse. Esse autem creaturæ dicitur esse per quandam similitudinem ad illud primum esse, cum habeat permissionem eius quod est futurum esse, uel fuisse ratione mutabilitatis creaturæ. Vel potest dici quod esse est proprium Deo, quia solus Deus est suum esse: quamuis alia esse habeant, quod esse non est diuinum.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod bonitas prima nihil addit secundum rem supra bonitatem absolutam: addit autem aliquid secundum rationem.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod sicut dicit Comment. in lib. de Cau. ipsa bonitas prima ex hoc ipso indiuiduatur, & a cunctis alijs diuiditur, quod non recipit aliquam additionem. Non autem est de ratione bonitatis absolute, ut recipiat additionem, uel non recipiat. Si enim esset de ratione eius recipere additionem, tunc quælibet bonitas additionem reciperet, & nulla esset bonitas pura. Similiter si esset de ratione eius non recipere additionem, nulla bonitas reciperet, & omnis bonitas esset bonitas pura, sicut de ratione animalis non est, nec rationale, nec irrationale. Et ideo hoc ipsum quod est non posse recipere additionem, communicat bonitatem absolutam, & distinguit primam bonitatem, quæ est bonitas pura, ab alijs bonitatibus: hoc autem quod non est recipere additionem, cum sit negatio est ens rationis, & tamen fundatur super simplicitatem bonitatis primæ, unde non sequitur quod ratio sit causa, & uana.

ARTICVLVS V.

Utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam.

1. par. q. 6. artic. 3.

QVIINTO queritur, utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam. Et uidetur quod sic. Illud enim sine quo res non potest esse, uidetur ei essentia: sed creatura sine bonitate esse non potest, quia nō potest esse aliquid creatum a Deo, quod non sit bonum. ergo creatura est bona per essentiam.

artic. 2. huius quæst.

¶ 2 Præ. Creatura ab eodem habet esse & esse bonum, quia ex hoc ipso quod habet esse bona est, ut prius ostensum est: sed creatura habet esse per suam essentiam. ergo est bona per suam essentiam.

Libr. 1. de doctr. christ. c. 2. 10. 3.

¶ 3 Præ. Quicquid conuenit alicui in quantum huiusmodi, est ei essentiale: sed bonum conuenit creaturæ in quantum est, quia sicut dicit Augustinus in quantum sumus, boni sumus. ergo creatura est bona per sui essentiam.

In libr. an omne quod est bonum sit a med.

¶ 4 Præ. Cum bonitas sit quædam forma creata creaturis inhaerens, ut ostensum est, aut erit forma substantialis, aut accidentalis, si accidentalis aliquando sine ea creatura esse poterit, quod de creatura dici non potest. ergo relinquatur quod sit forma substantialis: sed omnis talis forma, uel est essentia rei uel pars essentiae. ergo creatura est bona per suam essentiam.

¶ 5 Præ. Secundum Boetium in libro de Heb. creaturæ sunt bonæ in quantum a primo bono fluxerunt: sed per suam essentiam fluxerunt a primo bono. ergo per suam essentiam sunt bonæ.

¶ 6 Præ. Semper denominas est simplicius, uel æque simplex denominato: sed nulla forma addita essentiae est simplicior, uel æque simplex ipsi essentiae. ergo nulla forma superaddita essentiae denominat ipsam essentiam, nō enim possumus dicere, quod essentia sit alba: sed ipsa essentia rei denominatur bonitate, quælibet enim essentia bona est. ergo bonitas non est forma superaddita essentiae, & sic quælibet creatura est bona per suam essentiam.

¶ 7 Præ.

¶ 7 Præt. Sicut unum conuertitur cum ente, ita & bonum: sed unitas qua dicitur unum quod conuertitur cum ente non dicit aliquam formam superadditam essentia rei, ut Commen. dicit in quarto Metaphysicorum: sed vnaqueque res per suam essentiam est una, ergo unaqueque res est bona per suam essentiam.

¶ 8 Præt. Si creatura est bona per aliquam bonitatem superadditam essentia, cum omne quod est bonum sit, illa bonitas cum sit res quedam, bona erit, non autem alia bonitate; sed per essentiam suam, quia sic iretur in infinitum. ergo eadē ratione poterit esse quod creatura ipsa esset bona per suam essentiam.

RESPON. Dicendum, quod de aliquo per participationem dicitur conueniri ei per suam essentiam: sed creatura dicitur bona per participationem, ut patet per Augustinum octauo de Trinitate: ergo creatura non est bona per essentiam suam.

¶ 2 Præt. Omne illud, quod est bonum per essentiam est substantiale bonum: sed creatura non sunt substantialia bona, ut patet per Boetium in libro de Hebdomada, ergo creatura non sunt bona per essentiam.

¶ 3 Præt. De quocunque prædicatur aliquid essentialiter, oppositum eius de eo prædicari non potest: sed oppositum boni prædicatur de creatura aliqua, scilicet malum, ergo creatura non est bona per essentiam.

RESPON. Dicendum, quod secundum tres auctores oportet dicere creaturas, non esse bonas per essentiam, sed per participationem, scilicet secundum August. Boc. & auctorem lib. de Causis, qui dicit solum Deum esse bonitatem puram, sed tamen diuersis rationibus ad unam positionem mouentur. Ad cuius euidenciam sciendum est, quod ut ex dictis patet, sicut ens multiplicatur per substantiale, & accidentale, sic bonitas multiplicatur, sed tamen inter utrumque differt. Quia aliquid dicitur ens esse absolute propter suum esse substantiale, sed propter esse accidentale non dicitur esse absolute. unde, cum generatio sit motus ad esse, cum aliquis accipit esse substantiale, dicitur generari simpliciter, cum vero accipit esse accidentale dicitur generari secundum quid, & similiter est de corruptione, per quam esse amittitur, de bono autem est econuerso. Nam secundum substantialem bonitatem dicitur aliquid bonum secundum quid, secundum vero accidentalem dicitur aliquid bonum simpliciter, unde hominem iniustum non dicimus bonum simpliciter, sed secundum quid, in quantum est homo, hominem uero iustum dicimus simpliciter bonum. Cuius diuersitatis ista est ratio. Nam unumquodque dicitur esse ens in quantum absolute consideratur, bonum uero ut ex dictis patet, secundum respectum ad alia. In seipso autem aliquid perficitur ut subsistat per essentialia principia, sed ut debito modo se habeat ad omnia, quæ sunt extra ipsum non perficitur nisi mediātibz accidentibus superadditis essentia, quia operationes, quibus unum alteri coniungitur, ab essentia mediātibz uirtutibus essentia superadditis progrediuntur: unde absolute bonitatem non obtinet nisi secundum quod completum est secundum substantialem & secundum accidentalia principia. Quicquid autem creatura perfectionis habet ex essentialibus & accidentalibus principis simul coniunctis, hoc totum Deus habet per unum suum esse simplex. Simplex. n. eius essentia, est eius sapientia, & iustitia, & fortitudo, & omnia huiusmodi, quæ in nobis sunt essentia superaddita. Et ideo ipsa absolute bonitas in Deo idem est quod eius essentia: in nobis autem consideratur secundum

quæ superadduntur essentia. Et pro tanto bonitas completa, uel absolute in nobis, & augetur & minuitur, & totaliter aufertur, non autem in deo quænis substantialis bonitas in nobis semper maneat. Et secundum hunc modum uidetur August. dicere quod Deus est bonus per essentiam, nos autem per participationem. Sed adhuc inter Dei bonitatem & nostram alia differentia inuenitur. Essentialis enim bonitas non attenditur secundum considerationem naturæ absolute: sed secundum esse ipsius, humanitas enim non habet rationem boni uel bonitatis nisi in quantum esse habet. Ipsa autem natura uel essentia diuina est eius esse, natura autem uel essentia cuiuslibet rei creata non est suum esse: sed esse participans ab alio. Et sic in Deo est esse purum, quia ipse Deus est suum esse subsistens, in creatura autem est esse receptum uel participatum. unde dico quod si bonitas absolute diceretur de te creata secundum suum esse substantiale, nihilominus adhuc remaneret habere bonitatem per participationem, sicut & habet esse participatum. Deus autem est bonitas per essentiam, in quantum eius essentia est suum esse. Et hæc uidetur esse intentio Philosophi in lib. de Causis quod dicit, solā diuinā bonitatē esse bonitatē purā. Sed adhuc alia differentia inuenitur inter diuinā bonitatem & creaturæ, bonitas enim habet rationem causæ finalis, Deus autem habet rationem causæ finalis cum sit omnium ultimus finis, sicut & primum principium, ex quo oportet ut omnis alius finis non habeat habitudinem uel rationem finis nisi secundum ordinē ad causam primam, quia causa sequēda non influit in suam causam nisi præsupposito influxu causæ primæ, ut patet in lib. de Cau. & de bonum quod habet rationem non potest dici de creatura, nisi præsupposito ordine creatoris ad creaturā. dato igitur quod creatura esset ipsum suum esse sicut & deus, adhuc tamen esse creaturæ non haberet rationem boni nisi præsupposito ordine ad creatorem, & pro tanto adhuc diceretur bona per participationem & non absolute in eo quod est. Sed esse diuinum quod habet rationem boni non præsupposito aliquo habet rationem boni per seipsum, & hæc uidetur esse intentio Boetii in lib. de Hebdomadibus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod creatura non potest esse non bona bonitate essentiali, quæ est bonitas secundum quid, potest tamen non esse bona bonitate accidentali quæ est bonitas absolute & simpliciter. Et præterea ipsa bonitas, quæ attenditur secundum esse substantiale non est ipsa essentia rei, sed esse participatum, & hoc præsupposito ordine ad primum esse per se subsistens.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod ab eo a quo res habet esse, habet esse bonum secundum quid, scilicet secundum esse substantiale, non autem ab eo formaliter habet esse simpliciter, & esse bonum simpliciter, ut ex dictis patet. Et propter hoc ratio non sequitur. Et similiter dicendum est ad tertium, & quartum.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod creatura non solum est a Deo secundum essentiam suam, sed secundum esse suum in quo præcipue consistit ratio bonitatis substantialis, & secundum perfectiones superadditas in quibus consistit bonitas absolute, & hæc non sunt essentia rei. Et præterea ipse respectus quo essentia rei refertur ad Deum, ut ad principium, est aliud quam essentia.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod hoc modo essentia denominat bona sicut & ens, unde sicut habet esse per participationem, & ita & bona est per participationem, esse enim

enim, & bonum communiter acceptum est simplicius quam essentia, quia communius: cum dicatur non solum de essentia, sed etiam de eo quod per essentiam subsistit, & iterum de ipsis accidentibus.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod unum quod conuertitur cum ente, dicitur secundum rationem negationis quæ addit supra ens: bonum autem non addit negationem super ens: sed eius ratio in positione consistit, & ideo non est simile.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod hoc modo bonitas rei dicitur bona, sicut essentia rei dicitur bona, & sicut esse rei dicitur ens, non quia eius sit aliquid aliud esse: sed quia per hoc, esse res esse dicitur, & quia hac bonitate res dicitur bona. unde sicut non sequitur quod ipsa substantia rei non dicitur per esse aliquod quod ipsa non sit, quia eius esse non dicitur ens per aliquod esse aliud ab ipso: ita prædicta ratio non sequitur de bonitate, sequitur autem de unitate de qua introducit eam Commen. in 4. Metaphysicorum: quia unum in differente se habet ad hoc, quod respiciat essentiam uel esse, unde essentia rei est una per seipsum, non propter esse suum, & ita non est una per aliquam participationem, sicut accidit de ente & bono.

ARTICVLVS VI.

Utrum bonum creatura sit in modo, specie, & ordine.

SEXTO quaeritur, utrum bonum creatura sit in modo, specie, & ordine, sicut August. dicit. Et uidetur quod non, quia bonum habet rationem finis secundum Philosophum: sed tota ratio finis consistit in ordine. ergo tota ratio boni, & ita alia duo superfluum.

¶ 1 Præt. Ens, bonum, & unum secundum intentiones differunt: sed ratio entis consistit in specie, unius uero consistit in modo. ergo boni ratio non consistit in specie & modo.

¶ 2 Præt. Species nominat causam formalem: sed in hoc distinguuntur bonum & uerum secundum quoddam, quia uerum dicit rationem causæ formalis, bonum autem rationem causæ finalis. ergo species non pertinet ad rationem boni.

¶ 3 Præt. Malum & bonum, cum sint opposita attenduntur circa idem: sed sicut Augustinus dicit in lib. 8. 3. Questionum, Malum de speciei priuatione reperitur, ergo tota ratio boni in positione speciei consistit, & ita superfluum uidetur modus & ordo.

¶ 4 Præt. Motus est de consequentibus rem: sed aliqua bonitas pertinet ad essentiam rei, ergo modus non est de ratione boni.

¶ 5 Præt. Quæ Deus potest facere per unum, non facit per plura: sed Deus potuit facere creaturam per unum istorum, quia quodlibet istorum habet quandam rationem bonitatis, ergo non oportet, quod quodlibet istorum trium requiratur ad rationem boni.

¶ 6 Præt. Si ista tria sunt de ratione bonitatis, tunc in quo libet bono oportet tria ista esse: sed quodlibet istorum trium est bonum. ergo in quolibet istorum sunt, ista tria, & ita unum non debet contra aliud diuidi.

¶ 7 Præt. Si ista tria sunt bona oportet, quod habeat modum speciem, & ordinem, ergo modi erit modus, & speciei species. Et sic in infinitum.

¶ 8 Præt. Modus speciei & ordo diminuuntur per peccatum, sicut August. sed bonitas rei non diminuuntur per peccatum, ergo ratio boni uniuersaliter non consistit in modis prædictis.

¶ 9 Præt. Id quod est de ratione boni non recipit præ-

dicationem mali: sed hæc tria recipiunt prædicationem mali secundum August. in lib. de natura boni, dicitur enim malus modus, mala species, & sic de aliis. ergo ratio boni non consistit in his tribus.

¶ 10 Præt. Ambrosius dicit in Exam. quod natura lucis non est in numero pondere & mensura, ut alia creatura: sed ex his tribus ut dicit Augustinus, constituuntur tria prædicta. cum ergo lux sit bona ratio boni non includit tria prædicta.

¶ 11 Præt. Secundum Bern. modus charitatis est non habere modum, & tamen charitas bona est, ergo non requirit tria prædicta.

RESPON. Dicendum, quod Augustinus dicit in libro de Natura boni, quod ubi hæc tria sunt magna magnam bonum est, ubi parua paruum, ubi nulla nullum, ergo ratio boni in his tribus consistit.

¶ 12 Præt. August. in eodem libro dicit, quod secundum hæc aliqua dicuntur bona, quod moderata, ordinata, & speciosa.

¶ 13 Præt. Creatura dicitur bona secundum respectum ad Deum, sicut uult Boetius in lib. de Hebdomada. sed Deus habet ad creaturam habitudinem triplicis causæ, scilicet efficientis, finalis, & formalis, exemplaris. ergo creatura dicitur esse bona secundum habitudinem ad Deum in ratione triplicis causæ: sed secundum hoc quod comparatur ad Deum, ut ad causam efficientem habet modum sibi a Deo præfixum, ut autem comparatur ad eum, ut ad causam exemplarem habet speciem, ut autem comparatur ad eum ut ad finem, habet ordinem.

ergo bonum creaturæ consistit in modo, specie, & ordine.

¶ 14 Præt. Creaturæ omnes ordinantur in Deum mediante rationali creatura, quæ est sola capax beatitudinis: hoc autem est in quantum a rationali creatura cognoscitur, ergo cum creatura sit bona ex hoc, quod ordinatur ad Deum, ad hoc quod sit bona hæc tria requiruntur. scilicet quod sit existens, & quod sit cognoscibilis, & quod sit ordinata. Est autem existens per aliquem modum, cognoscibilis per speciem, ordinata autem per ordinem, ergo in his tribus consistit bonum creaturæ.

¶ 15 Præt. Sapientia undecimo dicitur, omnia in numero, pondere, & mensura constituiti: sed secundum August. 3. super Gene. ad literam, cuiuslibet rei modum mensura præfigit, numerus speciem præbet, pondus uero dat ordinem. ergo in his tribus modo specie & ordine bonitas creaturæ consistit, cum creatura secundum hoc sit bona, quod a Deo sit disposita.

RESPON. Dicendum, quod ratio boni in tribus prædictis consistit sicut quod August. dicit. Ad huius autem euidenciam sciendum est, quod aliquod nomen potest respectum importare dupliciter. Vno modo sic, quod nomen imponatur ad significandum ipsum respectum, sicut hoc nomen patet, uel filius aut paternitas ipsa. Quædam uero nomina dicuntur importare respectum, quia significant rem alicuius generis, quæ comitat respectus: quamuis nomen non sit impositum ad ipsum respectum significandum: sicut hoc nomen scientia est impositum ad significandum qualitatem quandam, quæ sequitur quidam respectus, non autem ad significandum respectum ipsum. Et per hunc modum ratio boni respectum implicat, non quia ipsum nomen boni significet ipsum respectum solum: sed quia significat id, ad quod sequitur respectus cum respectu ipso. Respectus autem qui importatur nomine boni est habitudo perfectiui, secundum quod aliquid natum est perficere non solum secundum rationem speciei, sed sicut esse quod habet in rebus, hoc. n. modo finis perficit ea quæ sunt ad finem. Cum autem creatura non sit suum esse, oportet

Qd. dif. S. Tho. HHH quod

lib. 10. c. 5 de com. 3.

cap. 3. to. 3.

In libr. an omne qd est bonum sit.

3. de trin. c. 2. tom. 3.

Prop. 20. & 22. to. 3. inter op. Art.

art. 1. ad 6. argu.

8. h. 2. c. 3. q. 2.

loco sup. d. 1. to. 1.

Prop. 1. to. 3. inter op. Art.

loco sup. d. 1. to. 1.

1. par. 9. 5. ut. 5. De natura boni. ca. 3. to. 6. a. 1. by. 4. 31

Quest. 6. to. 4.

De Nat. bo. ca. 1. c. 2. & 17. to. 6.

c. 3. & seq. to. 6. c. 9. a. med. tom. 4.

De natura boni cap. 3. to. 6. De eligendo Dec. 1. prin.

c. 3. a. med. to. 6.

cap. 3. part. 2. prin.

Lib. an omne, quod est bonum sit, præcipue a med.

4. sup. Gen. cap. 3. circa med. to. 3.

De Nat. bo. ni c. 3. to. 6.



quod habeant esse receptum. Et per hoc eorum esse est finitum & terminatum per mensuram eius, in quo recipitur. Sic igitur nunc ista tria, quæ August. ponit, ultimum, scilicet ordo est respectus, quem nomen boni importat: sed alia duo, species scilicet & modus causant illum respectum. Species, n. pertinet ad ipsam rationem speciei, quæ quidem secundum quod in aliquo esse habet, recipitur per aliquem modum determinatum, cum omne quod est in aliquo, sit in eo per modum recipientis. Ita igitur unumquodque bonum, in quantum est perfectum secundum rationem speciei, & esse simul, habet modum, speciem, & ordinem. Speciem quidem, quantum ad ipsam rationem, modum, quantum ad esse, ordinem, quantum ad ipsam habitudinem perfecti.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si nomen boni esset impositum ad significandum ipsam habitudinem, quod falsum est, ut ex dictis patet, & propter hoc ratio non sequitur.

AD 2m dicendum, quod bonum non differt ratione ab ente & vno, ut quæsi habeant oppositas rationes: sed quia ratio boni includit rationem entis, & vnius & aliquid addit.

AD 3m dicendum, quod secundum Philosophum in octavo Metaphysicorum, sicut in numeris qualibet unitas vel addita vel remota variat numeri speciem, ita in definitionibus quodlibet additum vel remotum diuersam speciem constituit. Ex ipsa igitur specie tantum constituitur ratio veri, in quantum uerum est perfectum secundum rationem speciei tantum, ut ex dictis patet, sed ex specie simul & numero constituitur ratio boni, quod est perfectum non solum secundum speciem, sed secundum esse.

AD 4m dicendum, quod cum dicit Augustinus, quod totum malum est repertum de speciei priuatione, non excludit alia duo, quia ut ipse in eodem libro dicit, ubi est aliqua species necessario est aliquis modus. Ordo etiam consequitur speciem & modum: sed nominat speciem tantum, quia alia duo ipsam speciem consequuntur.

AD 5m dicendum, quod ubique est aliquid receptum oportet ibi esse modum, cum receptum limitetur secundum recipientem. Et ideo, cum esse creature essentiale & accidentale sit receptum, sic modus non solum inuenitur in accidentalibus, sed in substantialibus.

AD 6m dicendum, quod cum in istis tribus ratio boni constituatur, non potuit a Deo fieri quod aliquid esset bonum non habens modum speciem & ordinem, sicut ab eo fieri non potuit, quod aliquid esset homo qui non esset animal rationale.

AD 7m dicendum, quod modus, species, & ordo, singulum eorum est bonum, non illo modo dicitur bonum, quo subsistens in bonitate est bonum: sed quo principium bonitatis bonum est. Vnde non oportet quod singulum eorum habeat modum, speciem, & ordinem, sicut non oportet quod forma habeat formam, quamuis sit ens, & omne ens sit per formam. Et hoc est quod quidam dicunt, quod cum dicitur omnia habere modum, speciem, & ordinem, intelligitur de creatis non de concretis. Et per hoc patet solutio ad octauum.

AD 9m dicendum, quod quidam dicunt modum speciem & ordinem secundum quod constituunt bonum naturæ, & secundum quod diminuantur per peccatum prout pertinent ad bonum motus esse eadem secundum rem: sed differre secundum rationem, sicut patet in vo-

luntate, quod ipsa vna & eadem potest considerari in quantum est natura quadam, & sic sunt in ea modus species & ordo constituenta bonum naturæ, uel in quantum est voluntas, prout habet ordinem ad gratiam, & sic attribuitur modus species & ordo, quæ possunt diminui per peccatum, quæ constituunt bonum moris: vel potest dici quod cum consequatur esse, & bonum per speciem, modum, & ordinem constituitur, sicut est aliud esse substantiale, & accidentale, ita constat esse aliam formam substantialem, & accidentalem, & utraque proprium habet modum, & proprium ordinem.

AD 10m dicendum, quod secundum Augustinum in libro de Natura boni, modus, species, & ordo, non ideo dicuntur mala, quia in se mala sunt: sed quia vel minora sunt quam esse debeant, vel quia non accommodantur quibus accommodanda sunt. Et ideo ex aliqua priuatione circa modum speciem & ordinem dicuntur mala, non autem ex seipsis.

AD 11m dicendum, quod verbum Ambrosii, non est hoc modo intelligendum, quod lux omnino careat modo, cum habeat limitatam speciem & virtutem: sed quia non determinatur per respectum aliquorum corporalium, eo quod ad omnia corporalia se extendit, in quantum omnia nata sunt vel illuminari vel alios effectus per lucem recipere, ut patet per Dionysium in quarto capite de Diuinis nominibus.

AD 12m dicendum, quod charitas secundum esse suum, quod habet in subiecto modum habet, & sic creatura quadam est, prout non comparatur ad obiectum infinitum, quod Deus est, non habet modum ultra quem charitas nostra procedere non debet.

QVÆSTIO. XXII.

De appetitu boni & uoluntate.

In quindecim articulos diuisa.

- ¶ Primo queritur, Vtrum omnia appetant bonum.
- ¶ Secundo, Vtrum omnia appetant ipsum Deum.
- ¶ Tertio, Vtrum appetitus sit quadam specialis potentia animæ.
- ¶ Quarto, Vtrum uoluntas in rationalibus sit alia potentia præter appetitiuam sensitiuæ partis.
- ¶ Quinto, Vtrum uoluntas aliquid de necessitate uelit.
- ¶ Sexto, Vtrum uoluntas de necessitate uelit quicquid uult.
- ¶ Septimo, Vtrum aliquis mereatur uolendo id, quod de necessitate uult.
- ¶ Octauo, Vtrum Deus possit cogere uoluntatem.
- ¶ Nono, Vtrum aliqua creatura possit immutare uoluntatem vel imprimere aliquid in ipsam.
- ¶ Decimo, Vtrum uoluntas & intellectus sint eadem potentia.
- ¶ Undecimo, Vtrum uoluntas sit altior potentia quam intellectus, uel e conuerso.
- ¶ Duodecimo, Vtrum uoluntas moueat intellectum; & alias vires animæ.
- ¶ Tertiodecimo, Vtrum intentio sit actus uoluntatis.
- ¶ Quartodecimo, Vtrum eodem motu uoluntas uelit finem; & intendat ea quæ sunt ad finem.
- ¶ Quintodecimo, Vtrum electio sit actus uoluntatis.

ART.

ARTICVLVS I.

Vtrum omnia bonum appetant.

QUESTIO est de appetitu boni & uoluntate. Et primo queritur vtrum omnia bonum appetant. Et videtur quod non. Eodem enim modo ens se habet ad verum, & bonum, cum conuertatur cum utroque, sicut etiam cognitio se habet ad verum, sic appetitus ad bonum: non autem omne ens cognoscit uerum, ergo nec omne ens appetit bonum.

¶ 2 Præter. Remoto priori remouetur posterius: sed in animali cognitio appetitum præcedit, cognitio autem nullo modo se extendit ad non animata, ut dicamus ea cognoscere naturaliter. ergo nec appetitus ad eas se extendit, ut dicamus ea naturaliter appetere bonum.

¶ 3 Præter. Secundum Boetium in libro de Hebdomadibus unumquodque dicitur appetere aliquid in quantum est sibi simile. si igitur res aliqua appetit bonum, oportet quod sit similis bono. cum autem similia sint quorum est qualitas & forma vna, oportet formam boni esse in appetente bonum: sed non potest esse quod sit ibi secundum esse naturæ, quia iam ulterius bonum non appeteret, quod enim habet aliquid iam non appetit illud. ergo oportet quod in appetente bonum forma boni præexistat per modum intentionis: sed in quocunque est aliquid per hunc modum, illud est cognoscens. ergo appetitus boni non potest esse, nisi in cognoscens. ergo appetitus boni non potest esse, nisi in cognoscens. ergo appetitus boni non potest esse, nisi in cognoscens.

¶ 4 Præter. Si omnia bonum appetunt, oportet hoc intelligi de bono, quod omnia possunt habere, quia nihil appetit naturaliter, uel rationaliter illud, quod est impossibile ipsum habere: sed bonum extendens se ad omnia entia non est nisi esse. ergo idem est dicere omnia bonum appetere, & omnia esse appetere: sed non omnia appetunt esse, immo ut videtur nulla, quia omnia esse habent, & nihil appetit nisi quod non habet, ut per Augustinum patet in libro de Trinitate & per Philosophum in primo Physicorum, ergo non omnia bonum appetunt.

¶ 5 Præter. Vnum & verum & bonum æqualiter cum ente conuertuntur: sed non omnia entia appetunt unum & verum. ergo nec bonum.

¶ 6 Præter. Secundum Philosophum, quidam habentes rectam rationem contra rationem operantur, non autem operantur nisi appetere uel uellent, quod autem contra rationem est malum. ergo quidam appetunt malum, non igitur omnia appetunt bonum.

¶ 7 Præter. Bonum quod omnia appetere dicuntur, ut Gen. dicit in prin. Ethicorum est esse: sed quidam non appetunt esse, sed magis non esse, ut damnati in inferno, qui etiam mortem animæ desiderant, ut penitus non essent. ergo non omnia bonum appetunt.

¶ 8 Præter. Sicut uires apprehensiuæ comparantur ad sua obiecta, ita & appetitiuæ: sed vis apprehensiuæ debet esse denudata a specie sui obiecti ad hoc quod cognoscat. sicut pupilla a colore. ergo & appetens bonum debet esse denudatum a specie boni: sed omnia habent speciem boni. ergo nihil appetit bonum.

¶ 9 Præter. Operari aliquid propter finem conuenit & creatori & naturæ & agentis proposito: sed creator, & agens a proposito, ut homo operando propter finem & desiderando, uel diligendo bonum habent cognitionem finis uel boni. ergo & natura quæ est quasi media inter duos, ut pote præsupponens opus creatoris, & præsupposita in opere artis si debet appetere

A finem propter quem operatur, oportet quod ipsum cognoscat: sed non cognoscit. ergo naturalia non appetunt bonum.

¶ 10 Præter. Omne illud quod appetitur, queritur: sed secundum Platonem nihil potest queri cuius cognitio non habetur, sicut si aliquis quereretur seruus fugitiuum nisi eius notitiam habeat cum inuenit se inuenisse nesciret. ergo illa quæ non habent cognitionem boni non appetunt ipsum.

¶ 11 Præter. Appetere finem est eius quod ordinatur in finem: sed ultimus finis qui est Deus non ordinatur in finem. ergo non appetit finem, uel bonum, & ita non omnia bonum appetunt.

¶ 12 Præter. Natura determinata est ad unum. si ergo res naturaliter appetunt bonum non deberet aliquid bonum aliud naturaliter appetere: sed naturaliter omnia appetunt pacem, ut patet per Augustinum de ciuitate Dei, & per Dionysium 12. capite de diuinis nominibus, & iterum pulchrum omnia appetunt, ut patet per Dionysium 4. capite de diuinis nominibus, ergo non omnia appetunt bonum naturaliter.

¶ 13 Præter. Sicut aliquis appetit finem quando non habet, ita delectatur in eo iam habito: sed non dicimus res inanimatas delectari in bono. ergo nec debet dici quod bonum appetant.

SED CONTRA, est quod Dionysius dicit quarto capite de diuinis nominibus existentia, pulchrum, & bonum desiderant, & omnia quæcumque faciunt, propter hoc quod videtur eis bonum faciunt, & omnium existentium intentio principium, & finem habet, bonum.

¶ 2 Præter. Philosophus dicit in 1. Ethico. quod quidam bonum bene definiunt dicentes, quod bonum est, quod omnia appetunt.

¶ 3 Præter. Omne quod agit, agit propter finem, ut patet per Philosophum in 2. Metaphysici. sed quod agit propter aliquid, appetit illud. ergo omnia appetunt finem & bonum quod habet rationem finis.

¶ 4 Præter. Omnia appetunt suam perfectionem: sed unumquodque ex hoc quod est perfectum est bonum. ergo omnia appetunt bonum.

RESPON. Dicendum, quod omnia bonum appetunt, non solum habentia cognitionem: sed quæ sunt cognitionis expertia. Ad cuius euidentiã sciendum est, quod quidam antiqui Philosophi posuerunt effectus aduenientes in natura ex necessitate præcedentium causarum provenire, non ita quod cause naturales essent hoc modo dispositæ propter conuenientiã talium effectuum, quod Philosophus in 2. Physicorum ex hoc improbat, quod secundum hoc huiusmodi conuenientiæ & utilitates si non essent aliquo modo intentæ, casu provenirent, & sic non acciderent in maiori parte: sed in minori, sicut & cetera quæ casu accidere dicimus. unde necesse est dicere, quod omnes res naturales sunt ordinatæ & dispositæ ad suos effectus conuenientes. dupliciter autem contingit aliquid ordinari & dirigi in aliquid sicut in finem.

Vno modo per seipsum, sicut homo qui seipsum dirigit ad locum quo tendit. Alio modo ab altero, sicut sagitta quæ a sagittate dirigitur ad determinatum locum, per se quidem in finem dirigi non possunt nisi illa, quæ finem cognoscunt, oportet enim dirigens habere cognitionem eius in quod dirigit: sed ab alio possunt dirigi in finem determinatum quæ finem non cognoscunt. Sed hoc dupliciter contingit: quandoque enim id, quod dirigitur in finem solummodo impellitur, & mouetur a dirigente sine hoc quod aliquam formam dirigere consequatur, præter quam est compo-

Q6. dif. S. Tho. HHH 2 directio

Eodem lib. c. 3. to. 6.

corp. art.

tex. 10.

art. 3. huius quæst.

Lib. 83. q. 6. to. 4.

l. p. q. 5. m. 14.

lib. an omne quod est bonum sit in animo.

art. 81. m. 2.

2. Ethic. c. 9. & 10. m. 5.

In princ. l. 1.

In memoriam.

Lib. 14. ca. 12. & 13. to. 3. c. 11. per totum. ca. 4. par. 1. in med.

part. 1. in med.

6. Ethic. in princ.

tex. 8. & 9.

text. 75. & 87. & seq.

directio vel inclinatio. Et talis inclinatio est violenta, sicut sagitta inclinatur a sagitante ad signum derermi natum. Aliquando autem id, quod dirigitur vel inclinatur in finem consequitur a dirigente, vel mouente aliquam formam per quam sibi talis inclinatio competat. vnde & talis inclinatio erit naturalis quasi habens principium naturale, sicut ille qui dedit lapidi grauitatem, inclinauit ipsum ad hoc quod deorsum naturaliter fertur, per quem modum generans est motor in grauibus, & leuibus secundum Philosophum in octauo Physico. Et per hunc modum omnia naturalia in ea, quæ eis conueniunt sunt inclinata, habentia in seipsis aliquod inclinationis principium, ratione cuius eorum inclinatio naturalis est, ita vt quodammodo ipsa vadant & non solum ducantur in fines debitos, violenta enim tantummodo ducuntur, quia nil conferunt mouenti: sed naturalia vadunt in finem in quantum cooperantur inclinanti & dirigenti per principium eis inditum. Quod autem dirigitur vel inclinatur in aliquod ab aliquo, in id inclinatur quod est intentum ab eo qui inclinatur vel dirigit, sicut in idem signum sagitta dirigitur quo sagittator tendit: unde cum omnia naturalia naturali quadam inclinatione sint inclinata in fines suos a primo motore qui est Deus, oportet quod illud in quod vnumquodque naturaliter inclinatur sit id, quod est volitum vel intentum a Deo. Deus autem cum non habeat alium suæ voluntatis finem nisi seipsum, & ipse sit ipsa essentia bonitatis, oportet quod omnia alia sint inclinata naturaliter in bonum. Appetere autem nihil aliud est, quam aliquid petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum. vnde cum omnia sint ordinata, & directa in bonum a Deo, & hoc modo quod vnicuique insit principium per quod ipsum tendit in bonum, quasi petes suum bonum, oportet dicere quod omnia naturaliter bonum appetant. Si enim essent omnia inclinata in bonum sine hoc quod haberent in se aliquod principium inclinationis, possent dici directa in bonum, sed non appetentia bonum: sed ratione inditi principii dicuntur omnia appetere bonum, quasi sponte tendentia in bonum, propter quod dicitur Sapientia 3. diuina sapientia disponit omnia suauiter, quia vnumquodque ex suo motu tendit in id, ad quod est diuinitus ordinatum.

Ad 1<sup>m</sup> dicendum, quod verum & bonum quodammodo similitur se habent ad ens, & quodammodo dissimilitur: quia secundum conuersionem prædicationis similitur, sicut enim vnumquodque ens est bonum, ita & verum: sed secundum ordinem causæ perficientis, dissimilitur. Non enim verum habet ordinem causæ perficientis ad omnia entia, sicut bonum, quia scilicet perfectio veri attenditur secundum rationem speciei solum, vnde immaterialia solum possunt perfici uero, quia ipsa tantum possunt recipere rationem speciei sine materiali esse. Bonum vero cum sit perfectiuum secundum rationem speciei & esse simul, potest perficere tam materialia quam immaterialia. Et ideo omnia possunt appetere bonum: sed non omnia cognoscere verum.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod quidam dicunt quod sicut omnibus appetitus naturalis inest, ita & cognitio naturalis: sed hoc non potest esse verum, quia cum cognitio sit per assimilationem, similitudo in ea nature non facit cognitionem: sed magis impedit, ratione cuius oportet organa sensuum a speciebus sensibiliu esse denudata, vt possint eas recipere sine esse spirituale, quod cognitionem causat, vnde illa que nullo modo possunt

aliquid recipere nisi materiale secundum esse, nullo modo possunt cognoscere, nisi possint appetere in quantum ordinantur ad aliquam rem in esse nature existentem. Appetitus enim non respicit de necessitate esse spirituale sicut cognitio. Vnde potest esse naturalis appetitus: sed non cognitio. Nec tamen hoc prohibetur per hoc, quod appetitus in vniuersalibus cognitionem sequitur, quia in rebus naturalibus sequitur apprehensionem vel cognitionem, non tamen ipsorum appetitum, sed illius qui ea in finem ordinat.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod omne quod appetit aliquid appetit illud, in quantum habet aliquam similitudinem cum ipso. Nec similitudo illa sufficit quæ est secundum esse spirituale, alias oportet, vt animal appeteret quicquid cognoscit: sed oportet quod sit similitudo secundum esse nature. Sed hæc similitudo attenditur dupliciter. Vno modo secundum quod forma vnius secundum actum perfectum est in alio. Et tunc ex hoc quod aliquid sit assimilatur fini, non tendit in finem: sed quiescit in fine. Alio modo ex hoc, quod forma vnius est in alio incompleta. id est in potentia. Et sic secundum quod aliquid habet in se formam finis & boni in potentia tendit in bonum, vel in finem & appetit ipsum. Et secundum hunc modum materia dicitur appetere formam, in quantum est in ea forma in potentia. Et ideo quanto ista potentia magis est perfecta & propinquior est actui, tanto causat vehementiorem inclinationem, ex quo contingit vt omnis motus naturalis in fine intendatur, quando id quod tendit in finem, iam est fini similitus.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod cum dicitur omnia bonum appetunt, non oportet bonum determinari ad hoc vel illud: sed in communitate accipi, quia vnumquodque appetit bonum naturaliter sibi conueniens. Si tamen ad aliquid vnum bonum determinetur, hoc vnum erit esse. Nec hoc prohibetur per hoc quod omnia esse habent, appetunt enim eius continuationem, & quod habet esse in actu vno modo, habet esse in potentia alio modo, sicut aer, est actu aer, & potentia ignis, & sic quod habet esse actu, appetit esse actu.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod vnum & verum non habent rationem finis, sicut & bonum, & ideo nec rationem appetibilis dicunt.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod illi qui operantur contra rationem appetunt bonum per se, vt pote, qui fornicat attendit ad id quod est bonum & delectabile secundum sensum: sed quod sit malum secundum rationem est præter intentionem eius. Vnde bonum est desideratum per se, malum vero per accidens.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod sicut aliquid se habet ad hoc quod sit bonum, ita ad hoc quod sit appetibile dictum est autem supra quod secundum esse substantiale non dicitur aliquid bonum simpliciter & absolute, nisi superaddatur perfectiones alia debita. Et ideo ipsum esse substantiale non est absolute appetibile nisi debitis perfectionibus adiunctis. Vnde Philosophus dicit in primo Ethicorum, omnibus delectabile est esse. Non oportet autem accipere malam vitam & corruptam in tristitia, hæc est enim mala simpliciter, & simpliciter fugienda, quamuis sit appetibilis secundum quid, eiusdem autem rationis est in appetendo, & fugiendo aliquid esse bonum, & corruptiuum mali, vel esse malum & corruptiuum boni. Nam ipsum catere malo dicimus bonum secundum Philosophum in 5. Ethicorum. Non esse igitur accipit rationem boni, in quantum tollit esse in tristitia vel in malitia, quod est malum simpliciter, licet sit bonum secundum quid. Et per hunc modum non esse potest desiderari sub ratione boni.

Ad 8<sup>m</sup>

in corp ar.

est p.

et 9. & 2.

ug.

1. p. q. 44.

et 4.

et 6. ar. 1.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod in apprehensiuo potenti non semper hoc est uerum, quod potentia denudetur totaliter a specie sui obiecti, hoc enim fallit in illis potentiis, quæ habent obiectum vniuersale: sicut intellectus cuius obiectum est quidditas, cum tamen habeat quidditatem: oportet tamen quod sit denudatus a formis illis quas recipit. Fallit etiam in tactu, propter hoc quod si habeat specialia obiecta, sunt tamen de necessitate animalis. Vnde organum eius non potest esse omnino absque calido, & frigido: est tamen quodammodo præter calidum & frigidum in quantum est medie complexionatum, medium autem neutrum extremorum est. Appetitus autem habet obiectum commune. scilicet bonum. Vnde non est denudatus totaliter a bono: sed ab illo bono quod appetit, habet tamen illud in potentia, & secundum hoc similatur illi: sicut & potentia apprehensiuæ est in potentia ad speciem sui obiecti.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod sicut ex dictis patet in omni dirigente in finem, requiritur cognitio finis. Natura autem non dirigit in finem: sed dirigitur. Deus autem, & agens a proposito quodlibet dirigit in finem, & ideo oportet quod habeant finem cognitionem, non autem res naturalis.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit recte de eo quod appetit finem, quasi seipsum in finem dirigens: quia in eo requiritur quod sciat cum ad finem peruenit fuerit: non autem oportet in eo, quod tantum in finem dirigitur.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod per eandem naturam aliquid tendit in finem quem nodum habet, & delectatur in fine cum habet iam: sicut per eandem naturam terra mouetur deorsum, & quiescit ibi. Fini ergo ultimo non competit tendere in finem: sed seipso sine fruatur. Et hoc licet proprie appetitus dici non possit: est tamen quoddam ad genus appetitus pertinens, a quo omnis appetitus deriuatur. Ex hoc enim quod Deus seipso fruatur, alia in se dirigit.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod appetitum terminari ad bonum, & pacem, & pulchrum non est terminari in diuersa. Ex hoc enim ipso, quod aliquid appetit bonum, appetit simul pulchrum & pacem, pulchrum quidem in quantum est in seipso modificatum & specificatum, quod in ratione boni includitur: sed bonum addit ordinem perfectiui ad alia. Vnde quicumque appetit bonum, appetit hoc ipso pulchrum: pax autem importat remotionem perturbantium, & impedietium adeptionem. Ex hoc autem ipso quod aliquid desideratur, desideratur remotio impedimentorum ipsius. Vnde & eodem appetitu appetitur bonum, pulchrum, & pax.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod delectatio in ratione sui includit rationem boni quod delectat, propter hoc non possunt delectari in fine habito, nisi ea quæ cognoscunt finem: sed appetitus cognitionem non importat in appetente, vt ex dictis patet. Tamen large & improprie accipiunt delectationem Dionysius dicit in quarto cap. de Diuinis nomi. quod pulchrum, & bonum est omnibus desiderabile & amabile.

ARTICVLVS II.

Vtrum omnia Deum ipsum appetant.

SECUNDO queritur, vtrum omnia appetant ipsum Deum. Et videtur quod non. Res enim ordinatur in Deum, ut est cognoscibilis, & appetibilis: sed non omnia quæ ordinantur in ipsum, vt est cognoscibilis cognoscunt Deum, ergo nec omnia, quæ ordinantur in ipsum, vt appetibile appetunt ipsum.

¶ 2 Præ. Bonum quod est ab omnibus desideratum, secundum Philosophum in 1. Ethicorum est esse, vt ibidem vult Com. sed Deus non est esse omnium: ergo Deus non est illud bonum, quod ab omnibus est desideratum.

¶ 3 Præ. Nullus appetit bonum, quod refugit: sed quidam refugiunt Deum cum odiant ipsum, vt habetur in Psal. 73. Superbia eorum &c. & Iob. 21. dicitur Dixit Deo recede a nobis, ergo non oia appetunt Deum.

¶ 4 Præ. Nullus appetit id, quod habet: sed quidam sicut beati, qui eo fruuntur habent ipsum Deum, ergo non omnia Deum appetunt.

¶ 5 Præ. Naturalis appetitus non est, nisi eius quod potest haberi: sed sola rationalis creatura potest habere Deum, cum sola sit ad imaginem, & eo ipso imago Dei sit quo capax eius est, vt Aug. dicit in libro de Trinitate, ergo non omnia naturaliter appetunt Deum.

SED CONTRA est, quod August. dicit in libro. Soli Deum diligit quicquid diligere potest: sed omnia possunt diligere, quia omnia appetunt bonum, ergo omnia appetunt Deum.

¶ 2 Præ. Vnumquodque appetit naturaliter finem suum, propter quem est: sed omnia sunt ordinata in Deum, sicut in finem, Prouer. 12. Vniuersa propter semetipsum operatus est dominus, ergo omnia naturaliter appetunt Deum.

RESPON. Dicendum, quod omnia naturaliter appetunt Deum implicite, non autem explicite. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod secunda causa non potest influere in suum effectum, nisi in quantum recipit virtutem primæ causæ. Sicut autem influere causæ effecti ceteris est agere: ita influere causæ finalis est appeti, & desiderari. Et ideo sicut secundarium agens non agit, nisi per uirtutem primi agentis existentem in eo: ita secundarius finis non appetitur, nisi per uirtutem finis principalis in eo existentem, prout scilicet ordinatum in illud, vel habet similitudinem eius. Et ideo sicut Deus propter hoc, quod est primum efficiens agit in omni agente: ita propter hoc quod est ultimus finis appetitur in omni fine. Sed hoc est appetere ipsum Deum implicite, scilicet virtus primæ causæ est in secunda, vt principia in conclusionibus: resolueret autem conclusiones in principia, vel secundas causas in primas, est ratum virtutis rationalis. Vnde sola rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum, per quandam uiam resolutionis inducere, & sic ipsum Deum explicite appetat. Et sicut in demonstratiuis scientiis non recte sumitur conclusio, nisi per resolutionem in prima principia: ita appetitus creaturæ rationalis non est rectus, nisi per appetitum explicitem ipsius Dei, actu vel habitu.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod omnia cognoscuntia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis, nisi per similitudinem primæ bonitatis: ita nihil est cognoscibile, nisi per similitudinem primæ ueritatis.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod ipsum esse est similitudo diuinæ bonitatis: vnde in quantum aliqua desiderant esse, desiderant Dei similitudinem, & Deum implicite.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod Deus dupliciter potest considerari, uel in se, uel in effectibus suis. In se quidem, cum sit ipsa essentia bonitatis non potest non diligere: unde ab omnibus uidentibus eum per essentiam diligitur, & ibi quantum quisque cognoscit, tantum diligit. Sed in aliquibus effectibus suis in quantum sunt contrarii uoluntatis, sicut sunt pœnæ illatæ, vel præcepta quæ gra-

Q6. dif. S. Tho. HHH 3 uia

In prin. ibi dem & cōmentator.

Lib. 14. c. 8. par. 2. p. 10. 3.

text. 34.

D. 289.



via videtur, ipse Deus refugitur, & quodammodo odio habetur. Et tamen oportet quod illi, qui eum quantum ad aliquos effectus odium, in aliis effectibus diligant eum, sicut ipsi demones secundum Diony. in 4. cap. de Diuinis nomin. appetunt esse & viuere naturaliter, & in hoc ipsum Deum appetunt, & diligunt.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod beati qui iam fruuntur Deo, appetunt fruitionis continentiam, & iterum ipsa fruitio est sicut iam quidam habitus perfectus suo appetibili: quoniam nomen appetitus imperfectionem importat.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere, & amore explicite. Sed alia creatura participat diuinam similitudinem, & sic ipsum Deum appetunt.

ARTICVLVS III.

Utrum appetitus sit quedam specialis anime potentia.

TERTIO queritur, utrum appetitus sit quedam specialis potentia anime. Et videtur quod non, potentie enim anime non ordinantur nisi ad opera vite: sed opera vite dicuntur quibus animata ab inanimatis distinguuntur: sed secundum appetere non distinguuntur animata ab inanimatis, quia inanimata bonum appetunt, ergo appetitus non est specialis potentia anime.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Appetitus nihil aliud esse videtur, quam quædam directio in finem: sed appetitus naturalis sufficit ad hoc, quod aliquid per ipsum dirigatur in finem, ergo non oportet appetitum superaddi animale, quæ sit specialis potentia anime.

¶ 3<sup>a</sup> Præ. Operationes & potentie differunt penes terminos: sed idem est terminus appetitus naturalis, & animalis scilicet bonum. ergo eadem est potentia vel operatio: sed appetitus naturalis non est potentia anime, ergo nec animalis.

¶ 4<sup>a</sup> Præ. Appetitus est rei non habitus secundum Augustinum, sed in animalibus iam per cognitionem bonum habetur, ergo cognitionem boni non sequitur in animalibus aliquis appetitus, qui speciale requirat potentiam.

¶ 5<sup>a</sup> Præ. Specialis potentia ordinatur ad speciale actum, non autem ad actum communem omnibus anime potentis: sed appetere bonum est commune omnibus potentis anime, quod patet ex hoc, quod qualibet potentia appetit suum obiectum & delectatur in ipso, ergo appetitus non est specialis potentia anime.

¶ 6<sup>a</sup> Præ. Si potentia appetitiua appetit bonum, aut appetit bonum communiter, aut bonum proprie sibi: si autem appetit bonum communiter, cum alia potentia appetat bonum particulare appetitiua potentia non erit specialis potentia: sed vniuersalis. Si autem appetat bonum sibi, cum quolibet alia potentia sibi bonum appetat pari ratione quolibet alia potentia dici poterit appetitus, ergo non erit aliqua potentia, quæ specialiter debeat dici appetitus.

SED CONTRA est, quod Philosophus appetitum posuit speciale potentiam anime in tertio de Anima.

RES POND. Dicendum, quod appetitus est specialis potentia anime, ad cuius euidenciam sciendum est, quod cum potentie anime ordinentur ad opera, quæ sunt animarum propria, secundum hoc aliqua operatio habet quod ad eam specialis potentia anime deputetur, & ipsa est propria operatio animati, inuenitur autem aliqua operatio quæ per unum modum communis est animatis, & non animatis, sed per alium modum est animatorum propria, sicut moueri, & generari. Res, n. spirituales absolute habent naturam, ut moueant: sed

non ut moueantur. Corpora autem mouentur quidem, & quamuis unum possit alterum mouere, non tamen aliquod eorum potest mouere seipsum: quia illa quæ mouet seipsa, ut probatur in octauo Physicorum diuiduntur in duas partes, quarum una est mouens, & alia est mota. Quod quidem in rebus pure corporalibus esse non potest, quia forma earum non possunt esse mouentes, quoniam possunt esse motus principium, ut quo aliquid mouet: sicut in motu terræ grauitas est principium quo mouetur, non tamen est motor. Et hoc contingit, tum propter simplicitatem corporum inanimatorum, quæ non habent tantam diuersitatem in partibus, ut una possit esse mouens, & alia mota, tum propter ignobilitatem & materialitatem formarum, quæ quia longe distat a formis separatis, quarum est mouere, non retinent, ut mouere possint: sed solum, ut sint motus principia. Res uero animata sunt compositæ ex natura spiritali, & corporali: unde potest esse in eis una pars mouens & alia mota, tam secundum motum localem quam secundum alios motus. Et ideo in quantum moueri efficitur hoc modo propria actio ipsorum animatorum, ut ipsa seipsa moueat ad determinatas species motus, inueniuntur in animalibus specialis potentia ordinata: sicut ad motum localem in animalibus vis motiua, in plantis uero & in animalibus communiter uis augmentatiua ad motum augmenti, nutritiua ad motum alterationis, generatiua ad motum generationis. Similiter appetere quod quodammodo commune est omnibus, sit quodammodo speciale animatis. In animalibus, in quantum in eis inuenitur appetitus & mouens appetitum. Ipsum enim bonum apprehensum est mouens appetitum secundum Philosophum in 3. de Anima.

Vnde sicut animalia mouentur ex se præ aliis, ita & appetunt ex se. Et propter hoc, sicut uis motiua est specialis potentia in anima, ita & uis appetitiua.

AD PRIMUM ergo patet solutio per antedicta.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod quia animalia nata sunt participare diuinam bonitatem eminentius ceteris inferioribus rebus, inde est quod indiget multis operationibus & auxiliis ad suam perfectionem: sicut qui potest consequi perfectam sanitatem multis exercitiis est propinquior sanitati, quam ille qui non potest percipere, nisi modicam sanitatem, & ob hoc non indiget nisi modico exercitio secundum exemplum Philosophi in secundo Cæli & Mundi. Et ideo cum appetitus naturalis sit determinatus ad unum, nec potest esse multiformis, ut in tot diuersa se extendat, quot animalia indigent, necessarium fuit, ut animalibus superadderetur appetitus animalis consequens apprehensionem, ut ex multitudine apprehensorum animal in diuersa feratur.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis bonum appetatur, tam per appetitum animale quam per appetitum naturalem: tamen per naturalem appetitum non appetit aliquid bonum ex seipso, sicut per animale. Et ideo ad appetendum bonum appetitum animale exigitur potentia, quæ non exigitur ad appetendum per appetitum naturalem. Et propterea bonum, in quod tendit appetitus naturalis est determinatum & vniuersale: non autem est ita de bono, quod appetitur per appetitum animale, & potest simile induci de virtute motiua.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod appetens bonum non querit habere bonum secundum esse intentionale, qualiter a cognoscente habetur: sed secundum esse essentiale. Et ideo per hoc quod animal habet bonum, ut cognoscens ipsum, non excluditur quin possit ipsum appetere.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod unaquæque potentia appetit suum obiectum appetitum naturalem: sed appetitus naturalis ad specialem potentiam pertinet. Et quia appetitus naturalis

naturalis est determinatus ad unum, animalis autem sequitur apprehensionem, inde est quod singularis potentie appetit bonum determinatum: sed uis appetitiua appetit quodcumque bonum apprehensum. Nec tamen sequitur quod sit generalis, quia bonum commune appetit speciali modo. Vnde patet solutio ad ultimum.

ARTICVLVS IIII.

Utrum uoluntas in rationalibus sit alia potentia præter appetitiuam sensitiuam partis.

QUARTO queritur, utrum uoluntas in rationalibus sit alia potentia præter appetitiuam sensitiuam partis. Et videtur quod non. Accidentalis enim differentia obiectorum non diuersificat potentias: sed obiecta uoluntatis, & appetitus non differunt, nisi per differentias accidentales boni, quod per se est obiectum appetitus, non enim uidentur aliter differre, nisi quod uoluntas est boni apprehensio per intellectum, appetitus autem sensibilis est boni apprehensio per sensum, quæ accidunt bono in quantum est bonum. ergo uoluntas non est alia potentia ab appetitu.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Vis appetitiua, sensitiua, & intellectiua differunt per particulare, & uniuersale, quia sensus apprehendit particularia, intellectus uniuersalia: sed per hoc non potest distingui appetitus sensitiuus partis & intellectiuis, quia omnis appetitus est boni in rebus existentis quod non est uniuersale, sed singulare. ergo non debet dici quod appetitus rationalis qui est uoluntas sit alia potentia ab appetitu sensitiuus partis, per modum quo intellectus est alia potentia a sensu.

¶ 3<sup>a</sup> Præ. Sicut apprehensione sequitur appetitiua, ita appetitiuam sequitur uis motiua: sed motiua non est alia & alia in rationalibus & irrationalibus. ergo nec appetitiua, & sic idem quod prius.

¶ 4<sup>a</sup> Præ. Philosophus in 1. de Anima distinguit quinque genera potentiarum anime & operationum, quorum unum includit generationem, nutritionem, & augmentum secundum sensum, tertium appetitum, quartum motum secundum locum, quintum intellectum, ubi intellectus a sensu distinguitur, non autem appetitus intellectiuis ab appetitu sensitiuus, ergo uidetur quod non distinguatur potentia appetitiua superior a potentia apprehensiu inferiori, sicut potentia apprehensiu superior a potentia apprehensiu inferiori.

SED CONTRA, est quod Philosophus in 3. de Anima distinguit uoluntatem ab appetitu sensitiuo.

¶ 2<sup>a</sup> Præ. Quæcumque sunt ordinata ad inuicem oportet esse distincta: sed appetitus intellectiuis est superior appetitu sensitiuo secundum Philosophum in 3. de Anima, & mouet ipsum, ut sphaera spheram, ut ibidem dicitur. ergo uoluntas est alia potentia ab appetitu sensitiuo.

RES POND. Dicendum, quod uoluntas est alia potentia ab appetitu sensitiuo. Ad cuius euidenciam sciendum est, quod sicut appetitus sensitiuus distinguitur ab appetitu naturali propter perfectiorem modum appetendi, ita appetitus rationalis ab appetitu sensitiuo. Quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea diuinæ dignitatis similitudo inuenitur, hoc autem ad diuinam dignitatem pertinet, ut omnia moueat, & inclinet & dirigat, ipse a nullo alio motus, vel inclinatus, vel directus. Vnde quanto aliqua natura est Deo uiciniore, tanto minus ab eo inclinatur, & magis nata est seipsam inclinare. Natura igitur insensibilis, quæ ratione suæ materialitatis est

maxime a Deo remota, inclinatur quidem in aliquem finem, non tamen est in ea aliquid inclinans, sed solummodo inclinationis principium, ut ex prædictis patet. Natura autem sensitiua, ut Deo propinquior in seipsa habet aliquid inclinans. scilicet appetibile apprehensum: sed tamen inclinatio ipsa non est in potestate ipsius animalis quod inclinatur: sed est ei aliunde determinata. Animal enim ad aspectum delectabilis non potest non concupiscere illud, quia illa animalia non habent dominium suæ inclinationis, unde non agunt: sed magis aguntur secundum Damascum. Et hoc ideo, quia uis appetitiua sensibilis habet organum corporale, & ideo uincitur dispositionibus materie, & rerum corporaliu, ut moueatur magis quam moueat. Sed natura rationalis quæ est Deo uiciniore, non solum habet inclinationem in aliquid, sicut habent inanimata, nec solum mouens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis: sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum: sed possit inclinari vel non inclinari, & sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa. Et hoc quidem competit ei in quantum non utitur organo corporali, & sic recedens a natura mobilis accedit ad naturam mouentis & agentis. Quod autem aliquid determinet sibi inclinationem in finem, non potest contingere nisi cognoscat finem, & habitudinem finis in ea quæ sunt ad finem, quod est rationis. Et ideo talis appetitus non determinatus ex aliquo alio de necessitate sequitur apprehensionem rationis. Vnde appetitus rationalis, qui uoluntas dicitur, est alia potentia ab appetitu sensibili.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod uoluntas ab appetitu sensibili non distinguitur directe per hoc quod est sequi apprehensionem hanc uel illam: sed ex hoc quod est determinare sibi inclinationem uel habere inclinationem determinatam ab alio, quæ duo exigunt potentiam non unius modi. Sed talis diuersitas requirit diuersitatem apprehensionum, ut ex prædictis patet. Vnde quasi ex consequenti accipitur distinctio appetitiuarum uirium penes distinctionem apprehensuarum & non principaliter.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod quoniam appetitus semper intendat ad aliquid in rerum natura existens quod est per modum particularis & non uniuersalis, tamen ad appetendum quandoque mouetur per apprehensionem alicuius uniuersalis conditionis, sicut appetimus hoc bonum ex hac consideratione, quæ consideramus simpliciter bonum esse appetendum: quandoque uero per apprehensionem particularis secundum suam particularitatem. Et ideo sicut appetitus ex consequenti distinguitur per differentiam apprehensionis quæ sequitur, ita ex consequenti distinguitur per uniuersale & particulare.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod cum motus & operationes sint in singularibus, & ab uniuersali propositione non possunt fieri descensus ad conclusionem particularem nisi mediante assumptione particulari, non potest uniuersalis conceptio intellectus applicari ad electionem operis, quæ est quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur in 7. Ethic. nisi mediante apprehensione particulari. Et ideo motus qui sequitur apprehensionem uniuersalem intellectus mediante particulari apprehensione sensus, non requirit aliam potentiam motiua respondentem intellectui, & aliam respondentem sensui, sicut est de appetitu qui immediate sequitur apprehensionem, & potentia motiua imperata, de qua obiecto tangit, quæ est uis affixa musculis & neruis. Vnde non potest esse intellectiua partis, quæ organo non utitur.

Qd Dist. S. Tho. HHH 4 Ad

2. 4. 2 inc.

1. p. q. 80. art. 1.

1. 1. 1. 1. 1.

1. 1. 1. 1. 1.

1. 1. 1. 1. 1.

1. 1. 1. 1. 1.

1. 1. 1. 1. 1.

1. 1. 1. 1. 1.

art. 1. huius questionis, & præc.

D. 230.

art. præced. ad 2.

D. 216. & 766.

6. Ethic. e. 3. circa 5.

D. 119.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod sensus & intellectus differunt per rationes apprehensibiles in quantum est apprehensibile, propter hoc quod ad diuersa genera pertinent potentiarum. Sensus enim tenet in apprehendendo particulare, intellectus autem in apprehendendo uniuersale. Appetitus vero superior, & inferior non differunt per differentias appetibilis, in quantum est appetibile, cum in idem tendat bonum quandoque uterque appetitus, sed differunt penes diuersum modum appetendi, ut ex dictis patet. Et ideo sunt quidem diuersæ potentia, sed non diuersa potentiarum genera.

ARTICVLVS V.

Utrum uoluntas quippiam de necessitate uelit.

1. p. q. 82. art. 1. cap. 4. 10. 3.

QVINTO quaeritur, utrum uoluntas aliquid de necessitate uelit. Et videtur quod sic, quia secundum August. in 13. de Trinitate, beatitudinem omnes una uoluntate expetunt: sed quod ab omnibus communiter expetitur, de necessitate expetitur, si enim non de necessitate, contingeret ab aliquo non expeti. ergo uoluntas de necessitate aliquid ex petit.

11. de trin. cap. 2. & 3.

¶ 2 Præt. Omne motiuum perfectæ virtutis de necessitate mouet suum mobile: sed secundum Philosophum in tertio de Anima, Bonum est motiuum uoluntatis secundum quod apprehenditur. ergo cum aliquid sit perfectum bonum, sicut Deus & beatitudo, ut dicitur in 1. Ethico. aliquid erit quod de necessitate uoluntatem mouebit, & ita a uoluntate aliquid necessario appetitur.

11. de trin. cap. 2. & 3.

¶ 3 Præt. Immaterialitas est causa, quare aliqua potentia cogi non possit, potentia autem organici affixæ cogitur, sicut patet præcipue de motiua: sed intellectus est immaterialior potentia quam uoluntas. quod patet ex hoc quod habet immaterialius obiectum, scilicet cet uniuersale, cum bonum in rebus particularibus existens sit obiectum uoluntatis. cum igitur intellectus cogatur, ut aliquid de necessitate teneat, ut dicitur in 5. Meta. videtur quod uoluntas aliquid de necessitate appetat.

ca. 10. 10. 5.

¶ 4 Præt. Necessitas non remouetur a uoluntate nisi ratione libertatis, cui uidetur necessitas opposita: sed non omnis necessitas impeditur libertatem. Vnde dicit August. in quinto de Ciuitate Dei, si illa diffinitur esse necessitas secundum quam dicimus necesse est, ut ita sit vel ita fiat, nescio cur eam timeamus, ne nobis libertatem auferat uoluntatis. ergo uoluntas de necessitate aliquid uult.

Homil. 11. in Ezech. a medio 25. moral. c. 13.

¶ 5 Præt. Necessarium est quod non potest non esse: sed Deus non potest non uelle bonum, sicut non potest non esse bonus; ergo necessario uult bonum. ergo aliqua uoluntas necessario uult aliquid.

Lib. de duabus anim. c. 10. & 11. to. 8. Et 1. Retrac. c. 9.

¶ 6 Præt. Secundum Grego. peccatum quod per penitentiam non deletur mox suo pondere ad aliud trahit: peccatum autem non committitur nisi uoluntarie secundum August. cum ergo tractio sit quidam motus uiolentus, ut patet in 7. Physic. aliquis potest uiolenter cogi ad aliquid de necessitate uolendum.

¶ 7 Præt. Secundum quod Magister dicit in 2. dist. 1. lib. & sumitur ex uerbis August. in secundo statu, id est in statu culpæ, non potest homo non peccare ante reparationem mortaliter, post reparationem uero saltem uenialiter: sed tam peccatum mortale quam ueniale est uoluntarium. ergo aliquis status hominis est in quo non potest non uelle id in quo peccatum consistit, &

sic de necessitate uoluntas aliquid uult.

¶ 8 Præt. Quanto aliquid magis natum est ad mouendum, tanto magis natum est ad necessitatem inferre: sed bonum magis potest mouere quam uerum, cum bonum sit in rebus, uerum autem in ratione tantum, ut dicitur in 6. Metaphy. ergo cum uerum cogat intellectum multo fortius bonum coget uoluntatem.

¶ 9 Præt. Bonum fortius imprimit quam uerum, quod patet ex hoc quod amor qui est impressio boni est magis intimus quæ cognitio quæ est impressio ueri, amor enim secundum August. est uita quædam uniuersalis amato. ergo bonum magis potest inferre necessitatem uoluntati quæ uerum intellectui, & sic idem quod prius.

¶ 10 Præt. Quanto aliqua potentia magis potest in sua obiecta, tanto minus potest ab eis cogi: sed ratio magis potest in sua obiecta quam uoluntas, ratio enim secundum August. 12. de Trinit. format in se species rerum, non autem uoluntas, sed mouetur ab appetibilibus. ergo magis potest uoluntas cogi ab appetibilibus quam ratio a cognoscibilibus, & sic idem quod prius.

¶ 11 Præt. Quod per se inest de necessitate inest: sed uelle aliquid per se inest uoluntati. ergo uoluntas de necessitate aliquid uult. Probatio mediæ: summum bonum est per se uoluntatum. ergo quandoque in ipsum fertur uoluntas per se ipsum uult: sed semper in ipsum fertur, quia naturaliter fertur in ipsum. ergo uoluntas semper per se uult summum bonum.

¶ 12 Præt. In cognitione scientiæ necessitas inuenitur: sed sicut omnes homines naturaliter uolunt scire secundum Philosophum in 1. Metaphysic. ita naturaliter uolunt bonum. ergo in uoluntate boni necessitas inuenitur.

¶ 13 Præt. Glofa Roman. 7. dicit, quod uoluntas uult naturaliter bonum: sed ea quæ inuoluntate naturam sunt de necessitate. ergo uoluntas uult bonum de necessitate.

¶ 14 Præt. Omne quod augetur & minuitur potest totaliter auferri: sed libertas uoluntatis augetur & minuitur, liberius enim arbitrium habuit homo ante peccatum quam post peccatum secundum August. ergo libertas uoluntatis potest totaliter tolli, & ita uoluntas potest de necessitate cogi.

SED CONTRA, secundum August. in 5. de Ciuitate Dei. Si aliquid est uoluntarium non est necessarium: sed omne quod uolumus est uoluntarium. ergo uoluntas non uult aliquid de necessitate.

¶ 2 Præt. Hugo. dicit quod liberum arbitrium potentissimum est sub Deo: sed quod est tale non potest cogi ab aliquo de necessitate. ergo uoluntas non de necessitate aliquid uult.

¶ 3 Præt. Libertas opponitur necessitati: sed uoluntas est libera. ergo non de necessitate aliquid uult.

¶ 4 Præt. Bernardus dicit, quod liberum arbitrium ex ingenita uoluntate nulla necessitate mouetur: sed dignitas uoluntatis auferri non potest. ergo non potest uoluntas de necessitate aliquid uelle.

¶ 5 Præt. Potestates rationales se habent ad opposita secundum Philosophum: sed uoluntas rationalis est potentia, est enim in ratione ut dicitur in 3. de Anima. ergo se habet ad opposita, & ita non de necessitate determinatur ad aliquid.

¶ 6 Præt. Quod de necessitate determinatur ad aliquid, naturaliter est determinatum ad illud: sed uoluntas contra naturalem appetitum diuiditur. ergo uoluntas non de necessitate aliquid uult.

¶ 7 Præt. Ex eo quod aliquid est uoluntarium dicitur esse

esse in nobis, ita quod nos Domini illius sumus: sed illud quod est in nobis, cuius Domini sumus possumus uelle, & non uelle. ergo omne quod uoluntas uult potest uelle, & non uelle, & ita non de necessitate aliquid uult.

R E S P O N. Dicendum, quod sicut potest accipi ex uerbis Augustini. 5. de Ciuitate Dei. duplex est necessitas, necessitas scilicet coactionis, & hæc in uolentem nullo modo cadere potest, & necessitas naturalis inclinationis, sicut dicimus Deum de necessitate uiuere. Et tali necessitate uoluntas aliquid de necessitate uult. Ad cuius euidenciam sciendum est, quod in rebus ordinatis oportet primum modum includi in secundo, & in secundo inueniri non solum id, quod sibi competit secundum rationem propriam, sed quod competit secundum rationem primi, sicut homini conuenit non solum ratione uti, quod ei competit secundum propriam differentiam quæ est rationalis, sed uti sensu vel alimento quod ei competit secundum genus suum, quod est animal vel uiuum. Et similiter uidemus in sensibilibus, quod cum sensus tactus sit quasi fundamentum aliorum sensuum, in organo uniuersali; sensus non solum inuenitur proprietas illius sensus, cuius est organum proprium, sed etiam proprietas tactus. sicut organum sensus uisus non solum sentit albu & nigrum in quantum est organum uisus, sed sentit calidum, & frigidum, & corumpitur ab eorum excellentiis secundum quod est organum tactus. Natura autem & uoluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa uoluntas quædam natura sit, quia omne quod in rebus inuenitur natura quædam dicitur. Et ideo in uoluntate oportet inuenire non solum id quod uoluntatis est, sed etiam quod naturæ est: hoc autem est cuiuslibet naturæ creatæ, ut a Deo sit ordinata in bonum naturaliter appetens illud. Vnde & uoluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi conuenientis boni. Et præter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem non ex necessitate, quod ei competit in quantum uoluntas est. Sicut autem est ordo naturæ ad uoluntatem, ita se habet ordo eorum quæ naturaliter uult uoluntas ad ea, respectu quorum a seipsa determinatur non ex natura. Et ideo sicut natura est uoluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur est aliorum appetibilium principium & fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum & principium eorum quæ sunt ad finem, cum quæ sunt propter finem non appetantur nisi ratione finis. Et ideo quod uoluntas de necessitate uult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo, & ea quæ in ipso includuntur, ut est cognitio ueritatis & alia huiusmodi. Ad alia uero non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque necessitate. Quamuis autem quadam necessaria inclinatione ultimum finem uelit uoluntas, nullo tamen modo concedendum est quod ad illud uolentem cogatur. Coactio enim nihil aliud est, quam uolentia cuiusdam inductio. Violentum autem secundum Philosophum in 3. Ethicorum est, cuius principium est extra nil conferente vim passo, sicut si lapis sursum proiciatur, quia nullo modo quantum est de se ad hunc motum inclinatur. Sed cum ipsa uoluntas sit quædam inclinatio, eo quod est appetitus quidam, non potest contingere, ut uoluntas aliquid uelit & inclinatio eius non sit in illud. Et ita non potest contingere, ut uoluntas aliquid coacte uelit, si aliquid naturali inclinatione uelit. pa-

ter igitur quod uoluntas non necessario aliquid uult de necessitate coactionis, uult tamen aliquid necessario de necessitate naturalis inclinationis.

A D P R I M V M ergo dicendum, quod ille communis appetitus beatitudinis non procedit ex aliqua coactione, sed ex naturali inclinatione.

A D 2<sup>m</sup> dicendum, quod quantumcunque aliquid bonum efficaciter moueat uoluntatem, non tamen ipsam cogere potest, quia ex quo ponitur quod uelit aliquid ponitur inclinationem habere in id, quod est contrariu coactioni. Sed ex perfectione boni alicuius contingit quod uoluntas determinatur ad illud inclinatione naturalis necessitatis.

A D 3<sup>m</sup> dicendum, quod intellectus aliquid naturaliter intelligit, sicut & uoluntas aliquid naturaliter uult, sed coactio non est contraria intellectui secundum suam rationem, sicut & uoluntati. Intellectus enim si habeat inclinationem in aliquid, non tamen nominat ipsam inclinationem hominis, sed uoluntas ipsam inclinationem hominis nominat. Vnde quicquid sit secundum uoluntatem sit secundum hominis inclinationem, & per hoc non potest esse uolentem. Sed operatio intellectus potest esse contra inclinationem hominis quæ est uoluntas, ut cum alicui placet aliqua opinio, sed propter efficaciam rationum deducitur ad assentiendum contrario per intellectum.

A D 4<sup>m</sup> dicendum, quod August. loquitur de necessitate naturali, quam a uoluntate non excludimus respectu aliquorum. Et hæc necessitas in diuina uoluntate inuenitur, sicut in diuino esse. Ipse enim est necessarium per seipsum, ut dicitur in 5. Metaphysicorum. Vnde patet solutio ad quintum.

A D 6<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum commissum non trahit cogendo uoluntatem, sed inclinando, in quantum priuat gratiam per quam homo forficabatur contra peccatum, & in quantum ex actu peccati relinquatur dispositio, & habitus in anima inclinans ad sequens peccatum.

A D 7<sup>m</sup> dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod homo quantumcunque est in statu peccati mortalis potest peccatum mortale vitare per libertatem uoluntatis, & exponunt quod dicitur, non potest non peccare, id est non habere peccatum non potest, sicut & uidere dicitur habere uisum & uti uisu, potest autem secundum eos non peccare, id est non uti peccato. Et secundum hoc patet quod nulla necessitas inducitur in uoluntate ad consentiendum peccato. Alii autem dicunt, quod sicut homo in statu huius uitæ non potest peccatum ueniale vitare, non quin possit vitare hoc vel illud, sed quia non potest vitare omnia, ut scilicet nullum committat, ita est de mortalibus in eo qui gratiam non habet. Et secundum hoc patet, quod uoluntas non habet necesse uelle hoc vel illud, quamuis sine gratia inueniat deficiens ab indeficienti inclinatione in bonum.

A D 8<sup>m</sup> dicendum, quod forma recepta in aliquo non mouet illud in quo recipitur, sed ipsum habere talem formam est ipsum motum esse, sed mouetur ab exteriori agente, sicut corpus quod calefit per ignem non mouetur a calore recepto, sed ab igne. Ita intellectus non mouetur a specie iam recepta, vel a uero quod consequitur ipsam speciem, sed ab aliqua re exteriori quæ imprimit in intellectu, sicut est intellectus agens, uel phantasia, uel aliquid aliud huiusmodi. Et præterea, sicut uerum est proportionatum intellectui, ita & bonum affectui. Vnde uerum propter hoc quod est in appre-

de Ci. dei ca. 10. 10. 5.

8. de Trin. ca. 10. 10. 3.

11. de trin. cap. 2. & 3.

Glofa ord. super illud quod oportet non intell.

Enchir. ex ca. 10. 10. 3.

ca. 10. 10. 5.

de gratia & lib. arbit. ad quantum a principi.

9. meta. c. 3. 10. 3. ca. 4. 10. 3.

In prin. citata me. ca. 10. 10. 3.



Apprehensione non est minus natum mouere intel-  
lectum, quam bonum affectum. Et præterea hoc quod  
voluntas non cogitur a bono non est ex insufficientia  
boni ad mouendum, sed ex ipsa ratione voluntatis, vt  
ex dictis patet. Et per hoc patet solutio ad nonum.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod res quæ extra animam  
non imprimunt speciem suam in intellectum possibile,  
nisi per operationem intellectus agentis. Et pro tanto  
dicitur anima in seipsa informare formas rerum. Si-  
militer non est sine operatione voluntatis, quod vo-  
luntas in appetibile tendat. Vnde ratio non sequitur.  
Et præterea potest dici, sicut ad præcedentia duo.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod primum bonum est per  
se volitum, & volūtas per se & naturaliter illud vult,  
non tamen illud semper vult in actu. Non enim opor-  
tet ea quæ sunt naturaliter conuenientia animæ sem-  
per actu in anima esse, sicut principia quæ sunt natu-  
raliter cognita non semper actu considerantur.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod non ad eandem neces-  
sitatem pertinet necessitas qua per scientiam aliquid nec-  
essario cognoscimus, & necessitas qua de necessitate  
scientiam appetimus. primum enim potest esse secun-  
dum necessitatem coactionis: sed secundum non nisi  
secundum necessitatem naturalis inclinationis. Et sic  
voluntas de necessitate vult bonum, in quantum natu-  
raliter vult bonum.

Et per hoc patet solutio ad decimum tertium.  
Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod libertas quæ augetur &  
minuitur est libertas a peccato & a miseria, non autē  
libertas a coactione, vnde non sequitur quod volūtas  
possit ad hoc deduci quod cogatur.

Ad PRIMVM autem in contrarium dicendum,  
quod auctoritas illa est intelligenda de necessitate co-  
actionis, quæ repugnat voluntati, nō autem de neces-  
sitate naturalis inclinationis quæ secundum Aug. in 5.  
de Trinitate Dei, voluntati non repugnat.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod non pertinet ad impoten-  
tiam voluntatis si naturali inclinatione de necessitate  
in aliquid feratur, sed ad eius virtutem, sicut gra-  
ue tanto est virtuosius quanto maiori necessitate de-  
orsum fertur. Pertineret autem ad eius infirmitatem  
si ab alio cogeretur.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod libertas sicut Aug. opponitur  
necessitati coactionis, nō autē naturalis inclinationis.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod necessitas naturalis nō repu-  
gnat dignitati volūtat; sed sola necessitas coactionis.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod voluntas in quantum est ra-  
tionalis ad opposita se habet, hoc enim est considera-  
re ipsam sicut hoc quod est ei propriū: sed prout est na-  
tura quadam nihil prohibet eā determinari ad vnum.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod voluntas diuiditur contra  
appetitum naturalem cum præcisione sumptum, id  
est qui est naturalis tantū, sicut homo contra id, quod  
est animal tantum, non autem diuiditur contra appe-  
titum naturalem absolute: sed includit ipsum, sicut  
homo includit animal.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit de vo-  
luntate secundū quod voluntas est, hoc enim est pro-  
prium voluntati in quantum est voluntas, quod sit do-  
mina suorum actuum.

ARTICVLVS VI.

Utrum voluntas de necessitate velit quicquid vult.

SEXTO queritur, utrum volūtas de necessitate velit  
quicquid vult. Et videtur quod sic, quanto enim

aliquid est nobilius, tanto est immutabilius: sed viue-  
re est nobilius quam esse, & intelligere quam viuere,  
& velle quam intelligere. ergo velle est immutabilius  
quam esse: sed esse animæ volētis est immutabile, quia  
est incorruptibile. ergo & velle eius est immutabile,  
& ita quicquid vult immutabiliter & necessario vult.

¶ 2 Præt. Quanto aliquid est Deo conformius, tanto  
immutabilius est: sed magis conformatur anima Deo  
conformitate sua quæ est similitudinis, quam prima  
conformitate quæ est imaginis: in prima autem in cō-  
formitate habet immutabilitatem, quia nō potest ima-  
ginem amittere anima secundū illud Psal. 38. In ima-  
gine pertransit homo. ergo & secundum conformi-  
tatem secundam quæ est similitudinis consistens in  
debita voluntatis ordinatione, habebit immutabili-  
tatem, vt voluntas immutabiliter velit bonum, nec  
possit uelle malum.

¶ 3 Præt. Sicut se habet actus ad ens actu, ita potentia  
ad ens potentiale: sed Deus cum sit actu bonus, nō po-  
test aliquid actu malum facere. ergo eius potentia quæ  
bona est, non potest producere aliquid quod sit malū  
in potentia, & ita voluntas quam diuina potentia pro-  
duxit non potest in malum.

¶ 4 Præt. Secundum Philosophum in sexto & septi-  
mo Ethicorum, sicut principia se habent ad conclu-  
siones in scientiis demonstratiuis, ita fines ad ea quæ  
sunt ad fines in operabilibus, & appetibilibus: sed ex  
principiis quæ sunt naturaliter scita inducitur intel-  
lectus, vt conclusiones cognoscat de necessitate. ergo ex  
hoc quod voluntas de necessitate vult finem vltimū  
per modum iam dictū de necessitate etiam vult om-  
nia alia, quæ in finem vltimum ordinantur.

¶ 5 Præt. Omne illud, quod est naturaliter determina-  
tum ad aliquid, de necessitate consequitur illud nisi  
sit aliquid impediens: sed voluntas naturaliter vult  
bonum, ut dicit glosa Roma. septimo. ergo immutabi-  
liter vult bonum, cum non sit aliquid quod eam im-  
pedire possit, eo quod est sub Deo potentissima secun-  
dum Bernardum.

¶ 6 Præt. Sicut tenebra opponitur luci, ita malum bo-  
no: sed uisus qui est naturaliter determinatus ad co-  
gnoscedum lucem, & lucida, ita naturaliter ea uidet,  
quod illud quod est tenebrosū uidere non potest.  
ergo & voluntas cuius obiectū est bonum, ita immu-  
tabiliter vult bonum quod malum nullo modo uelle  
poterit, & sic voluntas habet aliquam necessitatem non  
solum respectu finis vltimi: sed respectu aliorum.

SED CONTRA, Augustinus dicit, quod volun-  
tas est qua peccatur, & recte uiuitur. ergo voluntas  
nō se habet immutabiliter, nec ad bonū nec ad malū.

¶ 2 Præt. Secundum Aug. peccatū adeo est uolunta-  
rium, quod nisi sit uoluntariū non est peccatum: si igitur  
peccatū nullo modo est a uolūtatē, peccatum nullo  
modo erit, quod experimento patet esse falsum.

RESPON. Dicendum, quod ex hoc aliquid dicitur  
esse necessarium quod est immutabiliter determinatū  
ad unum. Vnde cum volūtas indeterminate se habeat  
respectu multorum non habet respectu omnium  
necessitatem: sed respectum eorum tantum ad quæ  
naturali inclinatione determinatur, vt dictum est. Et  
quia omne mobile reducitur ad immobile, & indeter-  
minatū ad determinatū, sicut ad principū, ideo  
oportet quod id ad quod uolūtas est determinata, sit  
principium appetendi ea ad quæ non est determina-  
ta, & hoc est finis vltimus ut dictum est. Inuenitur  
autem indeterminatione voluntatis respectum trium,  
scilicet

scilicet respectu obiecti, respectu actus, & respectu  
ordinis in finem. Respectu obiecti quidem est indeter-  
minata uoluntas, quantum ad ea quæ sunt ad finem,  
non quantum ad ipsum finem vltimum, vt dictū est,  
quod ideo cōtingit, quia ad finem vltimum multis uis  
perueniri potest, & diuersis diuersæ uicē competūt per-  
ueniendi in ipsum. Et ideo non potuit esse appetitus  
voluntatis determinatus in ea, quæ sunt ad finem, sicut  
est in rebus naturalibus, quæ ad certum finem & deter-  
minatū non habent, nisi certam, & determinatam  
uiam. Et sic patet quod res naturales, sicut de neces-  
sitate appetunt finem: ita & ea quæ sunt ad finem, ut ni-  
hil sit in eis accipere quod possint appetere, vel nō ap-  
petere. Sed voluntas de necessitate appetit finem vlti-  
mum, ut non possit ipsum non appetere: sed nō de ne-  
cessitate appetit aliquid eorum, quæ sunt ad finem. Vn-  
de respectu huius est in potestate ei<sup>9</sup> appetere hoc, vel  
illud. Secundo est uoluntas indeterminata respectu  
actus: quia circa obiectum determinatum potest in ac-  
tu suo cum uoluerit vel non uti: potest. n. exire in ac-  
tum uolendi respectu cuiuslibet & non exire, quod  
in rebus naturalibus non contingit. Graue enim sem-  
per descendit deorsum in actu, nisi aliquid prohibeat.  
Quod exinde contingit, quod res inanimatæ non sunt  
motæ a seipsis: sed ab aliis, vnde nō est in eis moueri,  
vel non moueri. Res autem animatæ mouentur a seip-  
sis, & inde est quod uoluntas potest uelle, & non uelle.  
Tertio indeterminatione voluntatis est respectu ordinis  
ad finem, in quantum uoluntas potest appetere id, qd  
secundū veritatem in finem debitum ordinatur, vel se-  
cundum apparentiam tantū. Et hæc indeterminatione  
ex duobus cōtingit. scilicet ex indeterminatione circa obie-  
ctum in his, quæ sunt ad finem, & iterū ex indetermi-  
natione apprehensionis, quæ potest esse recta & non  
recta: sicut ex aliquo principio uero dato non sequitur  
falsa conclusio, nisi per aliquam falsitatem rationis,  
vel assumentis aliquā falsam, uel falso ordinantis prin-  
cipium in conclusionē. Ita ex quo inest appetitus rect<sup>9</sup>  
vltimi finis, non possit sequi quod aliquid aliquid in-  
ordinate appeteret, nisi rō acciperet aliquid inordina-  
te in finem, quod non est ordinabile in finem. Sicut  
qui appetit beatitudinem appetitu recto, nunquā de-  
duceretur in appetendam fornicationem, nisi inquan-  
tum apprehendit eam, vt quoddam hominis bonum,  
in quantum est quoddam delectabile bonum, & sic vt  
ordinabilem in beatitudinē, uel ut quendam imaginē  
eius. Et ex hoc sequitur indeterminatione volūtatē, qua  
bonum potest vel malum appetere. Cum autem volū-  
tas dicatur libera in quantum necessitatem nō habet,  
libertas uoluntatis in tribus considerabitur. scilicet quan-  
tū ad actum, in quantum potest uelle vel non uelle, & quan-  
tum ad obiectum, in quantum potest uelle hoc uel il-  
lud, & eius oppositum, & quantum ad ordinem finis,  
in quantum potest uelle bonum vel malum. Sed quan-  
tum ad primū horum inest libertas voluntati, in quo  
libet statu naturæ respectu cuiuslibet obiecti. Secun-  
dum uero horum est respectu quorundam obiecto-  
rum. scilicet respectu eorum quæ sunt ad finem, & nō ipsius  
finis, & etiam secundum quolibet statum naturæ. Ter-  
tium uero non est respectu omnium obiectorum: sed  
quorundam eorum, scilicet quæ sunt ad finem: nec re-  
spectu cuiuslibet status naturæ: sed illius tantum in  
quo natura deficere potest. Nam ubi non est defectus  
in apprehendendo & conferendo, non potest esse vo-  
lūtas mali in his, quæ sunt ad finem, sicut patet in bea-  
tis. Et pro tanto dicitur, quod uelle malum, nec est

A libertas, nec pars libertatis, quāuis sit quoddam  
libertatis signum.  
AD PRIMVM ergo dicendum, quod esse animæ non  
est determinatum a seipsa, sed ab alio: sed ipsa deter-  
minat sibi suū uelle. Et ideo quāuis esse sit immuta-  
bile, tamē uelle indeterminatum est, ac per hoc in di-  
uersa flexibile. Et tamen non est uerum, quod intelligen-  
te sit nobilius quam esse: sed determinatur ab esse, im-  
mo sic esse eo est nobilius secundum Dionys. 5. cap.  
de Diuinis nominibus.  
AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod conformitas imaginis arte  
ditur secundum potentias naturales, quæ sunt ei deter-  
minatæ a natura. Et ideo illa cōformitas semper ma-  
net. Sed secunda conformitas, quæ est similitudinis est  
per gratiam & habitus & actus virtutum, ad quæ om-  
nia ordinantur per actū uoluntatis, qui in sua potesta-  
te consistit, & ideo ista cōformitas nō semper manet.  
AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod in Deo non est potentia passi-  
ua, uel materialis quæ distinguitur contra actum, de  
qua obiectio procedit: sed potentia actiua, quæ est ip-  
se actus: quia vnumquodque est potens agere secun-  
dum quod est actu. Et tamen quod voluntas sit flexi-  
bilis ad malum, non habet secundum quod est a Deo:  
sed secundum quod est de nihilo.  
AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod in scientiis demonstratiuis  
conclusiones hoc modo se habent ad principia, quod  
remota conclusione remouetur principū. Et sic pro-  
pter hanc determinationem conclusionum respectu  
principiorum, ex ipsis principijs intellectus cogitur  
ad consentiendum conclusionibus. Sed ea quæ sunt ad  
finem, non habent hanc determinationem respectu fi-  
nis, vt remoto aliquo eorum remoueat finis, cum  
per diuersas uias possit perueniri ad finem vltimum,  
vel secundum ueritatem, vel secundum apparentiam.  
Et ideo ex necessitate quæ inest appetiui uoluntario  
respectu finis, non inducitur necessitas ei respectu eo-  
rum, quæ sunt ad finem.  
AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod voluntas uult naturaliter  
bonum, sed non determinate hoc bonum vel illud: si-  
cut uisus naturaliter uidet colorem: sed non hunc uel  
illū determinate. Et propter hoc quicquid uult, uult  
sub ratione boni: nō tamen oportet quod semper hoc  
uel illud bonum uelit.  
AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod nihil est a deo malum, quod  
non possit habere aliquam speciem boni, & ratione  
illius bonitatis habet, quod mouere possit appetiui.

ARTICVLVS VII.

Utrum aliquis mereatur uolendo illud,  
quod de necessitate uult.

SEPTIMO queritur, utrum aliquis mereatur vo-  
lendo illud quod de necessitate uult. Et videtur quod  
non, quia illud quod de necessitate uult, naturaliter  
uult: sed naturalibus non meremur. ergo tali volun-  
tate non meremur.

¶ 2 Præt. Meritum & demeritum sunt circa idem: sed  
nullus demeretur in eo, quod vitare non potest secundū  
Aug. ergo null<sup>9</sup> meretur in eo, qd de necessitate uult.  
¶ 3 Præt. Nullus meretur nisi per actum virtutis: sed  
omnis actus virtutis est ex electione, non autem ex na-  
turali inclinatione. ergo nullus meretur in eo, quod  
de necessitate uult.

SED CONTRA, Deū naturaliter ex necessitate quæ-  
libet creatura appetit: sed in dilectione Dei meremur.  
ergo in eo quod necessario quis uult mereri potest.  
¶ 2 Præt.

D. 55.

D. 559.  
Paulo a  
prin. & pa-  
rū ante me-  
dium.

D. 494.

2. 2. q. 88.  
art. 6.

1. retract. c.  
9. Paulo an-  
te medium  
to. 1.

ca. 10. to. 5.

1. p. q. 82.

ca. 8. in me-  
dio & 6. et  
hic. ca. 2. in  
fine to. 5.

In arti pe.

Glosa ord.  
super illud  
qd oportet  
non intel-  
ligo.

1. retract.  
c. 9. in me-  
dio to. 1.

Lib. de ue-  
ra religione  
ca. 14. to. 1.  
& lib. 1. re-  
tract. c. 13.  
to. 1.

In arti pe.

art. preced.

¶ 2. Præter. Beatitudo in vita æterna consistit: sed sancti volendo vitam æternam merentur, ergo aliquis meretur volendo id, quod naturaliter vult.

RESPON. Dicendum, quod aliquis volendo id, quod naturaliter vult quodammodo meretur, & quodammodo non. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod differenter est aliquid prouisum homini & ceteris animalibus, tam secundum corpus, quam secundum animam. Alti enim animalibus secundum corpus prouisa sunt specialia tegumenta, sicut corium durum, & plumæ, & aliqua huiusmodi specialia munimenta, sicut cornua, ungues, & huiusmodi, & hoc quia habet pauca vias operandi, ad quæ possunt determinata instrumenta ordinari. Sed homini ista prouisa sunt in generali, in quantum sunt ei datae manus a natura, quibus sibi valeat varia & tegumenta & munimenta præparare. Et hoc ideo, quia ratio hominis est ita multiplex, & ad diuersa se extendens, quod non possent determinata instrumenta ei sufficientia præparari. Similiter est ex parte apprehensionis, quod aliis animalibus sunt indita secundum naturalem estimationem, quædam substantiales conceptibiles eis necessaria: sicut ouis, quod lupus sit ei inimicus, & alia huiusmodi: sed loco horum homini sunt indita vniuersalia principia naturaliter intellecta, per quæ in omnia quæ sunt ei necessaria, procedere potest, & similiter est etiam ex parte appetitus. Aliis enim rebus inditus est naturalis appetitus alicuius rei determinatae, sicut graui quod sit deorsum, & unicuique animali id, quod est sibi conueniens secundum suam naturam: sed homini inditus est appetitus vltimi finis sui in communi, vt. scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, vtrum in virtutibus, vel sciètiis, vel delectabilibus, vel huiusmodi aliis, nõ est ei determinatum a natura. Quando ergo ex propria ratione adiutus, diuina gratia apprehendit aliquod speciale bonum, vt suam beatitudinem, in quo verè sua beatitudo consistit, tunc meretur non ex hoc quod appetit beatitudinem quam naturaliter appetit: sed ex hoc quod appetit hoc speciale quod non naturaliter appetit, vt visionem Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit. Si vero aliquis per rationem erroneam deducatur, ut appetat aliquid speciale, vt suam beatitudinem, puta corporales delectationes, in quibus tamen secundum rei veritatem sua beatitudo non consistit, sic appetendo beatitudinem demeretur non quia appetit beatitudinem: sed quia indebite appetit hoc ut beatitudinem, in quo beatitudo non est. patet igitur quod uolendo id, quod quis naturaliter vult secundum se non est meritorium, nec demeritorium: sed secundum quod specificatur ad hoc, vel illud, potest esse meritorium vel demeritorium. Et hoc modo sancti merentur appetendo Deum, vel vitam æternam. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum Deus uoluntatem cogere possit.

¶ OCTAVO queritur, vtrum Deus possit cogere uoluntatem. Et videtur quod sic. Quicumque enim vertit aliquid quocumque vult, potest illud cogere: sed sicut dicitur Prover. 21. cor regum in manu Dei est, quocumque voluerit vertit illud, ergo Deus potest cogere uoluntatem.

¶ 2. Præter. Romanorum primo, propter quod tradidit illos Deus & cetera, glossa Augustini dicit, manifestum

est Deum operari in cordibus hominum ad inclinandas uoluntates eorum in quodcumque voluerit, siue in bonum pro misericordia sua, siue in malum pro meritis eorum, ergo Deus potest cogere uoluntatem.

¶ 2. Præter. Si finitum finite agit, infinitum infinite agit: sed aliqua creatura finita trahit uoluntatem finitè: quia, vt dicit Tullius, honestum est quod sua ui nos trahit, & sua dignitate nos allicit, ergo Deus qui habet infinitam uirtutem in agendo, potest totaliter cogere uoluntatem.

¶ 4. Præter. Ille proprie dicitur ad aliquid cogi, qui non potest non facere illud, siue velit, siue nõ velit: sed uoluntas non potest non uelle, quod Deus uoluntate beneplaciti uult eam uelle, alias uoluntas Dei esset inefficax respectu uoluntatis nostræ, ergo Deus potest cogere uoluntatem.

¶ 5. Præter. Cuiuslibet creature est perfecta obedientia ad suum creatorem, ergo Deus potest eam cogere ad quod uult.

SED CONTRA est, quod esse liberum a coactione est naturale uoluntati: sed naturalia non possunt ab aliquo remoueri, ergo uoluntas non potest cogi a Deo.

¶ 2. Præter. Deus non potest facere, quod opposita sint simul uera: sed uoluntati & uolentium sunt opposita, quia uolentium est species inuoluntarii, vt patet in 3. Ethicorum, ergo Deus non potest facere, vt uoluntas aliquid coacte uelit, & ita nõ potest cogere uoluntatem.

RESPON. Dicendum, quod Deus potest immutare uoluntatem de necessitate: non tamen potest eam cogere. Quantumcumque enim uoluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud. Cuius ratio est, quia ipsum uelle aliquid est inclinari in illud: coactio autem, vel uolentia est contraria inclinationi illius rei quæ cogitur. Cum igitur Deus uoluntatem immutat, facit, vt præcedenti inclinationi succedat alia inclinatio, & ita quod prima auferatur, & secunda maneat. Vnde illud ad quod inducit uoluntatem, non est contra inclinationem iam existentem: sed inclinationem, quæ prius inerat. Vnde non est uolentia nec coactio. Sicut lapidi ratione suæ grauitatis inest inclinatio ad locum deorsum, hac autem inclinatione manente si sursum proiciatur, erit uolentia: si autem Deus auferat a lapide inclinationem grauitatis, & det ei inclinationem leuitatis, tunc ferri sursum non erit ei uolentium: & ita immutatio motus potest esse sine uolentia. Et per hunc modum intelligendum est, quod Deus uoluntatem immutat sine eo, quod uoluntatem cogat, potest autem Deus uoluntatem immutare ex hoc, quod ipse in uoluntate operatur, sicut in natura. Vnde sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio uoluntatis, in quantum est actio non solum est a uoluntate, ut immediate agente: sed a Deo, ut a primo agente qui uehementius imprimat. Vnde sicut uoluntas potest immutare actum suum in aliud, ut ex dictis patet, ita & multo amplius Deus. Immutat autem uoluntatem dupliciter, vno modo mouendo tantum, quando scilicet uoluntatem mouet ad aliquid uolendum sine hoc, quod aliquam formam imprimat uoluntati, sicut sine appositione alicuius habitus quandoque facit, ut homo uel hoc, quod prius non uolebat: alio uero modo imprimendo aliquam formam in ipsam uoluntatem. Sicut enim ex ipsa natura, quam Deus uoluntati dedit inclinatur uoluntas in aliquid uolendum, vt ex dictis patet: ita ex aliquo superaddito, sicut est gratia uel uirtus, inclinatur ulterius ad uolendum aliquid aliud, ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione. Sed hæc quidem inclinatio superaddita, quandoque

que est perfecta, quandoque imperfecta. Quandoquidem est perfecta facit necessariam inclinationem in id, ad quod determinat, sicut per naturam de necessitate inclinatur uoluntas in appetendum finem, sicut continenter in bonum, non solum quantum ad finem vltimum, sed quantum ad ea quæ sunt ad finem. Aliquando uero forma superaddita nõ est vsquequaque perfecta, sicut est in uoluntatibus, & tunc ex forma superaddita uoluntas inclinatur quidem: sed non ex necessitate.

ET PER hoc patet solutio ab obiecta. Nam primæ rationes probant quod Deus potest immutare uoluntatem. Secundæ uero, quod non potest eam cogere, quorum utrumque uerum est, vt ex dictis patet. Sciendum tamen quod ubi dicitur in glossa inducta, quod Deus operatur in cordibus hominum ad inclinandas eorum uoluntates in malum, nõ est intelligendum, vt glossa ibidem dicit, quasi Deus malitiam impartiat: sed quia sicut apponit gratiam, unde inclinatur hominum uoluntas ad bonum, ita subtrahit quibusdam, qua subtrahita inclinatur uoluntas eorum ad malum.

ARTICVLVS IX.

Vtrum aliqua creatura possit immutare uoluntatem uel imprimere in ipsam.

NONO queritur, vtrum aliqua creatura possit immutare uoluntatem, uel imprimere in ipsam. Et videtur quod sic, quia ipsa uoluntas creatura quædam est: sed uoluntas actum suum immutat quo uult, ergo videtur quod aliqua creatura immutet uoluntatem, & cogat ipsam.

¶ 2. Præter. Difficilius est immutare totum quam partem: sed secundum quosdam Philosophos corpora celestia immutant totam multitudinem ad aliquid uolendum. ergo multo fortius uidetur quod possunt cogere uoluntatem alicuius unius.

¶ 3. Præter. Quicumque uincitur ab aliquo, cogitur ab illo: sed secundum Philosophum in 7. Ethicorum incontinentes uincuntur a passionibus, ergo passiones immutant & cogunt uoluntatem incontinentis.

¶ 4. Præter. Secundum Augustinum in 3. de Trinitate, superiora tam in spiritibus quam in corporibus mouet inferiora naturali quodam ordine: sed angelorum beatorum sicut intellectus est superior & perfectior nostris intellectibus, ita & uoluntas eorum nostra uoluntate: ergo sicut per intellectum suum possunt imprimere in intellectum nostrum cum illuminando secundum doctrinam Dionysii, ita uidetur quod per uoluntatem suam possunt imprimere in uoluntatem nostram aliquando eam immutando.

¶ 5. Præter. Secundum Dionysium superiores angeli illuminant & purgant inferiores: sed sicut illuminatio pertinet ad intellectum, ita purgatio uidetur pertinere ad affectum, ergo sicut angeli possunt imprimere in intellectum, ita in uoluntatem.

¶ 6. Item, Magis natum est aliquid immutari a superiori natura quam ab inferiori: sed uoluntate nostra sicut est inferior appetitus sensibilis, ita est superior uoluntas angelica, ergo cum appetitus sensibilis immutet interdum uoluntatem, multo fortius uoluntas angelica poterit uoluntatem nostram immutare.

¶ 7. Præter. Lucæ, 1. 4. dicit pater familias seruo suo, Cõpel le intrare: intratur autem ad illam cenam per uoluntatem, ergo per angelum, qui est minister Dei, uoluntas nostra potest ad aliquid cogi.

SED CONTRA, est quod Hug. dicit liberum arbitrium est potentissimum sub Deo: sed nihil immutatur nisi a fortiori, ergo nihil potest uoluntatem immutare. ¶ 2. Præter. Meritum & demeritum in uoluntate quodammodo consistit, si ergo aliqua creatura posset immutare uoluntatem, posset aliquis iustificari, vel peccator effici per aliquam creaturam, quod falsum est, quia nullus fit peccator nisi per seipsum, nec aliquis fit iustus nisi Deo operante & ipso cooperante.

RESPON. Dicendum, quod uoluntas potest intelligi immutari ab aliquo dupliciter. Vno modo sicut ab obiecto suo: sicut uoluntas immutatur ab appetibili, & sic non querimus hic de immutante uoluntate, hoc enim supra ostensum est quod aliquod bonum de necessitate mouet uoluntatem per modum obiecti, quamuis uoluntas non cogatur. Alio uero modo, potest intelligi uoluntas immutari ab aliquo per modum causæ efficientis. Et sic dicimus quod non solum nulla creatura potest cogere uoluntatem agendo in ipsam, quia hoc nec Deus poterat: sed nec etiam potest directe agere in uoluntatem, vt eam immutet necessario, vel qualitercumque inclinaret, quod Deus potest. Sed indirecte potest aliquo modo inclinare uoluntatem aliqua creatura, non tamen necessario immutare. Cuius ratio est, quia cum actus uoluntatis sit quasi medius inter potentiam & obiectum, immutatio actus uoluntatis potest considerari, vel ex parte ipsius uoluntatis, vel ex parte obiecti. Ex parte quidem uoluntatis mutare actum uoluntatis non potest nisi quod operatur intra uoluntatem, & hoc est ipsa uoluntas, & id, quod est causa esse uoluntatis, quod secundum fidem solus Deus est. Vnde solus Deus potest inclinationem uoluntatis quam ei dedit transferre de vno in aliud secundum quod uult. Sed secundum illos qui ponunt animam creatam ab intelligentiis, quod tamen fidei contrarium est, ipse angelus uel intelligentia habet effectum intrinsecum uoluntati in quantum causat esse quod est intrinsecum ipsi uoluntati. Et secundum hoc Auice. ponit quod sicut corpora nostra immutantur a corporibus celestibus, ita uoluntates nostræ immutatur a uoluntate animarum celestium, quod tamen est omnino falsum. Sed si consideretur actus uoluntatis ex parte obiecti, sic inuenitur uoluntatis duplex obiectum. Vnum, ad quod de necessitate naturalis inclinatio determinatur, & hoc quidem obiectum est uoluntati inditum & propositum a creatore, qui ei naturali inclinatione dedit in illud. Vnde nullus potest necessario per tale obiectum immutare uoluntatem nisi solus Deus. Aliud uero est obiectum uoluntatis, quod quidem natum est inclinare uoluntatem, in quantum est in eo aliqua similitudo: vel ordo respectu uoluntatis naturaliter desiderati, non tamen ex hoc obiecto uoluntatis de necessitate immutatur vt prius dictum est, quia non in eo singulariter inuenitur ordo ad uoluntatis finem naturaliter desideratum. Et mediante hoc obiecto potest aliqua creatura inclinare aliquatenus uoluntatem, non tamen necessario immutare, sicut patet cum aliquis persuadet alicui aliquid faciendum, proponendo ei eius uoluntatem, & honestatem, tamen in potestate uoluntatis est, vt illud acceptet vel non acceptet, eo quod nõ est naturaliter determinatum ad id. Sic igitur patet quod nulla creatura potest directe immutare uoluntatem, quasi agendo intra ipsam uoluntatem, potest autem extrinsecus aliquid proponendo uoluntati, eam aliquo modo inducere, non tamen immutare.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod uoluntas potest seipsam

D. 717.

lib. 10. sua metaph. cap. 1.

art. 5. huius quest.

Lib. de gratia & lib. arbitrii, ca. 21. 10. 5.

cap. 1. a me

lib. 6. de lib. arbitrii. c. 7.

cap. 1. a me

lib. 11. c. 11.

lib. 10. c. 3.

lib. 4. de hierar.

lib. 7. celest.

art. 1. & 2.



seipsam immutare respectu aliquorum directe, cum sit domina suorum actuum. Et cum dicitur, quod non immutatur directe a creatura, intelligitur a creatura alia. Non tamen ipsa potest se cogere, quia in hoc importatur contradictio. scilicet quod aliquid sit acceptum a seipso, quia violentum est in quo nihil confert vim patiens, confert autem vim inferens. Et sic voluntas non potest se cogere, quia sic seipsa in illa vi aliquid conferret, in quantum cogeret se, & nil conferret in quantum cogeretur, quod est impossibile, per quod modum probat Philosophus in 5. Ethic. quod nullus patitur iniustum a seipso, quia qui patitur iniustum patitur aliquid contra voluntatem suam, si autem faciat iniustum est secundum suam voluntatem.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod corpora caelestia non possunt de necessitate immutare voluntatem, nec vnus hominis, nec multitudinis: sed possunt immutare ipsa corpora. Ex ipso autem corpore aliquo modo voluntas inclinatur, licet non necessario, quia resistere potest, sicut cholericus ex naturali complexione inclinatur ad iram, tamen aliquis cholericus potest resistere per voluntatem isti inclinationi. Non autem resistunt nisi sapientes corporalibus inclinationibus; qui sunt pauci respectu stultorum, quia stultorum infinitus est numerus Ecclesiast. 1. Et ideo dicitur, quod corpora caelestia immutant multitudinem, in quantum multitudo sequitur inclinationes corporales, non autem immutant hunc vel illum, qui per prudentiam resistunt inclinationi praedictae.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod incontinens non dicitur vinceri a passionibus quasi ipsae passiones cogant, vel immutent necessario voluntatem, alioquin incontinens non esset puniendus, quia pena non debetur inuoluntario, incontinens autem non dicitur inuoluntarius operari secundum Philosophum in 3. Ethic. sed dicitur incontinens vinci a passionibus, in quantum eorum impulsui voluntarie cedit.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod angeli non imprimunt intellectui, quasi interius aliquid in intellectu agentes: sed solum ex parte obiecti, in quantum aliquid intelligibile proponunt, quo intellectus noster confortatur, & conuincitur ad sensum: sed obiectum voluntatis per angelum propositum non de necessitate immutat voluntatem, ut dictum est, & ideo non est simile.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod purgatio illa secundum quam angeli purgantur quae ad intellectum pertinet, est purgatio a nescientia, ut Dionysius dicit 6. cap. Caelestis Hierar. si tamen pertineret ad effectum dicerentur purgare, quasi persuadendo.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod illud, quod est inferius voluntate, ut corpus vel appetitus sensibilis non immutat voluntatem, quasi directe in voluntatem agendo: sed solum ex parte obiecti. Obiectum in voluntatis est bonum apprehensum: sed bonum apprehensum a ratione vniuersali non mouet, nisi mediante apprehensione particulari; ut dicitur in 3. de Anima, eo quod actus sunt in particularibus. Ex ipsa autem passione appetitus sensitui cuiusdam potest esse interdu complexio corporalis, vel quaeque impressio corporalis, ex hoc quod appetitus ille videtur organo impedit & interdum totaliter ligatur ipsa particularis apprehensio, vel id quod ratio superior dicitur in vniuersali, ut non applicetur actu ad hoc particulare. Et sic voluntas in appetendo mouetur ad illud bonum, quod sibi nuntiat apprehensio particularis, praetermissio illo bono, quod nuntiat ratio vniuersalis. Et per hunc modum huiusmodi passiones voluntatem

tem inclinant, non tamen de necessitate immutat, quia in potestate voluntatis est huiusmodi comprimere, ut usus rationis non impediatur, secundum illud Gene. 4. Subterre erit appetitus illius, scilicet peccati.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod compulsio illa de qua ibi fit mentio, non est coactionis, sed efficacis persuasionis, vel per aspera uel per lenia, &c.

ARTICVLVS X.

Utrum voluntas & intellectus sint eadem potentia.

DECIMO quaeritur, utrum voluntas & intellectus sint eadem potentia. Et videtur quod sic. Potentiae enim distinguuntur secundum obiecta, obiectum autem intellectus est verum, uoluntas uero bonum, cum ergo bonum, & uerum sint idem suppositio, & differant ratione, uidetur quod intellectus & uoluntas sint idem re: sed differant ratione.

¶ 2 Praet. Secundum Philosophum in 3. de Anima, uoluntas in ratione est, ergo uel est idem quod ratio, uel pars rationis: sed ratio est eadem potentia cum intellectu, ergo & uoluntas.

¶ 3 Praet. Vires animae communiter diuiduntur in rationale, irrationale, & concupiscibile: sed uoluntas distinguitur ab irrationali & concupiscibili, ergo continetur sub rationali, & sic non distinguuntur.

¶ 4 Praet. Vbiunque inuenitur id obiectum re & ratione, est una potentia: sed uoluntas & intellectus practici est idem obiectum re & ratione, utriusque nam obiectum uidetur bonum, ergo intellectus practicus non est alia potentia quam uoluntas: sed intellectus speculatiuus non est alia potentia quam practicus, quia secundum Philosophum in 3. de Anima, intellectus speculatiuus per extensionem fit practicus, ergo uoluntas & intellectus simpliciter sunt una potentia.

¶ 5 Praet. Sicut ad cognoscendum differentiam duorum adinueniem, oportet quod sit idem qui cognoscit utrumque eorum, inter quae differentia consideratur, ita oportet quod sit idem, qui cognoscit & uult: sed ad hoc quod cognoscatur differentia inter aliqua duo, ut inter album & dulce, oportet quod eadem potentia sit quae cognoscat utrumque, ex quo probat Philosophus in 2. de Anima, sensum commune esse, ergo eadem ratione oportet esse unam potentiam quae cognoscit & uult, & ita intellectus & uoluntas sunt una potentia, ut videtur.

SEDCONTRA, est quod appetitiuum genus animae aliud est ab intellectiuis secundum Philosophum: sed uoluntas continetur sub appetitiuo, ergo uoluntas est alia potentia ab intellectu.

¶ 2 Praet. Intellectus cogitur secundum Philosophum in quinto Meta. Sed uoluntas non potest cogi, ut dictum est, ergo intellectus & uoluntas non sunt una potentia.

RESPON. Dicendum, quod uoluntas & intellectus sunt diuersae potentiae & ad diuersa genera potentiarum pertinentes. Ad cuius euidenciam sciendum est, quod distinctio potentiarum attendatur penes actus, & obiecta, non qualiter obiectorum differentia ostendit diuersitatem potentiarum: sed differentia obiectorum in quantum obiecta sunt, non autem aliqua accidentalis differentia, quae accidit obiecto secundum quod est obiectum. Sensibile, in quantum est sensibile accidit esse animatum, uel inanimatum, quamuis ipsis rebus quae sentiuntur haec differentiae sint essentiales. Et ideo penes has differentias non diuersificatur potentiae sensitivae: sed penes audibile, & visibile, & tangibile quae sunt differentiae sensibiles, in quantum est sensibile, siue per esse sensibile per medium,

medium, vel sine medio. Et quando quidem differentiae A essentiales obiectorum, in quantum obiecta sunt, sunt unum, ut diuidentes per se aliquod speciale obiectum animae, ex hoc diuersificatur potentiae: sed non genera potentiarum, sicut sensibile nominat non obiectum animae simpliciter: sed quoddam obiectum quod praedictis differentis per se diuiditur. Unde visus & auditus & tactus sunt diuersae potentiae speciales ad idem genus potentiarum animae pertinentes, scilicet ad sensum. Sed quando differentiae acceptae diuidit ipsum obiectum, communiter acceptum, tunc ex tali differentia innotescunt diuersa genera potentiarum, dicitur autem aliquid esse obiectum animae secundum quod habet aliquam habitudinem ad animam, ubi ergo inuenimus diuersas rationes habitudinis ad animam, ubi inuenimus per se differentiam in obiecti animae demonstrant diuersum genus potentiarum animae. Res autem ad animam inuenitur duplicem habitudinem habere. Vna, secundum quod ipsa res est in anima per modum animae, & non per modum sui. Aliam, secundum quod anima comparatur ad rem in suo esse existentem. Et sic obiectum animae est aliquid dupliciter. Vno modo in quantum natum est esse in anima non secundum esse proprium: sed secundum modum animae, id est spiritualiter, & haec est ratio cognoscibilis in quantum est cognoscibile. Alio modo, est aliquid obiectum animae secundum quod ad ipsum animam inclinatur, & ordinatur secundum modum ipsius rei in seipsa existentis, & haec est ratio appetibilis in quantum est appetibile. Unde cognoscitiuum & appetitiuum constituunt diuersa genera potentiarum, unde cum intellectus sub cognoscitiuo comprehendatur, oportet uoluntatem & intellectum esse potentias genere diuersas.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod distinctio potentiarum non ostenditur ex obiectis secundum rem consideratis: sed secundum rationem, quia ipsae rationes obiectorum specificant ipsas operationes potentiarum. Et ideo ubi est diuersa ratio obiecti, ubi inuenimus diuersam potentiam, quamuis sit eadem res quae subest utrique; rationi, sicut est de bono & uero. Et hoc patet in rebus materialibus. Nam aer patitur ab igne in quantum est calidus, secundum quod est in potentia aer calidus, in quantum uero ignis est lucidus patitur ab eo secundum quod ipse est diaphanus. Nec est eadem potentia in aere secundum quam dicitur diaphana & potentia calidus, quamuis idem ignis sit qui in utranque potentiam agit.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod potentia dupliciter potest considerari, uel in ordine ad obiectum, uel in ordine ad essentiam animae in qua radicitur. Si ergo uoluntas consideretur in ordine ad obiectum, sic ad aliud genus animae pertinet quam intellectus, & sic uoluntas contra rationem & intellectum distinguitur, ut dictum est. Si uero uoluntas consideretur secundum id in quo radicitur, sicut cum uoluntas non habeat organum corporale, sicut nec intellectus, uoluntas & intellectus ad eandem partem animae reducuntur. Et sic quandoque intellectus uel ratio sumitur prout includit in se utrumque, & sic dicitur uoluntas est in ratione. Et secundum hoc rationale includens intellectum & uoluntatem diuiditur contra irascibile & concupiscibile. Unde patet solutio ad tertium.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod obiectum intellectus practici non est bonum, sed uerum relatum ad opus.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod uelle, & cognoscere non sunt actus vnus rationis, & ideo non possunt perti-

nere ad unam potentiam, sicut cognoscere dulce & album, unde non est simile.

ARTICVLVS XI.

Utrum uoluntas sit altior potentia quam intellectus, uel econtra.

VND ECIMO quaeritur, utrum uoluntas sit altior potentia quam intellectus, uel econuerso. Et videtur quod intellectus sit nobilior & altior. Nobilitas enim animae consistit in hoc, quod est ad imaginem Dei: sed anima est ad imaginem secundum rationem vel intelligentiam. Unde Aug. dicit in 3. super Gen. ad literam intelligens in eo factum hominem ad imaginem Dei, quo irrationalibus animantibus antecellit: id autem est ipsa ratio uel mens uel intelligentia, uel si quo alio uocabulo commodius appellatur, ergo excellentissima potentia animae est intellectus. Sed dicendum, quod sicut imago est in intellectu, ita etiam in uoluntate cui imago secundum Aug. in lib. de Trinitate attendatur secundum memoriam intelligentiam & uoluntatem.

¶ 2 Sed contra, Ex quo nobilitas animae penes imaginem attenditur, oportet quod illud sit excellentius animae, ubi magis proprie inuenitur imago: sed si imago sit in uoluntate, & intellectu magis proprie est in intellectu quam in uoluntate, unde Magister in 2. Sentent. dist. 16. dicit imaginem esse in cognitione ueritatis, similitudinem in dilectione boni, ergo oportet quod adhuc intellectus nobilior sit quam uoluntas.

¶ 3 Praet. Cum de potentis iudicemus ex actibus, oportet ipsam potentiam esse nobilior, cuius actus est nobilior: sed intelligere est nobilior quam uelle, ergo intellectus est nobilior quam uoluntas, probatio media: cum actus specificetur ex terminis oportet illi actum esse nobiliorem cuius est terminus nobilior: sed intellectus actus est secundum motum ad animam, actus autem uoluntatis secundum motum ab anima ad res, ergo cum anima sit nobilior rebus exterioribus, intelligere erit nobilior quam uelle.

¶ 4 Praet. In omnibus ordinatis, quanto aliquid magis distat ab infimo tanto est altius: sed infimum in potentis animae est sensus, uoluntas autem magis appropinquat sensui quam intellectus, nam uoluntas cum sensitiuis potentiis communicat in conditione obiecti, sicut n. sensus particularium est, ita uoluntas, uoluntas n. particularem sanitatem in hoc uniuersali quod est sanitas, intellectus autem est uniuersalium, ergo intellectus est altior potentia quam uoluntas.

¶ 5 Praet. Regens est nobilior recto: sed intellectus regit uoluntatem, ergo est nobilior uoluntate.

¶ 6 Praet. Illud a quo est aliquid, habet auctoritatem super ipsum & maioritatem, si sit diuersum in essentia: sed intelligentia est a memoria, sicut filius a patre, uoluntas a memoria & intelligentia, sicut Spiritus sanctus a patre & filio, ergo intelligentia habet auctoritatem respectu uoluntatis, & est maior & potentior ea.

¶ 7 Praet. Quanto aliquid actus est simplicior & immaterialior, tanto est nobilior: sed actus intellectus est simplicior quam uoluntatis, & immaterialior, quoniam intellectus abstrahit a materia, non autem uoluntas, ergo actus intellectus est nobilior quam uoluntatis.

¶ 8 Praet. Intellectus in anima comparatur splendori in rebus materialibus, uoluntas siue affectus calori, ut patet ex dictis Sanctorum: sed splendor est nobilior calore, cum sit qualitas nobilioris corporis, ergo intellectus est nobilior uoluntate.

¶ 2 Praet.

ca. 9. & 10. 10. 5.

In cor. art.

7. cap. a me dio illius.

Com. 58. 10. 2.

1. p. q. 24. art. 3.

Com. 41. 10. 2.

Com. 49. id aliqui sibi colligunt 10. 2.

Com. 144. 145. 10. 2.

2. de anima Com. 27. 10. 2.

art. 8. huius quest.

In corp. ar.

10. Ethico. cap. 7. a medio to. 5. cap. 1. non procul a fine to. 5.

¶ 9 Præt. Illud quod est propriū heminis in quantum est homo secundum Philosophum in Ethicis, est nobilius eo, quod est commune homini & aliis animalibus: sed intelligere est proprium hominis, vel aliis animalibus conuenit, unde Philosophus dicit in 3. Ethic. quod uoluntario participant pueri & bruta. ergo intellectus est nobilior uoluntate.

¶ 10 Præt. Quāto aliquid est propinquius fini tāto est nobilius, cū ex fine sit ratio bonitatis in his quæ sunt ad finem: sed intellectus uidetur esse propinquior fini quam uoluntas, prius enim homo attingit finē cognoscendo ipsum, quā per uoluntatem appetendo ipsum. ergo intellectus est nobilior, quam uoluntas.

¶ 11 Præt. Secundum Greg. in 6. Mora. contemplatiua uita est maioris meriti, quam actiua: sed contemplatiua pertinet ad intellectum, actiua uero ad uoluntatem. ergo intellectus est nobilior quam uoluntas.

¶ 12 Præt. Philosophus dicit in 10. Ethic. quod intellectus est optimum eorum, quæ in nobis sunt. ergo nobilior uoluntate.

SED CONTRA, perfectioris potētia, perfectior est habitus: sed habitus, quo perficitur uolūtas. scilicet charitas est nobilior fide, & scientia, quibus perficitur intellectus, ut patet per Apost. 1. Corin. 13. ergo uolūtas est nobilior intellectu.

¶ 2 Præt. Illud quod est liberū sui, est nobilius eo quod non est liberum: sed intellectus nō est liber sui cū possit cogi, uoluntas autem est libera, cum cogi non possit. ergo uoluntas est nobilior intellectu.

¶ 3 Præt. Ordo potentiarum est secundum ordinem obiectorum: sed bonum quod est obiectum uoluntatis, est nobilior uero, quod est obiectum intellectus. ergo & uoluntas nobilior est intellectu.

¶ 4 Præt. Secundum Diony. in 5. c. de diuinis nominibus. quanto aliqua diuinarū participationū est cōior, tanto est nobilior: sed uolūtas est intellectu cōior, quia quædam participant uolūtate, quæ nō participant intellectu, ut supra dictū est. ergo uolūtas est intellectu nobilior.

¶ 5 Præt. Quāto aliquid est Deo propinquius tanto est nobilius: sed uolūtas magis appropinquat Deo quā intellectu, quia sicut dicit Hugo de S. Victore super 7. c. Cælestis Hierarchiæ, ibi dilectio intrat, ubi cognitio foris est, plus enim Deum diligimus, quā ipsum possumus cognoscere. ergo uolūtas est nobilior, quā intellectu.

RESPON. Dicendum, quod aliquid potest altero eminentius dici & simpliciter, & secundum quid. Ad hoc autem, quod ostēdatur aliquid esse altero simpliciter melius, oportet quod eorum comparatio attēdatur penes eorum essentialia, & non penes accidentalialia, quia per hoc attendetur unum alteri eminare secundum quid. Sicut homo si comparatur leoni, quātum ad differentias essentialia inuenitur leone simpliciter nobilior, in quantum homo est rationale animal, leo uero irrationale: leō uero est homine excellētiore, si comparatur secundum fortitudinem corporalem. Hoc autem est esse nobilior secundum quid, ut ergo consideretur quæ earum potētiarum sit potior simpliciter, uoluntas an intellectus, hoc ex se eorum differentia considerandum est, perfectio autē & dignitas intellectus in hoc consistit, quod species rei intellectu in ipso consistit intellectu, cum secundum hoc intelligat actu, in quo eius dignitas tota consideratur: nobilitas aut uoluntatis & actus eius consistit ex hoc, quod anima ordinatur ad rem aliquam nobilem secundum esse, quod res illa habet in seipsa. Perfectius autē est, simpliciter & absolute loquendo, habere in se nobilitatē alte-

rius rei, quam ad rem nobilem comparari extra se existentem. unde uoluntas & intellectus, si absolute considerentur non comparando ad hanc, vel illam rem hunc ordinem inueniuntur habere, quod intellectus eminentior est simpliciter uoluntate. Sed contingit multo eminentius esse comparari ad rem aliquam nobilem per aliquem modum, quam eius nobilitatem in seipso habere, quando uidelicet illius rei nobilitas habetur multo inferiori modo, quam eam habeat res illa in seipsa. Si autem nobilitas illius rei in se ipsa uel eque nobiliter, uel nobilior quam in re cuius est, tunc absque omni dubitatione nobilior erit, quod in se nobilitatem rei alterius habebit, quam quod ad ipsam rem nobilem qualitercūque ordinatur. Rerum autē, quæ sunt anima superiores, formas percipit intellectus inferiori modo, quam sint in ipsis rebus. Recipitur enim aliquid in intellectu per modum sui, ut dicitur in lib. de Causis. Et eadem ratione earū, quæ sunt anima inferiores, sicut res corporales, formæ sunt nobiliores in anima, quam in ipsis rebus. Sic igitur tripliciter potest sumi comparatio intellectus ad uoluntatem. Uno modo absolute & in uniuersali, nō respectu huius uel illius rei, & sic intellectus est eminentior uoluntate: sicut habere id, quod est dignitatis in re aliqua est perfectius, quam comparari ad nobilitatem eius. Alio modo per respectum ad res naturales sensibiles, & sic iterū intellectus est simpliciter nobilior uoluntate, ut potest intelligere lapidem quam uelle lapidem, eo quod forma lapidis nobiliori modo est in intellectu secundum quod ab intellectu intelligitur, quam sit in seipsa secundum quod a uoluntate desideratur. Tertio modo in respectu ad res diuinas, quæ sunt anima superiores, & sic uelle est eminentius quam intelligere, sicut uelle Deū & amare quam cognoscere: quia scilicet diuina bonitas perfectius est in ipso Deo, prout a uoluntate desiderat, quā sit participata in nobis, prout ab intellectu cōcipitur.

AD PRIMVM ergo dicendū, quod Augustinus accipit rationem, & intelligentiam pro tota parte intellectiua, quæ comprehendit in se & apprehensionem intellectus, & appetitum uoluntatis, & sic uolūtas non excluditur ab imagine.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod Magister appropriat imaginationē rōni, eo quod prius est: similitudinem uero amori, quia in cōparatione ad Deū cognitio cōpletur per amorem, sicut imago perficitur & uenustatur per colores, & alia huiusmodi, quibus fit similis exemplari.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit quantū ad res illas, quibus anima est nobilior: sed eadē ratione potest probari præeinentia uoluntatis in cōparatione ad res anima nobiliores.

AD 4<sup>m</sup> dicendū, quod uoluntas nō cōicat in obiecto cum sensibus, nisi secundum quod fertur ad res sensibiles, quæ sunt anima inferiores: secundū uero quod fertur ad res intelligibiles & diuinas, magis elongatur a sensibus quam intellectus, cū intellectus minus capere possit de diuinis, quam appetat & diligit affectus.

AD 5<sup>m</sup> dicendū, quod intellectus regit uolūtatem, nō quasi inclinans eā in id, in quod tendit: sed sicut ostēdens ei quo tendere debeat. Quādo ergo minus potest ostēdere intellectu aliquid nobile, quā inclinatio uolūtatis feratur in illud, uoluntas est potior intellectu.

AD 6<sup>m</sup> dicendū, quod uoluntas nō directe ab intelligentia procedit: sed ab essentia animæ præsupposita intelligentia. Unde ex hoc nō ostēditur ordo dignitatis: sed solummodo ordo originis, quo intellectus est prior naturaliter uoluntate.

Ad 7<sup>m</sup>

Verum uoluntas intellectum, & ceteras anime uires moueat.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod intellectus non abstrahit a materia, nisi cum intelligit res sensibiles & materiales: cum uero intelligit res quæ sunt supra ipsum non abstrahit, immo recipit minus simpliciter, quam sint res ipse in seipsis. unde remanet actus uoluntatis, qui fertur in ipsas res prout in seipsis sunt, simpliciter, & nobilior.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod locutiones illæ, quibus intellectus splendori, affectus uero calori comparatur sunt metaphoricæ, & ex talibus locutionibus, ut Magister dicit in 3. Sentent. non est trahenda argumentatio. Diony. etiam dicit in Epistola ad Titum, quod symbolica theologia non est argumentatiua.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod sicut intelligere est solius hominis, ita uelle: quāuis appetere sit aliorum, quam hominis.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod quāuis anima prius fertur in Deum per intellectum, quam per affectum: tamen perfectius pertinet in ipsum affectus quam intellectus, ut dictum est.

AD 11<sup>m</sup> dicendū, quod a cōtēplatione uoluntas non excluditur. Unde Gregori. dicit super Exod. quod uita contemplatiua est Deum & proximum diligere. unde eminentia uitæ contemplatiuæ ad actiuam non præiudicat uoluntati.

AD 12<sup>m</sup> dicendū, quod Philosopho. loquitur de intellectu, secundum quod accipitur pro tota parte intellectiua, quæ comprehendit in se uoluntatem. Vel potest dici, quod considerat intellectū, & alias potentias animæ absolute, non secundum quod comparantur ad hoc obiectum uel illud.

AD PRIMVM uero, quod in contrarium obijcitur dicendum, quod charitas est habitus perficiens uoluntatem in ordine ad Deum, & in tali ordine uoluntas est nobilior intellectu.

AD 2<sup>m</sup> dicendū, quod libertas uoluntatis nō ostēdit eā esse nobiliorem simpliciter, sed nobiliorem in mouendo, quod ex sequentibus patebit.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod cum uerum sit quoddam bonum, est enim bonum intellectus, ut patet per Philosopho. in 6. Ethic. non est dicendum quod bonum sit nobilior uero, sicut nec quod animal sit nobilior homine, cum homo includat in se nobilitatem animalis & superad dat. Loquimur enim de uero & bono, secundū quod sunt obiecta uoluntatis & intellectus.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod uelle non inuenitur in pluribus quam intelligere: quāuis appetere in pluribus inueniatur. Sciendum tamen est, quod in hac ratione non inducitur auctoritas Dionysij secundum eius intentionem propter duo. Primo, quia Diony. loquitur, quando unum includitur in rōne alterius, sicut esse in uiuere, & uiuere in intelligere, cū dicit unū esse simpliciter altero. Secundo, quia quāuis participatio, quæ est simplicior sit nobilior: tamen si accipiatur cum illo modo, quo inuenitur in rebus carentibus superadditis perfectionibus erit ignobilior: sicut esse quod est nobilior quam uiuere, si accipiatur cum illo modo quo inanimata sunt, ille modus essendi erit ignobilior, quam esse uiuentium quod est uiuere. & sic non oportet quod semper id, quod est in pluribus sit nobilior, alias oporteret dicere sensum esse nobiliorem intellectu, & nutritiuam potentiam, quam sensitiuam.

AD 5<sup>m</sup> dicendū, quod ratio illa procedit de uoluntate in ordine ad Deum, & sic conceditur esse nobilior.

AD 6<sup>m</sup> dicendū, quod ratio illa procedit de uoluntate in ordine ad Deum, & sic conceditur esse nobilior.

AD 7<sup>m</sup> dicendū, quod ratio illa procedit de uoluntate in ordine ad Deum, & sic conceditur esse nobilior.

AD 8<sup>m</sup> dicendū, quod ratio illa procedit de uoluntate in ordine ad Deum, & sic conceditur esse nobilior.

AD 9<sup>m</sup> dicendū, quod ratio illa procedit de uoluntate in ordine ad Deum, & sic conceditur esse nobilior.

AD 10<sup>m</sup> dicendū, quod ratio illa procedit de uoluntate in ordine ad Deum, & sic conceditur esse nobilior.

AD 11<sup>m</sup> dicendū, quod ratio illa procedit de uoluntate in ordine ad Deum, & sic conceditur esse nobilior.

DECIMO quaeritur, utrum uoluntas moueat intellectum, & alias anime uires. & uidetur quod non, mouens enim est naturaliter prius moto: sed uoluntas est posterior intellectu: nihil enim amatur uel desideratur, nisi cognitum secundum August. in lib. de Trini. ergo uoluntas non mouet intellectum.

¶ 2 Præt. Si uoluntas mouet intellectum ad suū actū, tunc sequitur quod intellectus intelligat: quia uoluntas uult ipsum intelligere: sed uolūtas nō uult aliquid nisi intellectu. ergo prius intellectus intellexit ipsum intelligere, quam uolūtas illud uelle: sed antequā intellectus hoc intelligeret oportet ponere, quod uolūtas illud uellet: quia ponitur intellectus a uoluntate moueri. ergo est abire in infinitum: uel dicendū quod uoluntas non mouet intellectum.

¶ 3 Præt. Omnis potentia passiuā mouetur a suo obiecto: sed uoluntas est potentia passiuā, est enim appetitus mouens motum, ut dicitur in 3. de Anima. ergo mouetur a suo obiecto: sed obiectum eius est bonum intellectum uel apprehensum, ut dicitur in 3. de Anima. ergo intellectus, aut alia uis apprehensiuā mouet uoluntatem, & non e cōuerso.

¶ 4 Præt. Quod una potentia dicatur aliam mouere, hoc nō est nisi propter imperiū, quod una super aliam habet, imperare autē est rationis, ut dicitur in 1. Ethic. ergo eius est mouere alias potentias, & non uolūtatis.

¶ 5 Præt. Secundum Aug. 12. super Gene. ad literam, mouens & agens est nobilior moto & facto: sed intellectus ad nullo respectu sensibiliū est nobilior quā uoluntas, ut dictum est. ergo ad minus respectu horū non mouetur a uoluntate.

SED CONTRA est, quod Ansel. dicit in lib. de simili tudinibus, quod uoluntas mouet omnes anime uires.

¶ 2 Præt. Secundum August. 8. super Gene. ad literam, omnis motus procedit ab immobili: sed inter potentias anime sola uoluntas est, quæ est immobilis in hoc, quod a nullo cogi potest. ergo omnes alia uires a uoluntate mouentur.

¶ 3 Præt. Secundum Philosoph. in secundo Meteororum, omnis motus est propter finem: sed bonum & finis est obiectum uoluntatis. ergo uoluntas mouet alias uires.

¶ 4 Præt. Secundum Augustin. hoc facit in spiritibus amor, quod in corporibus pondus: sed pondus mouet corpora. ergo amor uoluntatis mouet spirituales anime uires.

RESPON. Dicendum, quod intellectus aliquo modo mouet uoluntatem, & aliquo modo uoluntas mouet intellectum & alias uires. Ad cuius euidentiā sciendum, quod tam finis quam efficiens mouere dicuntur sed diuersimode, cū in qualibet actione duo considerentur. scilicet agens & ratio agendi, ut in calefactione ignis est agens, & ratio agendi calor. In mouendo dicitur finis mouere sicut ratio mouendi: sed efficiens sicut agens motum, hoc est educens mobile de potentia in actum. Ratio autem agendi est forma agentis per quā agit, unde oportet quod in sit agēti ad hoc quod agat: non autem inest secundum esse naturæ perfectum, quia hoc habito quiescit motus: sed inest agenti per modum intentionis. nam finis est prior in intentione, sed posterior in esse, & ideo finis præexistit in mouendo.

Q6. dif. S. Tho. 111

111

111

111

111

111



te proprie secundū intellectum, cuius est recipere aliquid per modum intentionis, & non secundum esse nature. vnde intellectus mouet voluntatem per modū quo finis mouere dicitur, in quantum. s. præcipit rationem finis, & eam voluntati proponit: sed mouere per modum causæ agentis est voluntatis & non intellectus, eo quod voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt, intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt per modum spirituales in anima. Agere autem & moueri conuenit rebus secundū esse propriū, quo in seipsis subsistunt, & non secundum quod sunt in anima per modum intentionis. Calor enim in anima non calefacit: sed in igne. & sic comparatio voluntatis ad res est secundum quod competit eis motus, non autem comparatio intellectus. & præterea actus voluntatis est quedam inclinatio in aliquid, nō autem actus intellectus. Inclinatio autem est dispositio mouentis secundum quod efficiens mouet, vnde patet quod voluntas habet mouere per modum causæ agentis & non intellectus. potentij autem animæ superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super seipsas. vnde tam voluntas quam intellectus reflectuntur super se. & vnum super alterū, & super essentiam animæ, & super omnes eius vires. Intellectus enim intelligit se, & voluntatē & essentiam animæ & omnes animæ vires. & similiter voluntas vult se velle, & intellectu intelligere, & vult essentiam animæ, & sic de alijs. Cum autem aliqua potentia super aliam fertur comparatur ad eam secundum suam proprietatem, sicut intellectus cum intelligit voluntatem velle accipit in seipso rationem volendi, vnde & ipsa voluntas, eū fertur super potētias animæ fertur in eas, vt in res quasdam, quibus conuenit motus & operatio, & inclinatur vnāquamque in propria operatione, & sic non solum res exteriores mouet voluntas per modum causæ agentis: sed etiā ipsas animæ vires.

AD PRIMVM ergo dicēdū, quod cum in reflexione sit quedam similitudo motus circularis, in quo est vltimum motus quod primo erat principium, oportet sic dicere in reflexiōe, vt illud quod primo erat prius, secundo fiat posterius. & ideo quāuis intellectus sit prior voluntate simpliciter: tamen per reflexionem efficitur voluntate posterior, & sic voluntas intellectum mouere potest.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod non est procedere in infinitum: statur enim in appetitu naturali, quo inclinatur intellectus in suum actum.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa ostendit, quod in intellectu mouet per modum finis: hoc enim modo so habet bonum apprehensum ad voluntatem.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod imperium est, & voluntatis & rationis quantum ad diuersa: voluntatis quidē secundum quod imperium inclinationem quandā importat, rationis vero secundum quod hæc inclinatio distribuitur & ordinatur vt exequēda per hūc, vel pillū.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod quāuis qualibet potētia præminet alteri in hoc, quod est proprium sibi: sicut tactus perfectus comparatur ad calorem quem sentit per se, quam visus qui sentit ipsum per accidens, & similiter intellectus completius comparatur ad verum quam voluntas, & voluntas perfectius comparatur ad bonum quod est in rebus quam intellectus: vnde quāuis intellectus simpliciter sit nobilior voluntate ad minus respectu aliquarum rerum: tamen secundum rationem mouēdi, quæ competit voluntati ex ratione propria obiecti, voluntas nobilior inuenitur.

*Vtrum intentio sit actus voluntatis, vel intellectus.*

**T**ERTIODECIMO quæritur, vtrum intentio sit actus voluntatis, & videtur quod non: quia secundum illud Luc. 11. Lucerna corporis tui est oculus tuus. glo. 1. intentio: sed oculus in anima est ratio, vel intellectus, ergo intentio pertinet ad rationem vel intellectum, & non ad voluntatem. Sed dicendum, quod erat voluntatis in ordine ad rationem, & pro tanto oculo comparatur.

¶ 2 Sed cōtra, Actus superioris & prioris potētiae non dependet ab actu posterioris: sed voluntas est prior intellectu in agēdo: quia voluntas mouet intellectum, ut dictum est, ergo actus voluntatis nō dependet a ratione. si ergo intentio esset actus voluntatis, nullo modo ad rationem pertineret. Sed dicendum, quod secundum hoc actus voluntatis dependet a ratione in quantum ad uolendū præexigitur cognitio uoliti, & sic intentio quāuis sit actus uolūtatis est aliquo modo rationis.

¶ 3 Sed contra, Nullus actus voluntatis est, qui cognitionem non præexigat, ergo secundum hoc nullus actus deberet attribui simpliciter voluntati, nec uelle, nec amare: sed uolūtati & rationi simul, quod est falsum, ergo & primum. s. quod intentio sit actus voluntatis.

¶ 4 Præter, Ipsum nomen intentionis importat relationem in finem: sed referre aliquid in finem pertinet ad rationem, ergo intentio est ratio. Sed dicendum, quod in intentione nō solum est relatio in finem: sed actus uolūtatis, qui refertur in finem, & utrumque per nomen intentionis significatur.

¶ 5 Sed cōtra, Actus ille relationis in finem prosterne, ut materiale formali: sed magis denominatur aliquid a formali quā a materiali, ergo intentio magis denominatur ab eo, quod est rōnis quā ab eo quod est uolūtatis, & sic magis debet poni actus rōnis quā uolūtatis.

¶ 6 Præter, Sicut primus motor dirigit totam naturam, ita & ratio dirigit uoluntatem: sed intentio in rebus naturalibus magis proprie attribuitur primo motori, quam ipsis rebus naturalibus, cum res naturales, non dicantur aliquid intendere, nisi secundum quod sunt directæ a primo motore, ergo & in potētij animæ magis debet attribui intentio rationi, quam uoluntati.

¶ 7 Præter, Intentio proprie loquendo, non est nisi cognoscens: sed voluntas non est cognoscens, ergo intentio non est uolūtatis.

¶ 8 Præter, Eorum quæ nullo modo sunt unum, nō potest esse actus unus: sed uolūtās & ratio nullo modo sunt unū, cū ad diuersa genera potētiarū animæ pertineat: uolūtās, n. est in appetitiuo: sed rō in intellectu. ergo rō & uolūtās nō possunt habere unū actū, & ita si intentio est actus rōnis aliquo modo, nō erit actus uolūtatis.

¶ 9 Præter, Voluntas secundum Philo. in 3. Eth. est finis tantū: sed finis est unus tantum in uno ordine, ergo uoluntas secundum suum actū cōparatur tantū ad unū: sed ubi est unū tantū, ibi nō est ordo. cū ergo intentio ordinē importet, uidetur quod nullo modo sit uolūtatis.

¶ 10 Præter, Intentio nihil aliud esse uidetur, quam directio uolūtatis in ultimum finem: sed dirigere uolūtatem est rationis. ergo intentio ad rationem pertinet.

¶ 11 Præter, Sicut in peruersitate peccati error est rationis, contemptus irascibilis, inordinatio uolūtatis concupiscibilis, ita e contrario in reformatione animæ fines est rationis, spes irascibilis, charitas concupiscibilis: sed fides secundum August. est quæ intentionem dirigit.

dirigit, ergo intentio est rationis.

¶ 12 Præter, Secundum Philo. in 3. Eth. voluntas est possibile & impossibile, intentio vero est solum possibile, ergo intentio non est voluntas.

¶ 13 Præter, Quod non est in anima non est in voluntate: sed intentio nō est in anima, quia nec est potētia, sic enim esset naturalis, & in ea meritū nō cōsisteret: nec est habitus, sic enim esset in dormiente: nec est passio, sic n. esset partis sensitivæ, vt patet per Philo. in 7. Eth. hæc autem tria sunt solummodo in anima, vt dicitur in 2. Eth. ergo intentio non est in voluntate.

¶ 14 Præter, Ordinate rationis est, cum ad sapientē pertinet, vt dicitur in 1. Meta. sed intentio ordinatio quedam est in finem, ergo est rationis.

¶ 15 Præter, Intentio est distantis a fine: hæc enim præpositio in, distantiam importat: sed magis distat a fine ratio quam voluntas: quia ratio solum demonstrat finem, uolūtās vero inhæret fini sicut proprio obiecto, ergo intendere est magis rationis, quam voluntatis.

¶ 16 Præter, Omnis actus voluntatis, aut est eius absolute, aut per comparisonem ad superiores vires, aut in comparatione ad inferiores: sed intendere nō est actus voluntatis absolute, quia sic idem esset quod uelle vel amare: nec est actus eius in ordine ad superiorē, id est rationē, sic enim actus eius est eligere: nec in ordine ad inferiores, cum sic sit eius actus imperare, ergo intendere nullo modo est actus voluntatis.

SED CONTRA, Intentio est solum de fine: sed finis & bonum est obiectum voluntatis. ergo intentio ad uoluntatem pertinet.

¶ 2 Præter, Intendēre est quoddam proficere: sed profectio vel fuga ad uoluntatem pertinet, nō ad rationem: sed solum dicere aliquid esse proficendum vel fugiendum, ergo intentio est voluntatis.

¶ 3 Præter, Omne meritum in uolūtate consistit: sed intentio est meritoria, & penes eam præcipue attenditur meritum vel demeritum, ergo intentio est voluntatis.

¶ 4 Præter, Ambro. dicit: Affectus operi tuo nomē imponit: sed actus iudicator bonus vel malus ex intentione, ergo intentio in affectu uidetur contineri, & sic uidetur esse voluntatis & non rationis.

RESPON. Dicendum, quod intentio est actus uolūtatis. Quod quidem manifeste apparet ex eius obiecto. oportet enim potētiam & actum in obiecto cōuenire, cum potētia non ordinetur in obiectum, nisi per actum. Oportet enim potētiam uisus & uisionis esse idem obiectum. s. colorem. Cū ergo obiectum huius actus, qui est intentio, sit bonū, quod est finis, quod etiam est obiectum voluntatis, oportet intentionem actum uolūtatis esse: non tamen est actus uolūtatis absolute: sed in ordine ad rationem. Ad cuius euidentiā sciendum est, quod quandoquēque sunt duo agentia ordinata, secundū agens dupliciter potest mouere, vel agere, uno modo, secundum quod competit naturæ suæ: alio modo secundum quod competit naturæ superioris agentis. Impressio enim superioris agentis manet in inferiori, & ex hoc inferior agens non solum agit actione propria, sed actione superioris agentis: sicut sphaera Solis mouetur proprio motu, qui spacio vnius anni explet, & motu primi mobilis, qui est motus diurnus. Similiter aqua mouetur motu proprio tendendo in centrum, & habet quedā motum ex impressione Lunæ, quæ mouet ipsam, ut patet in fluxu & refluxu maris. Corpora etiam mixta habent quasdam operationes sibi proprias, quæ consequuntur naturam quatuor elementorum, vt tendere deorsum, calefacere,

A in frigidare. & habent alias operationes ex impressione celestium corporum, vt magnes attrahit ferrum, & quāuis nulla actio inferioris agētis fiat, nisi præsupposita actione superioris: tamen illa actio, quæ competit ei secundum suam naturam attribuitur ei absolute, sicut aqua moueri deorsum. Illa vero, quæ ei competit ex impressione superioris agentis non attribuitur ei absolute: sed in ordine ad aliud: sicut fluere & refluxere dicitur esse proprius motus maris, non in quantum est aqua: sed in quantum mouetur a Luna. Ratio autē & voluntas sunt quædam potētiae operatiuæ adiuuantes ordinatæ, & absolute cōsideratō ratio prior est: quāuis per reflexionem efficiatur voluntas prior, & superior, in quantum mouet rationem, vnde voluntas potest habere duplicem actum, vnum qui competit ei secundum suam naturam, in quantum tendit in propriū obiectum absolute, & hic actus attribuitur voluntati simpliciter, vt uelle & amare: quāuis ad hūc actum præsupponatur actus rationis: alium vero actum habet, qui competit ei secundū id, quod ex impressione rationis relinquatur in voluntate. Cum enim propriū rationis sit ordinare & cōferre, quandoquēque in actu voluntatis apparet aliqua collatio vel ordinatio, talis actus erit voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem. & hoc modo intendere est actus voluntatis, cum intendere nihil aliud esse uideatur quam ex eo, quod quis uult in aliud tendere sicut in finē, & ita intendere in hoc differt a uelle, quod uelle tendit in finē absolute: sed intendere dicit ordinem in finē, sicut quod finis est in quem ordinantur ea, quæ sunt ad finē. Cum enim voluntas moueatur in suum obiectum, sibi propositum a ratione diuersimode mouetur, secundum quod diuersimode sibi proponitur. vnde cum ratio proponit sibi aliquid vt absolute bonum, uolūtās mouetur in illud absolute, & hoc est uelle. Cum autem proponit sibi aliquid sub ratione boni, ad quod alia ordinatur, vt ad finē, tunc tendit in illud cum quodā ordine, qui inuenitur in actu voluntatis, non secundū propriam naturam: sed secundum exigentiam rōnis, & ita intendere est actus uolūtatis in ordine ad rationem.

B AD PRIMVM ergo dicendum, quod intentio assimilatur oculo quārum ad id, quod de proprietate rationis in intentionis inuenitur.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod ratio mouet quodammodo uoluntatē, & voluntas quodammodo rationē, vt ex dictis patet: & sic utraque diuersis respectibus est altera prior, & utriq; potest attribui actus in ordine ad alterā.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod quāuis quilibet actus voluntatis præsupponat cognitionem rationis: non tamen semper in actu uolūtatis apparet id, quod est propriū rationis, ut ex dictis patet. Vnde ratio non sequitur.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod relatio in finem actiua est rationis, eius enim est referre in finem: sed relatio passiva potest esse cuiuscumque directi, vel relati in finē per rationem: & sic potest esse uolūtatis, & hoc modo relatio in finem pertinet ad intentionem. & per hoc patet solutio ad quintum.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod in primo motore non solum inuenitur cognitio, sed uoluntas, & ideo proprie potest ei intentio attribui: sed ad rationem nō pertinet, nisi cognitio, vnde non est simile.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod intendere est nō cognoscens, cū res naturales intendunt finē: quāuis intentio præsupponat aliquā cognitionem. Si autem loquamur de intentione animalis sic nō est nisi cognoscens, sicut nec uelle: nō

Qd. dif. S. Tho. III 2 tamen

si habet anglib. de spiritu & anima cap. paulo a p. 10. 4.

Ca. 1. 10. 6.

In præfatio ne in psal. 31. a medio tom. 8.

D. 6. 8.

Ar. 12. huius quæst. & in cor. 2.

In corp. ar.

tamen oportet, quod intendere & velle sint actus eiusdem potentia, cuius est cognoscere: sed eiusdem suppositi. Non enim proprie dicitur cognoscere, vel intendere potentia aliqua: sed suppositum per potentiam.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod ratio & voluntas sunt vni ordine, sicut vniuersum dicitur esse vnum. & sic nihil prohibet vnum actum esse vtriusque, vnius quidem immediate: sed alterius mediate.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis voluntas sit principaliter de fine, ex eo quod ea quæ sunt ad finem, nõ desiderantur nisi propter finem, nihilominus tamen voluntas est eorum quæ sunt ad finem. Quod enim Philoso. dicit in 3. Ethic. quod voluntas est finis, electio eorum quæ sunt ad finem, non ob hoc dicitur quod voluntas semper sit finis: sed aliquando & principalis, & ex hoc quod electio numquam est finis ostenditur, quod non sit idem eligere & velle.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod directio in finem actiua pertinet ad rationem: sed passiuæ potest non ad voluntatem pertinere, & sic pertinet ad intentionem.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod fides dirigit intentionem, sicut ratio voluntatem. vnde sicut fides est rationis, ita intentio voluntatis.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod voluntas non semper est impossibile: sed aliquando, & hoc sufficit secundum intentionem Philoso. ad ostendendum differentiam inter voluntatem & electionem, quæ semper est possibile, vt. eligere non sit omnino idem quod velle, & similiter nec intendere est omnino idem quod velle: sed ex hoc non excluditur, quin sic actus voluntatis.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod intentio est quidam actus animæ. In illa autem trimembri diuisione Philoso. actiones animæ nõ continentur: quia actiones nõ sunt animæ vt in anima, sed magis, vt ab anima. Vel potest dici quod actiones comprehenduntur sub habitibus, sicut principiatum continetur in suo principio.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod ordinare est rationis: sed ordinari potest esse voluntatis, & sic intentio ordinationem importat.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procederet, si nihil aliud requireretur ad intentionem nisi sola distantia: requiritur autem inclinatio, quæ voluntati competit & non rationi. vnde ratio non sequitur.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod intentio est actus voluntatis in ordine ad rationem ordinantem ea, quæ sunt ad finem in finem ipsum: sed electio est actus voluntatis in ordine ad rationem comparantem ea, quæ sunt in finem adinuicem, & propter hoc intentio & electio differunt.

ARTICVLVS XIII.

Vtrum eodem motu voluntas finem velit & illa, quæ sunt ad finem.

QVARTODECIMO queritur, vtrum voluntas eodem motu velit finem, & intendat ea, quæ sunt ad finem. & videtur quod non. Impossibile enim est eundem actum esse simul bonum, & malum: sed contingit esse voluntatem malam cum intentione bona, sicut cum quis vult furari, vt det eleemosynam. ergo non est idem actus intentio & voluntas.

¶ 2<sup>a</sup> Præter. Secundum Philoso. in 10. Ethic. motus qui terminatur ad medium, & ad extremum differunt specie: sed id, quod est ad finem & finis se habent quodammodo, vt medium & extrema. ergo intentio finis & voluntas eius quod est ad finem differunt specie, & ita non sunt unus actus.

3. Ethic. c. 2. in me. 10. 5.

1. 2. q. 11. art. 4.

¶ 3<sup>a</sup> Præter. Secundum Philoso. in 7. Ethic. finis, in practico sunt, sicut principia in demonstratiuis scientijs: sed non est idem actus intellectus speculatiui, quo intelliguntur principia, & quo considerantur conclusiones, quod patet ex hoc quod ex diuersis habitibus eliciuntur, est enim intellectus habitus principiorum, sed scientia conclusionum. ergo in operatiuis nõ est idem actus voluntatis, quo intendimus finem, & volumus ea quæ sunt ad finem.

¶ 4<sup>a</sup> Præter. Actus distinguuntur per obiecta: sed finis & id, quod est ad finem sunt diuersa obiecta. ergo nõ idem actus est intentio finis, & voluntas eius quod est ad finem. SED CONTRA. Duo actus nõ possunt esse simul vni potentia: sed voluntas simul dum vult id, quod est ad finem, intendit ad finem. ergo intentio finis & voluntas eius, quod est ad finem non sunt diuersi actus.

¶ 2<sup>a</sup> Præter. Sicut lux est ratio visibilitatis coloris, ita finis est ratio appetibilitatis his, quæ sunt ad finem: sed eodem actu uisus uidet colorem & lucem. ergo eodem actu voluntas vult id, quod est ad finem & intendit finem. ergo intentio finis & voluntas nõ sunt diuersi actus.

RESPON. Dicendum, quod circa hanc questionem duplex est opinio, ut Magister dicit in 2. Senten. dist. 38. Quidam enim dixerunt, quod alius actus sit voluntatis eius, quod est ad finem, & intentio finis. Quidam uero dixerunt e contrario, quod sit unus actus: sed quod eorum distinctio sit tantummodo propter rerum uarietatem. Vtraque autem opinio secundum aliquid uera est. Ad cuius euidenciam sciendum est, quod cum unitas actus ex unitate obiecti pensanda sit, si sint aliqua duo, quæ per aliquem modum sint unum, actus, qui fertur in eo secundum quod sunt unum, erit unus: actus uero, qui fertur in ea secundum quod sunt duo, erunt duo, sicut partes lineæ sunt quodammodo duo & quodammodo unum, prout. si uniantur in toto. & ideo actus uisionis, si fertur in duas partes lineæ secundum quod sunt duæ, id est in utramque per se secundum id, quod est proprium sibi, erunt duæ uisiones, nec poterunt simul uideri. Si autem fertur in totam lineam comprehendentem utramque partium, erit una uisio, & simul tota linea uidebitur. Omnia autem quæ sunt adinuicem ordinata, sunt quidem plura, in quantum sunt res quædam per se considerata: sunt uero unum in ordine, quo adinuicem ordinantur. & ideo actus animæ, qui fertur in ea secundum quod sunt adinuicem ordinata, est unus: actus uero animæ, qui fertur in ea secundum quod sunt in se considerata, est multiplex: sicut patet in consideratione statuæ Mercurij: quam si aliquis consideret ut est quædam res, erit alia consideratio eius, & consideratio Mercurij, cuius statua est imago: si autem consideretur statua ut imago Mercurij, erit idem modus considerationis in statuam, & in Mercurium. Similiter quædam motus voluntatis fertur in finem & in id, quod est ad finem, si fertur in ea secundum quod utrumque est quædam res per se existens, erit diuersus motus voluntatis, & sic est uera opinio, quæ dicit, quod intentio finis, & voluntas eius, quod est ad finem sunt diuersi actus. Si autem voluntas fertur in unum eorum secundum quod habet ordinem ad aliud, sic est unus actus uoluntatis in utroque. & sic est uera opinio, quæ ponit unum actum esse intentionem finis, & uoluntatem eius quod est ad finem: sed si recte inspicatur ratio intentionis, inuenitur hæc opinio esse uerior quam alia: motus. n. uoluntatis in finem non dicitur absolute intentio: sed simpliciter uelle, sed intentio dicitur inclinatio uoluntatis in finem fm quod ad finem terminatur ea, quæ sunt in finem. Qui enim uult sanitatem dicitur

Ca. 8. a. me. tom. 5.

eam simpliciter uelle: sed solus ea intendere dicitur, quæ do aliquid propter sanitatem uult. & ideo concedendum est, quod intentio nõ sit alius actus numero, quæ voluntas.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod quamuis vnus actus non possit esse bonus & malus, tamen alicuius actus mali potest esse aliqua circumstantia bona: sicut actus uiciosus est, si quis comedat plus quam debet, licet comedat quando debet. & ita voluntas, qua quis uult furari, vt pascat pauperes est actus malus simpliciter: habens tamen aliquam circumstantiam bonam propter quod enim ponitur vna de circumstantiis.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod uerbum Philoso. est intelligendum, quando sicutur in medio. quando enim per medium transitur ad terminum, tunc est vnus numero motus. & ita quando uoluntas mouetur in id, quod est ad finem cum ordine ad finem, est vnus motus.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod quando conclusio & principium considerantur vtrumque per se, sunt diuersæ considerationes: sed quando consideratur principium in ordine ad conclusionem, est eadem consideratio vtriusque, sicut fit in syllogismo.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod finis & id, quod est ad finem sunt vnus obiectum, in quantum consideratur vnus in ordine ad aliud.

ARTICVLVS VI.

Vtrum electio sit actus uoluntatis.

QVINTODECIMO queritur, vtrum electio sit actus uoluntatis. & videtur quod non: sed rationis. Ignorantia. n. non est uoluntatis: sed rationis: sed peruersitas electionis ignorantia quædam est. vnde omnis malus dicitur esse ignorans ignorantia electionis, vt patet in 3. Ethic. ergo & electio rationis est.

¶ 2<sup>a</sup> Præter. Sicut ad rationem pertinet inquisitio & argumentatio, ita conclusio: sed electio est quasi quædam conclusio consilij, vt patet in 3. & 7. Ethic. cum ergo consilium sit rationis, & electio similiter rationis erit.

¶ 3<sup>a</sup> Præter. Secundum Philoso. in 8. Ethic. principalitas virtutis moralis in electione consistit: sed sicut ipse dicit in 6. Ethic. id, quod est prudentia in virtutibus moralibus est principale, quod formaliter complet ratio nem virtutis. ergo electio pertinet ad prudentiam: sed prudentia est in ratione. ergo & electio.

¶ 4<sup>a</sup> Præter. Electio discretionem quandam importat: sed discernere rationis est. ergo & eligere.

SED CONTRA est, quod eligere est duobus propositis vnus alteri præoptare, vt patet per Dam. sed optare est actus uoluntatis & non rationis. ergo & eligere.

¶ 2<sup>a</sup> Præter. Philoso. dicit in 3. Ethic. quod electio est desiderium præconcliatum: sed desiderium est uoluntatis, & non rationis. ergo & electio.

RESPON. Dicendum, quod electio habet in se aliquid uoluntatis, & aliquid rationis: vtrum autem sit actus proprie uoluntatis, vel rationis, Philoso. uidetur relinquere sub dubio in 6. Ethic. ubi dicit, quod electio uel est appetitus intellectiui, id est appetitus in ordine ad intellectum, uel intellectus appetitiui, id est intellectus in ordine ad appetitum. primum autem uerius est scilicet, quod sit actus uoluntatis in ordine ad rationem. Quod enim sit directe actus uoluntatis patet ex duobus. primo ex ratione obiecti: quia proprium obiectum electionis est id, quod est ad finem, quod pertinet ad rationem boni, quod est obiectum uoluntatis. nam bonum dicitur & finis, ut honestum uel delectabile, & quod est ad finem, ut utile. Secundo, ex ratio-

1. 2. q. 13. art. 1.

Ca. 1. a. me. tom. 5.

Ca. 2. & 3. tom. 5. & 7.

Ethic. ca. 2. tom. 5.

1. 2. q. 12. in fine illius tom. 5.

Ca. 1. circa finem 10. 5.

Cap. 2. non procul a fine tom. 5.

ne ipsius actus. Electio enim est ultima acceptio, qua aliquid accipitur ad proficuum: quod quidẽ non est rationis: sed uoluntatis. nam quantumcumque ratio unum alteri præfert, nõdum est unum alteri præ acceptatum ad operandum, quousque uoluntas inclinetur in unum magis quam in aliud, non enim uoluntas de necessitate sequitur rationem. Est tamẽ electio actus uoluntatis nõ absolute, sed in ordine ad rationem, eo quod in electione apparet id, quod est proprium rationis. i. conferre unum alteri, uel præferre: quod quidem in actu uoluntatis inuenitur ex impressione rationis, in quantum. si ipsa ratio proponit uoluntati aliquid, non ut ule simpliciter: sed ut uoluntas ad finem. Sic ergo patet, quod uoluntatis actus est uelle, & intendere: sed uelle prout ratio proponit uoluntati aliquid bonum absolute, siue sit propter se eligendum, ut finis, siue propter aliud, ut quod est ad finem, utriusque enim uelle dicimur: sed eligere est actus uoluntatis secundum quod & ratio proponit ei bonum, ut uoluntas ad finem: intendere uero secundum quod ratio proponit ei bonum, ut finem consequendum ex eo, quod est ad finem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ignorantia electioni attribuitur quantum ad id, quod habet de ratione.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod practica inquisitionis est duplex conclusio. una quæ est in ratione. i. sententia, quæ est iudicium de consiliatis. Alia uero quæ est in uoluntate & huiusmodi est electio. & dicitur conclusio per quandam similitudinem, quia sicut in speculatiuis ultimo statuitur in conclusione: ita in operatiuis ultimo statuitur in operatione.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod electio dicitur esse principale in uirtute morali, & ex parte eius quod habet de ratione, & ex parte eius quod habet de uoluntate. utriusque. n. requiritur ad rationem uirtutis moralis. & dicitur electio principale respectu exteriorum actuum. unde nõ oportet, quod electio sit actus prudentiæ totaliter: sed participat aliquid prudentiæ sicut & ratio nis.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod discretio inuenitur in electione secundum quod pertinet ad rationem, cuius proprietatem sequitur uoluntas in eligendo.

QVÆSTIO XXIII.

De uoluntate Dei

In octo articulos diuisa.

- ¶ Primo queritur, utrum Deo competat habere uoluntatem.
- ¶ Secundo, Vtrum uoluntas diuina possit distingui per antecedens, & consequens.
- ¶ Tertio, Vtrum uoluntas diuina conuenienter diuidatur de uoluntate beneplaciti, & uoluntate signi.
- ¶ Quarto, Vtrum Deus de necessitate uelit quicquid uult.
- ¶ Quinto, Vtrum diuina uoluntas rebus uolitis necessitatem imponat.
- ¶ Sexto, Vtrum iustitia in rebus creatis dependeat ex simplici diuina uoluntate.
- ¶ Septimo, Vtrum teneamur conformare uoluntatem nostram uoluntati diuinae.
- ¶ Octauo, Vtrum teneamur conformare uoluntatem nostram uoluntati diuine in uolito, ut. i. teneamur uelle hoc, quod scimus Deum uelle.



Vtrum Deo conueniat uoluntatem habere.



**Q**VÆSTIO est de uoluntate Dei, & primo queritur, vtrum Deo comperat uoluntatem habere. & videtur quod non. omni enim uoluntatem habenti competit secundum electionem uoluntatis agere: sed Deus non agit secundum uoluntatis electionem, vt enim dicit Diony. 4. c. de di. nomin. sicut noster visibilis sol non ratiocinans aut præligens sed per ipsam esse illuminat omnia, ita & diuina bonitas, ergo Deo non competit uoluntatem habere.

¶ 2 Præt. Ex causa contingenti non possunt effectus necessarij provenire: sed uoluntas est causa contingens cum se habeat ad vtrumlibet. ergo non potest esse causa necessariorum. Deus autem est causa omnium tam necessariorum quam contingentium. ergo non agit per uoluntatem, & sic idem quod prius.

¶ 3 Præt. Ei quod non habet aliquam causam, non cõpetit aliquid quod importet respectum ad causam: sed Deus cum sit prima causa omnium non habet aliquam causam. ergo cõ uoluntas importet habitudinẽ in causam finalem, quia uoluntas est finis secundũ Philosoph. 3. Ethico. videtur quod uoluntas Deo non comperat.

¶ 4 Præt. Secundum Philosophum in 3. Ethic. uoluntarium meretur laudẽ vel vituperium, in uoluntarium autem ueniam & misericordiam. ergo ei non cõpetit ratio uoluntarij, cui nõ competit ratio laudabilis: sed Deo non competit ratio laudabilis: quia laus, vt dicitur in 1. Ethic. non est optimorum, sed eorum quæ ordinantur in optimum, sed eorum quæ ordinantur in optimum, ergo Deo non competit habere uoluntatem.

¶ 5 Præt. Opposita nata sunt fieri circa idem: sed uoluntario opponitur duplex in uoluntarium, vt dicitur in 3. Ethic. in uoluntarium per ignorantiam, & per uolentiam: sed Deo non competit in uoluntarium per uolentiam: quia coactio in Deum non cadit, nec in uoluntarium per ignorantiam: quia ipse omnia nouit, ergo nec uoluntarium Deo competit.

¶ 6 Præt. Vt dicitur in lib. de Regulis Fidei est duplex uoluntas, scilicet affectionis respectu interiorum actuum, & affectionis respectu exteriorum, uoluntas autem affectionis, vt ibi dicitur est faciens ad meritum, uoluntas autem affectionis est perficiens meritum. Deo autem non competit mereri. ergo nec uoluntatem aliquo modo habere.

¶ 7 Præt. Deus mouens est non motum: quia secundũ Boet. immobilis manens dat cuncta moueri: sed uoluntas est mouens motum, vt dicitur in 3. de Anima unde, & in 11. Meta. probat Philosoph. quod mouet sicut desideratum & intellectum, ex hoc quod, est mouens nõ motum, ergo Deo non competit uoluntatem habere.

¶ 8 Præt. uoluntas appetitus quidam est, (sub appetitu enim animæ parte continetur: sed appetitus est imperfectio, est enim non habiti secundum Augustinũ, ergo cum nulla imperfectio in Deum cadat, videtur quod ei non comperat uoluntatem habere.

¶ 9 Præt. Nihil quod se habet ad opposita videtur Deo comperere, cum talia sint generabilia & corruptibilia a quibus longe Deus remouetur: sed uoluntas se habet ad opposita, cum inter rationales potestates continetur, quæ ad opposita se habent secundũ Philosoph. ergo uoluntas Deo non competit.

¶ 10 Præt. August. 14. de ciuita. Dei dicit, quod Deus

1. p. qd. 19. art. 1.  
Paulo a princip.  
Ca. 2. ante med. to. 5.  
Ca. 2. to. 2.  
Ca. 12. t. 5.  
Ca. 1. to. 5.  
4. de Conf. 1. metro. 9.  
Cõ. 54. n. 2.  
9. Metaph. tex. 1. to. 3. 11. cap. 21. som. 5.

non aliter afficitur ad res cum sunt, & aliter cum non sunt: sed cum non sunt, Deus non uult res esse, essent enim si eas esse uellet. ergo & cum sint Deus non uult eas esse.

¶ 11 Præt. Deo non competit perfici, sed perficere: uoluntatis autem est perfici bono sicut intellectus uero, ergo uoluntas Deo non competit.

SED CONTRA est, quod i. Pal. 1. 13. dicitur. Omnia quæcumque uoluit fecit. ex quo uidetur, quod uoluntatem habeat, & ex uoluntate sua res creatæ sint.

¶ 2 Præt. Beatitudo maxime in Deo inuenitur: sed beatitudo uoluntatem requirit: quia beatus dicitur secundum Augusti. qui habet quicquid uult & nihil mali uult, ergo uoluntas competit Deo.

¶ 3 Præt. Vbi cumque inueniuntur perfectiores conditiones uoluntatis ibi est perfectius uoluntas: sed in Deo perfectissime inueniuntur conditiones uoluntatis, est enim in eo indistantia uoluntatis a subiecto, quia sua essentia est sua uoluntas, est in eo indistantia uoluntatis ab actu: quia sua actio est sua essentia, est in eo indistantia uoluntatis a fine siue ab obiecto: quia sua uoluntas est sua bonitas, ergo in Deo perfectissime inuenitur uoluntas.

¶ 4 Præt. uoluntas est radix libertatis: sed libertas præcipue competit Deo: liber enim est, qui causa sui est secundum Philosophum in 1. Metaphysicor. quod maxime de Deo uerificatur. ergo in Deo inuenitur uoluntas.

RESPON. Dicendum, quod uoluntas propriissime in Deo inuenitur. Ad cuius euidentiam sciendum est quod cognitio, & uoluntas radicantur in substantia spiritali super diuersas habitudines eius ad res. Est enim una habitudo spiritalis substantiæ ad res, secundum quod res quodammodo sunt apud ipsam spiritaliam substantiam, non quidem secundum esse proprium, ut antiqui ponebant dicentes, quod terram terra cognoscimus, aqua uero aquam, & sic de alijs: sed secundum propriam rationem: non enim lapis est in anima: sed species lapidis, siue ratio eius, secundum Philosophum in 3. de Anima. & quia ratio rei absoluta sine concretionem non potest inueniri, nisi in substantia immateriali, ideo cognitio non rebus omnibus attribuitur: sed solum immaterialibus, & secundum gradum immaterialitatis est gradus cognitionis, ut quæ sunt maxime immaterialia, sint maxime cognoscibilia. In quibus, quia ipsa eorum essentia immaterialis est, se habet ad ea, ut medium cognoscendi: sicut Deus per suam essentiam seipsum & omnia alia cognoscit: uoluntas autem in quibus appetitus fundatur super habitudinẽ, quæ substantia spiritalis refertur ad res, ut habens ordinem aliquem ad eas in seipsis existentes. & quia cuiuslibet rei tam materialis quam immaterialis est ad rem alium ordinem habere, inde est, quod cuiuslibet rei competit habere appetitum uel naturalem, uel animale uel rationalem, seu intellectualem: sed in diuersis diuersimode inuenitur. Cum enim res habeat ad rem aliam ordinari per aliquid, quod in se habet, secundum quod diuersimode in se aliquid habet, secundum hoc diuersimode ad aliud ordinatur. Res ergo materiales, in quibus est quicquid eis inest quasi materiæ obligatum & concretum, non habent liberam ordinationem ad res alias: sed cõsequente ex necessitate naturalis dispositionis. vñ huius ordinationis ipsæ res materiales nõ sunt sibi ipsis cause, quasi ipsæ se ordinent in hoc ad quod

13. de Trin. cap. 5. & 6. tom. 1.  
Non multum procul a prin. toj.  
Cõ. 38. t. 1.

quod ordinatur: sed aliunde ordinantur, unde. In natura autem dispositionem accipiunt. & ideo competit eis habere tantummodo appetitum naturalem. Substantijs uero immaterialibus & cognoscibilibus est aliquid absolute nõ concretum & ligatum ad materiam, & hoc secundum gradum suæ immaterialitatis, & ideo ex hoc ipso ordinantur ad res ordinatione libera, cuius ipsas sunt cause, quasi se ordinantes in hoc ad quod ordinantur. & ideo competit eis uoluntarie & sponte aliquid agere aut appetere. Si enim arca, quæ est in mente artificis, esset forma materialis habens determinatum esse, non inclinaret nisi secundum modum suum determinatum, quem haberet: unde non remaneret artificij liberum facere domum, vel nõ facere: vel facere sic, aut aliter: sed, quia forma domus in mente artificis est ratio domus absoluta, non se habens quantum est de se magis ad esse, quam ad non esse, nec ad sic quam ad aliter esse respectu accidentium dispositionum domus, remanet artificij libera inclinatio respectu domus faciendæ, vel non faciendæ. Quia uero in substantia spiritali sensitua, licet recipiatur forma rerum sine materia, nõ tamen omnino immaterialiter & absque materiæ conditionibus ex hoc, quod recipiuntur in organo corporali, ideo inclinatio in eis non est omnino libera: quæuis in eis aliqua libertatis imitatio uel similitudo sit. Inclinatur enim per appetitum in aliquid ex seipsis, in quantum ex apprehensione aliquid appetitur: sed inclinatur in id, quod appetunt uel non inclinari non subiacet dispositioni eorum, sed in natura intellectuali ubi perfecte aliquid recipitur immaterialiter, inuenitur perfecta ratio libera inclinationis, quæ quidem libera inclinatio rationem uoluntatis constituit. & ideo rebus materialibus non attribuitur uoluntas, sed appetitus naturalis: animæ uero sentitiæ attribuitur non uoluntas, sed appetitus animalis: soli uero substantiæ intellectiue attribuitur uoluntas, & quantum est immaterialior, tanto ei magis competit ratio uoluntatis. unde cum Deus sit in fine immaterialitatis, si bi summe competit & propriissime ratio uoluntatis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Diony. nõ intendit ex uerbis illis excludere uoluntatem & electionem a Deo: sed ostendere uoluntatem eius influentiam in res. non enim ita communicat suam bonitatem rebus, ut quasdam eligat, quas suæ bonitatis participes faciat, quasdam uero a participatione suæ bonitatis omnino excludat: sed omnibus dat affluentem, ut dicit Iaco. 1. quæuis quantum ad hoc, eligere dicatur, quod quibusdam plura, quam alijs dat ex ordine suæ sapientiæ.

AD 2m dicendum, quod uoluntas Dei non est causa contingens, eo quod illud quod uult immutabiliter uult. & ideo ex ipsa ratione suæ immobilitatis res necessariæ causari possunt, & præcipue cum nulla res creata sit necessaria secundum se considerata: sed in se possibilis, & necessaria per aliud.

AD 3m dicendum, quod uoluntas est alicuius dupliciter, uno modo, principaliter, & alio modo secundario. principaliter quidem uoluntas est finis, qui est ratio uolendi omnia alia: secundario autem esse eorum, quæ sunt ad finem quæ propter finem uoluntatis uoluntatis autem non habet habitudinẽ ad uoluntatem, quod est secundarium sicut ad causam: sed tantummodo ad uoluntatem principale quod est finis. Sciendum est autem, quod uoluntas & uoluntatem aliquando distinguuntur secundum rem, & tunc uoluntatem comparatur ad uoluntatem, sicut realiter causa finalis. Si autem uoluntas &

uoluntatem distinguuntur tantum ratione, tunc uoluntatem non erit causa finalis uoluntatis, nisi secundum modum significandi. uoluntas ergo diuina comparatur, sicut ad finem ad bonitatem suam, quæ secundum re idem est quod sua uoluntas: distinguitur autem solum secundum modum significandi. unde relinquitur, quod uoluntatis diuinæ nihil sit causa realiter: sed solum secundum modum significandi, nec est inconstituentis in Deo significari aliquid per modum causæ, sicut enim diuinitas significatur in Deo, ut habens se ad Deum per modum causæ formalis. Res uero creatæ, quas Deus uult non se habent ad diuinam uoluntatem ut fines: sed ut ordinata ad finem. propter hoc enim Deus creaturas uult esse, ut in eis sua bonitas manifestetur, & ut sua bonitas quæ per essentiam multiplicari non potest, saltem similitudinis participatione in plures effundatur.

AD 4m dicendum, quod laus non deberet uoluntati secundum quemlibet actum suum, si laus stricte accipitur, ut Philosoph. accipit: sed secundum quod uoluntas comparatur ad ea, quæ sunt ad finem. Constat enim quod actus uoluntatis inuenitur non solum in operibus uirtutis, quæ sunt laudabilia: sed etiam in actu felicitatis, quæ est honorabilium. Constat enim quod felicitas delectationem habet. & tamen etiam laus Deo attribuitur, cum ad laudandum Deum in multis locis scripturæ inuitemur: sed laus communius accipitur quam Philosoph. accipiat. Vel potest dici, quod laus etiam proprie accepta Deo competit, in quantum sua uoluntate ordinat creaturas in seipsum, sicut in finem.

AD 5m dicendum, quod in Deo est uoluntas affectionis & uoluntas effectiõnis. uult enim se uelle & uult se agere quod agit: sed non oportet quod ubi quæ est altera istarum inueniatur meritum: sed solum modo in natura imperfecta tendente in perfectionem.

AD 6m dicendum, quod quando uoluntatem est aliud a uoluntate, uoluntatem mouet uoluntatem realiter: sed quæ uoluntatem est idem uoluntati, tunc nõ mouet nisi secundum modum significandi. & quantum ad hunc modum loquendi secundum Cõ. in 8. Phy. uerificatur dictũ Platonis, qui dicebat quod primum mouens mouet seipsum, in quantum se intelligit & uult seipsum, nec tamen, quia uult creaturas sequi quod a creaturis mouetur: quia creaturas non uult nisi ratione suæ bonitatis, ut dictum est.

AD 7m dicendum, quod per eandẽ naturam aliquid mouetur ad terminũ quẽ nõ nõ obtinet, & in termino quiescit quẽ iam obtinuit, unde eiusdem potentie est tendere in bonũ cum nõ nõ haberetur, & diligere ipsum, & delectari in eo postquã haberetur, & utriusque horũ pertinet ad potẽtiã appetitiuã: quæuis nominetur magis ab illo actu quo tendit in id, quod nõ nõ habet, nõ nõ cuius dicitur quod appetit est imperfecti: sed uoluntas in differet se habet ad utriusque. Unde uoluntas secundum propria rationem competit Deo, non autem appetitus.

AD 8m dicendum, quod Deo non competit ad opposita se habere quantum ad ea, quæ sunt in essentia eius: sed ad opposita se habet quantum ad effectus in creaturis, quos potest facere, & non facere.

AD 9m dicendum, quod Deus cum nõ operatur res, uult res esse: sed tamen non uult quod tunc sint. unde obiectio procedit ex suppositione falsi.

AD 10m dicendum, quod Deus nõ potest aliquo perfici secundum rem, tamen per modum significandi aliquando aliquid perfici significat, sicut cum dico quod Deus intelligit aliquid. Sicut uoluntatem est perfectio uoluntatis, ita intelligibile perfectio intellectus.

D. 4. 29.  
Com. 40.  
In solut. ad 3. 2. 21.

lectus In Deo autem idem est intelligibile primum & intellectus, & volitum primum & voluntas.

ARTICVLVS II.

Vtrum diuina voluntas in antecedentem & consequentem diuidatur.

1. p. q. 19. art. 6.

SECUNDO queritur, vtrum voluntas diuina possit distingui per antecedens & consequens, & videtur quod non. ordo enim distinctionem presupponit: sed in diuina voluntate non est aliqua distinctio, cum vno simplici actu voluntatis velit omnia, quae vult. ergo in diuina voluntate non est antecedens & consequens, quod ordinem importet. sed dicendum, quod in voluntate diuina & si non sit distinctio ex parte volentis, est tamen distinctio ex parte uolitorum.

¶ 2 Sed contra, ex parte uolitorum non potest ordo in voluntate poni nisi dupliciter, aut respectu diuersorum, aut respectu vnius uoliti, si respectu diuersorum uolitorum sequitur, quod voluntas antecedens contingit de primis creaturis, voluntas autem consequens de posterioribus creaturis, quod falsum est: si autem respectu vnius uoliti hoc non potest esse, nisi secundum diuersas circumstantias in illo uolito consideratas, hoc autem non potest ponere distinctionem, vel ordinem in voluntate, cum voluntas referatur ad rem secundum quod in sua natura existit, res autem in sua natura implicita est omnibus suis conditionibus, ergo nullo modo in diuina voluntate debet poni antecedens & consequens.

¶ 3 Præter. Sicut voluntas comparatur ad creaturas, ita & scientia & potentia: sed propter ordinem creaturarum non distinguimus scientiam nec potentiam Dei per antecedentem & consequentem, ergo nec voluntas hoc modo distingui debet.

¶ 4 Præter. Illud quod non recipit mutationem, nec impedimentum ab alio non iudicatur ex alio, sed ex seipso tantum: voluntas autem diuina a nullo potest immutari nec impediri, ergo nec debet iudicari ex alio, sed ex seipso tantum, sed voluntas antecedens in Deo dicitur secundum Damascenum ex ipso existens: consequens autem ex causa nostra, ergo in Deo non debet distingui voluntas consequens contra antecedentem.

¶ 5 Præter. In affectiua non videtur esse ordo, nisi ex cognitione: quia ordo ad rationem pertinet: sed Deo non attribuitur cognitio habens ordinem quae est ratio: sed cognitio simplex quae est intellectus, ergo nec in voluntate eius debet poni ordo antecedens & consequens.

¶ 6 Præter. Boetius dicit in lib. de Consol. quod Deus vno intuitu omnia cernit, ergo pari ratione ad omnia, quae vult, vno simplici actu voluntatis se extendit, ergo in eius voluntate non debet poni antecedens & consequens.

¶ 7 Præter. Deus cognoscit res in seipso & in propria natura rerum, & quamuis res posterius sint in propria natura quam in verbo: non tamen in cognitione Dei ponitur antecedens & consequens, ergo nec in voluntate poni debet.

¶ 8 Præter. Sicut diuinitas esse mensuratur aeternitate, ita & diuina voluntas: sed duratio diuina esse propter hoc quod est aeternitate mensurata, est tota simul non habens prius & posterius, ergo nec in voluntate diuina debet poni antecedens & consequens.

Li. 2. ortho. fidei ca. 29.

Sed contra, est quod Damascenus dicit in 2. Oportet scire quod Deus in antecedente voluntate vult omnes saluati, non autem consequente, ut patet subditum, ergo distinctio antecedens & consequens operi diuinae voluntatis.

¶ 2 Præter. Deo competit voluntas habitualis aeterna secundum quod Deus est, & voluntas actualis, secundum quod creator est volens, res actu effectus: sed haec voluntas comparatur ad primam sicut consequens ad antecedens, ergo in voluntate diuina antecedens & consequens inuenitur.

Respondeo. Dicendum, quod voluntas diuina per antecedentem & consequentem conuenienter distinguitur. Cuius distinctionis intellectus ex verbis Damasceni, est assumendus, qui hanc distinctionem introduxit, dicit enim in 2. lib. quod voluntas antecedens est acceptio Dei ex ipso existens: sed voluntas consequens est concessio ex nostra causa. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod in qualibet actione est aliquid considerandum ex parte agentis, & aliquid ex parte recipientis, & sicut agens est prius facto & principalius, ita id, quod est ex parte facientis, est prius naturaliter, quod est ex parte facti, sicut patet in operatione naturae, quod ex parte virtutis formatiue, quae est in semine, est quod animal perfectum producat: sed ex parte materiae recipientis, quae quandoque est indispoluta, contingit quod non producat perfectum animal, sicut contingit in partibus monstruosis, & sic dicimus de prima intentione naturae esse, quod animal perfectum producat: sed quod producat animal imperfectum est ex secunda intentione naturae. Quae ex quo non potest propter suam indispolutionem tradere formam perfectionis, tradit ei id cuius est capax, & similiter est considerandum in operatione Dei, quae operatur in creaturis. Quamuis enim ipse in sua operatione materiam non requirit, & res a principio creauerit nulla materia praesistente: tamen operatur in rebus, quas primo creauit, eis administrans praesupposita natura, quam prius eis dedit, & quae potest a creatura omnem impedimentum auferre, quo perfectionis incapaces existunt: tamen secundum ordinem sapientiae disponit de rebus secundum earum conditionem, ut unicuique tribuat secundum modum suum. Illud ergo, quod Deus creaturam ordinauit quantum est de se, dicitur esse volitum ab eo quasi prima intentione, sive voluntate antecedente: sed quae creatura impeditur propter sui defectum ab hoc fine, nihilominus tamen Deus implet in ea id bonitatis, cuius est capax: & hoc est quasi de secunda intentione eius, & dicitur voluntas consequens. Quia ergo Deus omnes homines propter beatitudinem fecit, dicitur voluntate antecedente omnium salutem velle: sed quia quidam suae salutis aduersantur, quos ordo suae sapientiae ad salutem venire non patitur propter eorum defectum, implet in eis alio modo id, quod ad suam bonitatem pertinet, scilicet eos per iustitiam damnans, ut sic dum a primo ordine voluntatis deficiunt in secundum labantur, & dum Dei voluntatem non faciunt impleri in eis voluntas Dei: ipse autem defectus peccati, quo aliquis redditur dignus poena in praesenti, vel in futuro non est volitum a Deo neque voluntate antecedente, neque consequente: sed est ab eo solummodo permissus nec tamen intelligendum est, ex praedictis quod intentio Dei frustrari possit: quia istum, qui non saluatur praesciuit ab aeterno fore non saluandum, nec ordinat ipsum in salutem secundum ordinem praedestinationis, qui est ordo absolute voluntatis: sed quantum ex parte sua est, dedit ei naturam ad beatitudinem ordinatam.

Ad primum, ergo dicendum, quod in voluntate diuina nec ordo, nec distinctio est ex parte actus voluntatis: sed solummodo ex parte uolitorum.

Ad 2. dicendum, quod ordo diuinae voluntatis non attenditur secundum diuersa uolita: sed per respectum ad vnum & idem uolitum propter diuersa eorum reuera, sicut bali quae hominem

Li. 2. c. 29. non procul a fine.

In solu. ad 1.

nem vult Deus saluari voluntate antecedente ratione humanae naturae, quam ad salutem fecit: sed vult eum damnari voluntate consequente, propter peccata quae in eo inueniuntur. Quamuis autem res in quam fertur actus voluntatis sit cum omnibus suis conditionibus, non tamen oportet quod quilibet illarum conditionum quae inueniuntur in uolito sit ratio mouens voluntatem: sicut vinum non mouet appetitum bibentis, ratione virtutis inebriandi quam habet: sed ratione dulcedinis, quamuis simul vtrumque in vno inueniatur.

Ad 3. dicendum, quod voluntas diuina est inmediate creaturarum principium ordinando attributa diuina per modum intelligendi, secundum quod ad opus applicatur, potentia enim non exit in opus, nisi recta per scientiam, & determinata per voluntatem ad aliquid agendum: Et ideo magis ordo rerum refertur in voluntatem diuinam quam in potentiam, vel scientiam. Vel dicendum, quod ratio voluntatis consistit, ut dictum est, in comparatione voluntatis ad ipsas res: sed res dicuntur esse scitae, vel possibiles alicui agenti, in quantum sunt in ipso per modum intelligibilem, vel virtualem. Res autem secundum quod sunt in Deo, non habent ordinem: sed secundum quod sunt in seipsis. Et ideo ordo rerum non attribuitur scientiae, vel potentiae: sed solum voluntati.

Ad 4. dicendum, quod quamuis diuina voluntas non impediat, nec immutetur ex aliquo alio: tamen secundum ordinem sapientiae fertur in aliquid secundum conditionem illius, & sic voluntati diuinae attribuitur aliquid ex parte nostra.

Ad 5. dicendum, quod ratio illa procedit de ordine voluntatis ex parte ipsius actus, sic autem ibi non est ordo antecedens & consequens. Et similiter dicendum ad sextum.

Ad 6. dicendum, quod quamuis res posterius habeat esse in sua natura, quam in Deo: non tamen posterius cognoscitur a Deo in propria natura quam in seipso: quia hoc ipsum quod Deus essentiam suam cognoscit in tuetur res, & prout sunt in seipso, & prout sunt in propria natura.

Ad 8. dicendum, quod in voluntate Dei non ponitur antecedens & consequens ad importandum ordinem successione, qui repugnat aeternitati: sed ad denotandum diuersam comparationem eius ad uolita.

ARTICVLVS III.

Vtrum Dei voluntas diuidatur in beneplaciti, & signi voluntatem.

1. p. q. 19. art. 11.

TERTIO queritur, vtrum voluntas Dei conuenienter diuidatur per voluntatem beneplaciti, & voluntatem signi. Et videtur quod non. Sicut enim ea, quae in creaturis aguntur, sunt signa diuinae voluntatis, ita & scientiae & potentiae: sed scientia & potentia non distinguuntur per potentiam & scientiam, quae sunt essentia Dei & signa eius, ergo nec voluntas hoc modo distingui debet per voluntatem beneplaciti, quae est diuina essentia, & voluntatem signi.

¶ 2 Præter. Per hoc quod aliquid Deus vult voluntate beneplaciti, ostenditur actum diuinae voluntatis fieri in illud, ut sic fiat Deo placitum: aut ergo illud in quod fertur voluntas signi est placitum Deo, aut non: si est placitum Deo, ergo vult illud voluntate beneplaciti, & sic voluntas signi non debet voluntate beneplaciti distingui: si autem non sit placitum Deo, significatur autem esse placitum ei per voluntatem signi, ergo signum

diuinae voluntatis erit falsum, & ita in doctrina veritatis talia signa diuinae voluntatis poni non debent.

¶ 3 Præter. Omnis voluntas est in uolente: sed quicquid est in Deo, est diuina essentia, si ergo voluntas signi Deo attribuitur erit idem quod diuina essentia, & sic non distinguitur a voluntate beneplaciti, nam illa voluntas dicitur esse beneplaciti, quae est ipsa diuina essentia, ut Magister in 1. Sententia dist. 45. dicit.

Dist. 45.

¶ 4 Præter. Quicquid Deus vult bonum est: sed signum voluntatis debet diuinae voluntati respondere, ergo signum voluntatis non debet esse de malo, cum ergo permissio sit de malo & similiter prohibitio, videtur quod non debeant poni signa diuinae voluntatis.

¶ 5 Præter. Sicut inuenitur bonum & melius, ita malum & peius: sed secundum bonum & melius distinguitur duplex voluntas signi, scilicet praecipuum quod est de bono, & consiliu quod est de meliori bono, ergo & similiter respectu mali, & peioris debet duo signa voluntatis poni.

¶ 6 Præter. Voluntas Dei magis inclinatur ad bonum, quam ad malum, sed signum voluntatis quod respicit malum, scilicet permissio, non quam potest impediri, ergo & praecipuum & consiliu, quae sunt respectu boni, non deberent impedimentum suscipere, quod tamen apparet esse falsum.

¶ 7 Præter. Eorum quae se inuicem consequuntur, vnum non debet contra aliud distingui: sed voluntas beneplaciti & Dei operatio se consequuntur, nihil enim operatur quod non velit voluntate beneplaciti, & nihil vult voluntate beneplaciti in creaturis, quod non operetur secundum illud Psalm. 113. Omnia quaecumque voluit Dominus fecit, ergo operatio non debet poni sub voluntate signi, quae contra voluntatem beneplaciti distinguitur.

Respondeo. Dicendum, quod in diuinis est duplex modus loquendi, vnus secundum propriam locutionem, & quando scilicet Deo attribuimus id, quod sibi competit secundum suam naturam: quamuis semper sibi eminentius competat, quam a nobis mente concipiatur, vel sermone profertur, ratione cuius nulla nostra locutio de Deo potest esse propria ad plenum. Alius modus est secundum figuratiuam, sive tropicam, vel symbolice locutionem. Quia enim ipse Deus secundum quod in se est, actum nostrae mentis excedit, oportet quod de eo loquamur per ea, quae aequum non inueniuntur, & sic sensibilibus nominibus Deo attribuimus, ut cum eum nominamus, vel lucem, vel leonem, uel aliquid huiusmodi. Quam quidem locutionem veritas in hoc fundatur, quod nulla creatura, ut dicit Dionysius 2. cap. Cael. Hierar. est uniuersaliter boni participatione priuata. Et ideo in singulis creaturis est inuenire aliquas proprietates representantes quantum ad aliquid diuinam bonitatem, & ita nomen in Deum transfertur in quantum res significata per nomen, signum est diuinae bonitatis. Quodcumque ergo signum loco signati accipitur in diuinis, est modus tropice locutionis. Vtrumque autem istorum modorum loquendi concurrit in voluntate diuina. Inuenitur enim in Deo proprie ratio voluntatis, ut supra dictum est, & sic uoluntas de Deo proprie dicitur, & haec est uoluntas beneplaciti, quae per antecedentem & consequentem distinguitur, ut dictum est. Quia uero uoluntas in nobis habet quantum ad animi passionum consequentem, ideo sicut alia nomina passionem metaphorice dicuntur de Deo, ita & nomen voluntatis dicitur autem nomen ire de Deo, quia in eo inuenitur effectus, qui solet esse irati apud nos scilicet punitio. Vnde ipsa punitio, quae punit Dei

Parum a medio.

Art. 1. huius quaest.

Art. praec.

ira



ira nominatur. Et simili modo loquendi illa, quæ solent esse signa voluntatis apud nos, Dei uoluntates appellantur. Et pro tanto dicitur voluntas signi: quia ipsum signum, quod solet esse voluntatis, voluntas appellatur. Cum autem uoluntas possit designari, & secundum quod proponit de agendis, & secundum quod impetum faciat ad opus, utroque modo uoluntati aliqua signa attribuuntur. Secundum enim quod proponit de agendis quantum ad fugam mali, est signum eius prohibitio. Quantum autem ad prosecutionem boni, est duplex signum voluntatis, nam respectu boni necessarii sine quo non potest voluntas finem suum consequi, est signum voluntatis præceptum. Respectu autem boni uilis, quo faciliori modo & conuenientiori acquiritur finis, est signum voluntatis consilium. Sed secundum quod uoluntas impetum facit ad opus attribuitur ei duplex signum. Vnum expressum quod est operatio, quod enim quis operatur indicat se expresse uelle. Aliud uero est signum interpretatiuum scilicet permissio. Qui enim non prohibet aliquid, quod impedire potest interpretatiue videtur consentire in illud, hoc autem nomen permissio importat.

Ad primū ergo dicendum, quod Deus, quamuis sit omnia potens & omnia sciens: non tamen omnia uolens. Et ideo præter signa in creaturis inuenta, quibus ostenditur quod est sciens & potens & uolens, uoluntati assignatur quædam signa, ut ostendatur quid Deus uelit & non solum quod est uolens. Vel dicendum quod scientia & potentia non habent ita adiunctum modum passionis, sicut uoluntas, prout in nobis inuenitur. Et ideo uoluntas magis appropinquat ad illa, quæ metaphoricè dicuntur de Deo, quam potentia, uel scientia, & ideo signa voluntatis magis dicimus uoluntatem metaphoricè loquendo, quam signa scientiæ & potentie.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis Deus non uelit omne quod præcipit, uel permittit: uult tamen aliquid circa hoc. Uult enim omnes esse debitores eius, quod præcipit & in potestate nostra est id quod permittit, & hanc uoluntatem diuinam præceptum, & permissio significat. Vel potest dici quod uoluntas signi, non præcepto dicitur, quia significet Deum uelle illud: sed quia id quod solet esse signum uoluntatis apud nos uoluntas nominatur, non autem oportet, ut id quod solet esse alicuius rei signum, sit falsum quando ei non respondet id quod solet significare, nisi tunc tantum quando ad significandum illud adhibetur. Quamuis ergo præcipere in nobis sit signum uolendi illud: non tamen quoadcumque præcipit aliquid, uel Deus uel homo, oportet quod significet se uelle illud esse. Vnde non sequitur, quod sit signum falsum. Et inde est quod in actibus non semper est mendacium, quando cumque aliqua actio agitur per quam solet aliquid significari, si illud non subsistit: sed in uerbo si non subsistit illud, quod significat de necessitate est falsitas: quia scilicet uerba ad hoc sunt instituta, ut sint signa. Vnde si non respondet eis signatum, est ibi falsitas: actiones autem non sunt ad hoc instituta, ut significant: sed ut aliquid per eas fiat, accidit autem quod per eas aliquid significetur. Et ideo non semper est falsitas in eis, si signatum non respondet: sed tunc tantum quando ad significandum applicatur ab agente.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod uoluntas signi non est in Deo: sed a Deo est enim aliquid Dei effectus talis, qualis solet apud nos uoluntas hominis designari.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod uoluntas Dei, quamuis

non sit respectu mali ut fiat: est tamen respectu eius, ut impediatur prohibendo, uel in potestate nostra constituat permittendo.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod cum omne in quod uoluntas tendit, habeat ordinem ad finem, qui est ratio uolendi omnia mala autem careant ordine ad finem omnia mala unum tenent locum sicut respectu finis, ita & respectu uoluntatis diuinæ: sed bona quæ ordinantur in finem secundum diuersum ordinem, quem habent ad finem diuersimodè ad ea se habet uoluntas, & propter hoc sunt diuersa signa de bono & meliori, non autem de malo & peiori.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod uoluntas signi non distinguitur contra uoluntatem beneplaciti per hoc, quod est impleri, & non impleri. Vnde quamuis uoluntas beneplaciti semper impleatur, potest tamen ad uoluntatem signi aliquid pertinere, quod impletur, unde ea quæ Deus præcipit, uel consulit quandoque uult uoluntate beneplaciti. Distinguitur autem uoluntas signi a uoluntate beneplaciti: quia unum est ipse Deus, aliud est effectus eius, ut iam dictum est. Et sciendum est, quod uoluntas signi tribus modis se habet ad uoluntatem beneplaciti, quædam enim est uoluntas signi, quæ nunquam incidit in idem cum uoluntate beneplaciti, sicut permissio qua permittit mala fieri, cum mala fieri nunquam uelit. Quædam enim semper in idem incidit, sicut operatio. Quædam uero quandoque incidit & quandoque non, sicut præceptum, prohibitio, & consilium. Et per hoc patet solutio ad ultimum.

ARTICVLVS IIII.

Utrum Deus de necessitate uelit quæcumque uult.

Quarto queritur, utrum Deus de necessitate uelit quicquid uult. Et uidetur quod sic. Omne enim æternum est necessarium: sed Deus ab æterno uult quicquid uult, ergo de necessitate uult quicquid uult. Sed dicendum, quod uelle Dei est necessarium & æternum ex parte uoluntatis, quæ est diuina essentia, & ex parte eius quod est ratio uolendi: quod est diuina bonitas, non autem quantum ad respectum uoluntatis ad uoluntatem, ut in ratione exemplari, tunc aliquod temporale, ut potest Petrus saluari non esset ab æterno uoluntate a Deo, ut scilicet in propria natura esset: sed solummodo ab æterno esset a Deo uoluntatis, ut esset in rationibus æternis, quod patet esse falsum.

¶ 1. Sed contra, Hoc ipsum quod est Deum uelle aliquid, importat uoluntatem ad uoluntatem: sed hoc ipsum quod est Deum uelle aliquid est æternum, ergo ipsa habitudo uoluntatis ad uoluntatem est æterna, & necessaria, secundum quod uoluntatem est in ratione exemplari: non autem secundum quod est in seipso, siue in propria natura. ¶ 2. Sed contra, Secundum hoc aliquid est uoluntatem, quod ad ipsum refertur uoluntas: si ergo ab æterno non refertur uoluntas Dei ad uoluntatem, secundum quod est in seipso, sed secundum quod est in ratione uolendi exemplari, tunc aliquod temporale, ut potest Petrus saluari non esset ab æterno uoluntate a Deo, ut scilicet in propria natura esset: sed solummodo ab æterno esset a Deo uoluntatis, ut esset in rationibus æternis, quod patet esse falsum. ¶ 3. Præter, Quicquid Deus uoluit uel uult, postquam uult illud uel uoluit non potest illud non uelle, uel non uoluisse: sed quicquid Deus uult, nunquam non uoluit, eo quod semper, & ab æterno uoluit quicquid uult, ergo Deus non potest non uelle quicquid uult, ergo de necessitate uult quicquid uult. Sed dicendum, quod ratio ista procedit secundum quod uelle Dei consideratur

quæ ad ipsum uolentem, uel actum, uel rationem uolendi, non autem quantum ad uoluntatem, quæ refertur ad uoluntatem.

¶ 5. Sed contra, Creare est actus semper importans respectum ad effectum, connotat enim effectum temporale: sed ratio ista verificatur de creatione si supponeretur Deum semper creasse, quod quia creauit aliquid non potest non creasse, ergo de necessitate sequitur secundum quod habet respectum ad uoluntatem.

¶ 6. Præter, Deo idem est esse quod uelle: sed Deum necesse est esse omne quod uult: quia in perpetuis non differt esse & posse secundum Philof. in 3. Physic. ergo & Deum necesse est uelle omne quod uult. Sed dicendum, quod quamuis uelle & esse sint idem secundum rem, tamen differunt secundum modum significandi: quia uelle significatur per modum actus, qui transit in alterum.

¶ 7. Sed contra, Esse etiam Dei quamuis sit idem quod essentia secundum rem, differunt tamen secundum modum significandi: quia esse significat per modum actus, ergo quantum ad hoc non est differentia inter esse & uelle.

¶ 8. Præter, Aternitas repugnat successioni: sed uelle diuinum æternitate mensuratur, ergo non potest ibi esse successio, eēt aut successio si quod ab æterno uoluit, non uellet, aut si non quod uoluit uellet, ergo impossibile est eū uelle quod non uoluit, uel non uelle quod uoluit, ergo quicquid uult de necessitate uult, & quicquid non uult de necessitate non uult.

¶ 9. Præter, Quicumque uoluit aliquid necessarium impossibile est eum non uoluisse illud: quia quod factum est non potest non fuisse: sed in Deo idem est uelle & uoluisse: quia actus uoluntatis eius non est nouus sed æternus, ergo Deus non potest non uelle quod uult, & sic de necessitate uult quod uult. Sed dicendum, quod uult de necessitate, quantum ad rationem uolendi, non autem quantum ad ipsum uoluntatem.

¶ 10. Sed contra, Ratio uolendi Deo est ipsemet, quia seipso uult quicquid uult: si ergo seipsum de necessitate uult, & omnia alia de necessitate uellet.

¶ 11. Præter, Ratio uolendi est finis, finis autem secundum Philof. in 2. Physic. & in 7. Ethic. ita se habet in appetitiuis & operatiuis sicut principium in demonstratiuis: sed in demonstratiuis si principia sunt necessaria sequitur conclusio necessaria, ergo & in appetitiuis si aliquis uult finem uellet ea de necessitate, quæ sunt ad finem, & ita si uelle diuinum est necessarium quantum ad rationem uolendi, erit necessarium per comparisonem ad uoluntatem.

¶ 12. Præter, Quicumque potest uelle aliquid & non uelle, potest incipere uelle illud: sed Deus non potest incipere uelle aliquid, ergo non potest aliquid uelle & non uelle, & ita de necessitate uult quicquid uult.

¶ 13. Præter, Sicut Dei uoluntas importat respectum ad creaturas, ita & potentia & scientia: sed necessarium est Deum posse quicquid potest, & necessarium est eū scire quicquid scit, ergo necessarium est eum uelle quicquid uult.

¶ 14. Præter, Illud quod semper eodem modo se habet est necessarium: sed respectus diuinæ uoluntatis ad uoluntatem semper est eodem modo se habens, ergo est necessarium, & ita uelle diuinum quantum ad uoluntatem est substantiatum uoliti est necessarium.

¶ 15. Præter, Si Deus uult Antichristum fore, de necessitate sequitur Antichristum fore, quamuis Antichristum fore non sit necessarium: hoc autem non esset nisi esset necessarius respectus siue necessaria habitudo di-

uinæ uoluntatis ad uoluntatem, ergo ipsum uelle diuinum secundum quod importat respectum uoluntatis ad uoluntatem est necessarium.

¶ 16. Præter, Ordo diuinæ uoluntatis ad rationem uolendi est causa ordinis diuinæ uoluntatis ad uoluntatem, uoluntas enim in aliquod uoluntatem fertur propter rationem uolendi, inter utrumque autem ordinem non cadit aliquod contingens medium: posita autem causa necessaria sequitur effectus necessarius nisi intercedat media causa contingens, ergo cum uelle diuinum sit necessarium in ordine ad rationem uolendi, erit necessarium in ordine ad uoluntatem, & ita Deus de necessitate uult quicquid uult.

SEDCONTA, Voluntas Dei magis est libera, quam uoluntas nostra: sed uoluntas nostra non de necessitate uult, quod uult, ergo nec uoluntas Dei.

¶ 2. Præter, Necessitas opponitur gratuite uoluntati: sed Deus uult salutem hominum, ex gratuita uoluntate, ergo non uult ex necessitate.

¶ 3. Præter, Cum nihil extrinsecum a Deo, possit Deo necessitatem imponere, si aliquid ex necessitate uellet, non uellet illud nisi ex necessitate suæ naturæ, ergo idem sequeretur ex hoc quod ponitur Deum agere ex uoluntate, & ex hoc quod ponitur ex necessitate naturæ: sed ponentibus Deum agere ex necessitate naturæ sequitur omnia ab eo facta fuisse, ergo idem sequeretur nobis ponentibus eum ex uoluntate omnia facere.

RESPON. Dicendum, quod diuinum uelle necessitatem habere ex parte ipsius uolentis, & actus indubitabiliter uerū est, nā actio Dei est eius essentia, quæ constat esse æternam. Vnde hoc in questione non ponitur: sed utrum uelle ipsum necessitatem habeat per comparisonem ad uoluntatem, quæ quidem comparatio intelligitur, cum dicimus Deum uelle hoc uel illud: hoc enim queritur, cum querimus, utrum Deus de necessitate aliquid uelit. Sciendum est igitur, quod cuiuslibet uoluntatis est duplex uoluntatem. Vnum quidem principale, & aliud quasi secundarium, principale quidem uoluntatem est, in quod uoluntas fertur secundum suam naturam, eo quod ipsa uoluntas natura quædam est & naturalem ordinem ad aliquid habet, hoc autem est, quod naturaliter uoluntas uult: sicut humana uoluntas naturaliter appetit beatitudinem, & respectu huius uoliti uoluntas necessitatem habet, cum in ipsum tendat per modum naturæ, non enim potest homo uelle non esse beatus, aut esse miser. Secundaria uero uoluntates sunt, quæ ad hoc principale uoluntatem ordinantur sicut in finem. Et ad hæc duo uoluntates hoc modo se habet uoluntas diuersimodè, sicut intellectus ad principia, quæ naturaliter nouit & ad conclusiones quas ex eis elicit. Voluntas igitur diuina habet principali uolito id, quod naturaliter uult, & quod est quasi finis uoluntatis, scilicet ipsa bonitas sua, propter quæ uult quicquid aliud a se uult, uult enim creaturas propter suam bonitatem, ut August. dicit, ut uideat suam bonitatem, quæ per essentiam multiplicari non potest, saltem per quædam similitudinis participationem diffundatur ad multa. Vnde ea, quæ circa creaturas uult, sunt quasi eius uoluntates secundaria, quæ propter suam bonitatem uult, ut diuina bonitas sit eius uoluntati ratio uolendi omnia, sicut sua essentia est ei ratio cognoscendi omnia. Respectu igitur illius principalis uoliti, quod est sua bonitas, uoluntas diuina necessitatem habet, non quidem coactionis: sed naturalis ordinis, qui libertati non repugnat, secundum August. in 5. de Ciuitate Dei, non enim potest Deus uelle non esse bonum, & per consequens se non esse intelligentem,

In corp.

67. 89. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

D. 897.

Ca. 10. 15.

ligentem, uel potentem, uel quodcumque corū, quæ ratio eius bonitatis includit: sed respectu nullius alterius uoliti necessitatem habet. Cum enim ratio uolendi his, quæ sunt ad finem, sit ipse finis, secundum hoc quod id, quod est ad finem comparatur ad finem, secundum hoc comparatur ad uoluntatem. Vnde si quod est ad finem sit quasi fini proportionatum hoc modo, scilicet quod finem perfecte includat, & sine eo finis haberi non possit, sicut de necessitate appetitur finis, ita de necessitate appetitur id quod est ad finem, & precipue a uoluntate, quæ sapientiæ regulā exire non potest. Eiusdem rationis uidetur, desiderare uitæ continuationē, & nutrimentū summationē, quo uita cōseruat, & sine quouita cōseruari nō potest: sed sicut nullus effectus diuinus potentiam causā adæquat, ita nihil, quod in Deum sicut in finem ordinatur, est fini adæquatum, nulla enim creatura perfecte Deo assimilatur, hoc enim est solius uerbi increati. Vnde contingit, quod quantumque nobiliori modo aliqua creatura pura in Deum ordinatur aliquo modo ei assimilata, possibile sit aliquam aliam creaturā modo æque nobili in ipsum Deum ordinari, & diuinam bonitatem representare. Vnde patet quod nō est necessitas diuinæ uoluntatis ex amore, quem habet ad suam bonitatē quod uelit hoc, uel illud circa creaturam, nec inest ei aliqua necessitas respectu totius creaturæ, eo quod diuina bonitas in se perfecta est, etiam si nulla creatura existeret: quia bonorum nostrorum non eget, ut in Psalm. 135. dicitur. Non enim diuina bonitas est talis finis, qui efficiatur ex his quæ sunt ad finem: sed magis quo efficiuntur & perficiuntur ea, quæ ad ipsum ordinantur. Vnde Auic. dicit quod solius actio Dei est pure liberalis: quia nihil sibi accreuit ex his, quæ uult, uel operatur circa creaturā. patet igitur ex dictis, quod quicquid Deus uult in seipso de necessitate uult: quicquid autem uult circa creaturam, non de necessitate uult.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod aliquid dicitur necessariū dupliciter, uno modo absolute. Alio modo ex suppositione. absolute quidem dicitur aliquid necessariū propter necessariam habitudinem ad inuicem terminorū, qui in aliqua propositione ponuntur: sicut hominem esse animal, uel omne totum esse maius sua parte, aut aliqua huiusmodi: necessariū uero ex suppositione est quod non est necessariū ex se: sed solummodo posito alio, sicut Socratem cucurrisse. Socrates enim quantum est de se non se habet magis ad hoc, quam ad huius oppositum: sed facta suppositione, quod cucurrisset impossibile est eum nō cucurrisse. Sic igitur dico, quod Deum uelle aliquid in creaturis, utpote Petrum saluari, non est necessariū absolute, eo quod uoluntas diuina non habet ad hoc necessariū ordinem, ut ex dictis patet: sed facta suppositione, quod Deus illud uelit, uel uoluerit, impossibile est eum non uoluisse uel non uelle, eo quod uoluntas eius immutabilis est. Vnde huiusmodi necessitas apud theologos uocatur necessitas immutabilitatis. Quod autē non sit necessariū absolute Deū uelle, hoc est ex parte uoliti, quod deficit a perfecta proportionē in finem, ut dictum est. Et quantum ad hoc verificatur responsio prius posita, & eodem modo distinguendum est de aeterno, sicut de necessario.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod illa habitudo importata est necessaria & aeterna ex suppositione, non autem absolute, & non solum secundum quod terminatur ad uoluntatem, prout est exemplariter in ratione uolendi: sed prout est temporaliter in propria natura.

Vnde tertium concedimus. Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod Deum uelle aliquid uel uoluisse postquam uult, uel uoluit est necessarium ex suppositione, non autem absolute: sicut & Socratem cucurrisse, postquam cucurrit, & similiter est de creatione & de quolibet actu diuinæ uoluntatis, qui terminatur ad aliquid exterius.

Vnde quintum concedimus. Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis ipsum esse diuinū sit in se necessarium, nō tamen creaturæ exeunt a Deo per necessitatem: sed per liberam uoluntatem. Et ideo illa quæ importat comparisonem Dei ad exitū creaturā in esse, ut uelle, creare, & huiusmodi nō sunt necessaria absolute, sicut illa quæ de Deo secundū se ipsum dicitur, ut esse bonum uiuētē, sapientē, & alia huiusmodi.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod esse non dicitur actum, qui sit operatio transiens in aliquod extrinsecum temporali ter producendum: sed actum quasi primum. Velle autem dicitur actum secundū qui est operatio, & ideo ex diuerso modo significandi aliquid attribuitur diuino esse, quod non attribuitur diuino uelle.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod successio non importatur, si dicimus Deum posse uelle aliquid, & non uelle, nisi intelligatur hoc modo, quod supposito ipsum uelle aliquid ponatur ipsum postea non uelle illud: sed hoc excluditur per hoc, quod ponimus Deū uelle aliquid esse necessarium ex suppositione.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod Deum uoluisse illud, quod uoluit est ex suppositione, non autem absolute, & similiter Deum uelle illud, quod uult.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis Deus ex necessitate uelit se esse: nō tamē sequitur quod alia ex necessitate uelit. nō enim dicitur aliquid esse necessarium ex conditione finis, nisi quando est tale sine quo finis haberi non potest, ut patet in 5. Metaphysic. hoc autem Tex. 6. in proposito non accidit.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod in syllogismo, si principium sit necessarium non sequitur conclusio necessaria, nisi sit necessaria habitudo principij ad conclusionem. Et ita quantumcumque finis sit necessarius, nisi id quod est ad finem habeat necessariam habitudinem ad ipsum, ut sine quo finis esse non possit, nulla erit necessitas ex fine in eo quod est ad finem: sicut & si principia possint esse uera cōclusionē existēte falsa propter defectū necessariæ habitudinis, non sequitur ex necessitate principiorum cōclusionis necessitas.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod quicumque potest uelle & non uelle, si possit uelle postquam uoluit, & non uelle postquam uoluit, potest incipere uelle: si enim uult potest desinere uelle, & iterum incipere uelle. Si autē non uult potest statim incipere uelle. Sic autem Deus non potest uelle, & non uelle propter immutabilitatē diuinæ uoluntatis: sed potest uelle & non uelle in quantum uoluntas sua non obligatur quantum est de se ad hoc, quod uelit, uel non uelit. unde remanet quod Deum uelle aliquid est necessarium ex suppositione: non autem absolute.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod scientia & potentia, quamuis importent respectum ad creaturas: tamē pertinent ad ipsam perfectionē diuinę essentię, in qua nihil potest esse nisi per se necessarium. Secundum hoc enim dicitur aliquis esse sciēs, quod res scita dicitur esse insciēs: dicitur autem esse potens ad aliquid agendum; secundum quod est in actu completo respectu eius quod agendum est. Quicquid autem est in Deo necesse est ei inesse, & quicquid Deus est actu, necesse est eum esse actu.

actu. Cum uero dicitur Deū uelle aliquid, non significatur illud aliquid inesse Deo: sed tantummodo importatur ordo ipsius Dei ad illius defectionem in propria natura, & ideo ex hac parte deficit conditio absolute necessitatis, ut dictum est prius.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod respectus ille semper uno modo se habet propter immutabilitatem diuinæ uoluntatis. Vnde ratio non concludit, nisi de necessitate, quæ est ex suppositione.

AD 15<sup>m</sup> dicendum, quod uoluntas ad uoluntatem habet duplicem respectum: primum quidem habet ad ipsum in quantum est uoluntatem: secundum uero habet ad idem, in quantum est producendum in actu per uoluntatem, & hic quidem respectus præsupponit primum. Primo enim intelligimus uoluntatem uelle aliquid, deinde ex hoc ipso, quod uult illud, intelligimus, quod producat ipsum in rerum natura, si uoluntas sit efficax. Primus ergo respectus diuinæ uoluntatis ad uoluntatem, non est necessarius absolute propter proportionem uoliti ad finem, qui est ratio uolendi, ut dictum est. vnde non est necessarium absolute, quod Deus uelit illud. Sed secundus respectus est necessarius propter efficaciam diuinæ uoluntatis, & ex inde est quod de necessitate sequitur, si Deus uult aliquid uoluntate beneplaciti, quod illud fiat.

AD 16<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis inter illos duos ordines, quos obiectio tangit nō cadat aliqua causa contingens media: tamē propter defectū proportionis primi ordinis, non inducit in secundum ordinem necessitatem, ut ex dictis patet.

QUOD autem in contrarium obijcitur de libertate uoluntatis, iam solutum est per hoc, quod necessitas naturalis ordinis libertati non repugnat: sed sola necessitas coactionis. Alia uero concedimus.

ARTICVLVS V.

Utrum diuina uoluntas rebus uolitis necessitatem imponat.

QUINTO queritur, utrum diuina uoluntas rebus uolitis necessitatem imponat. Et uidetur quod sic. Posita enim causa sufficienti, necesse est effectum poni, quod sic probat Auic. in sua Metaph. si enim posita causa non necessario effectus ponitur, ergo adhuc post positionem causæ, effectus se habet ad utrumque scilicet ad esse & nō esse: sed quod est impotentia ad duo non determinatur ad unum eorum, nisi sit aliquid determinans. ergo post positionem causæ, adhuc oportet ponere aliquid quod faciat effectum esse: & ita causa illa nō erit sufficiens, & ita oportet quod ea posita, necessarium sit effectum poni, diuina autem uoluntas sufficiens causa est, & non est causa contingens: sed necessaria. ergo & res uolite a Deo sunt necessariae. Sed dicendum, quod ex causa necessaria sequitur quando que effectus contingens propter contingentiam mediæ causæ, sicut ex maiori propositione de necessario, propter assumptionem de contingenti, sequitur conclusio contingens.

¶ 2 Sed contra, Quodcumque ex causa necessaria sequitur effectus contingens propter contingentiam causæ secundæ hoc prouenit ex defectu causæ secundæ: sicut floritio arborum est contingens, & non necessaria propter defectum uirtutis pullulatiuę, qui potest accidere quæ est causa media, quamuis motus solis qui est causa prima sit causa necessaria: sed omnem defectum causæ secundæ potest diuina uoluntas præ-

tas remouere, & omne impedimentum. ergo contingentia causæ secundæ non impedit, quin effectus sit necessarius propter necessitatem uoluntatis diuinæ.

¶ 3 Præter. Quando effectus est contingens propter contingentiam causæ secundæ, prima causa necessaria existente, non esse effectus potest simul stare cum esse primæ causæ: sicut arborē non florere in uere potest stare cum motu solis, sed eius nō esse, quod est uolūtū a Deo, nō potest stare cum diuina uoluntate. Hęc. n. duo sunt incōpossibilia, quod Deus uelit aliquid esse & illud nō sit. ergo contingentia causarum secundarum non impedit, quin uolita a Deo sint necessaria propter necessitatem diuinæ uoluntatis. Sed dicendum, quod non esse effectus, quamuis non possit stare cum uoluntate diuina: tamen quia causa secunda potest deficere, ipse effectus est contingens.

¶ 4 Sed contra, Effectus non deficit nisi causa secunda deficiente: sed non potest esse, quod causa secunda deficiat uoluntate diuina existente. sic enim simul esset diuina uoluntas, & non esse eius quod est uolūtū a Deo, quod patet esse falsum. ergo cōtingentia cārū secundarum non impedit, quin effectus diuinæ uoluntatis sit necessarius.

SED CONTRA, omnia bona sunt Deo uolēte. si ergo uoluntas diuina necessitatē rebus imponit omnia bona, quæ sunt in mūdo, erūt ex necessitate: & ita tolleretur liberum arbitrium, & alię causæ contingētēs.

RESPON. Dicendum, quod uoluntas diuina nō imponit necessitatem rebus omnibus. Cuius quædam ratio assignatur a quibusdam ex hoc, quod cum uoluntas sit rerum omnium prima causa producit quosdam effectus mediantibus causis secundis, quæ contingentes sunt & deficere possunt: & ideo effectus contingētiam causæ proximæ sequitur, non autem necessitatē causæ primæ. Sed hoc uidetur esse consonum his, qui ponebant a Deo omnia procedere secundū necessitatem naturæ, ut quod ab uno simplici procedebat immediate unum habens aliquam multitudinem, & illo mediāte procedit multitudo. Similiter ab uno omnino immobili dicunt procedere aliquid, quod est immobile secundum substantiam, mobile autem & aliter se habens secundum situm, quo mediante generatio & corruptio in istis inferioribus accidit, secundū quam uiam non posset poni a Deo immediate causari multitudinem, & res corruptibiles & contingentes, quod est sanæ fidei contrarium, quæ ponit multitudinem rerum corruptibilium immediate a Deo causatam, utpote prima indiuidua arborum, & brutorum animalium. Et ideo oportet aliam principalem rationem assignare contingentie in rebus, cui causa præassignata subleuiat. Oportet enim patiens assimilari agenti, & si agens sit fortissimum, erit similitudo effectus ad causam agentem perfecta, si autem agens sit debile erit similitudo imperfecta: sicut propter fortitudinem uirtutis formatiue in semine filius assimilatur patri, non solum in natura speciei: sed in multis alijs accidentibus, e contrario uero propter debilitatē prædictæ uirtutis annihilatur prædicta assimilatio, ut dicitur in lib. de Animalibus. Uoluntas autem diuina est agens fortissimum. Vnde oportet eius effectū ei omnibus modis assimilari, ut non solum fiat id quod Deus uult fieri, quod est quasi assimilari secundum speciem: sed ut fiat eo modo, quo Deus uult illud fieri, ut necessario, uel contingenter, cito uel tarde, quod est quasi quædam assimilatio secundum accidentia. Et hunc quidem modum rebus diuina uoluntas præ-

gis

Li 8. meta. ca. 8. a. med.

In corp. ar.

In corp. ar.

In corp. ar.

11. q. 19. art. 8. lig. ca. 1.



git ex ordine suae sapientiae. Secundum autem quod disponit aliquas res sic vel sic fieri, adaptat eis causas illi modo, quae disponit. Quae tamen modum possent rebus inducere etiam illis causis non mediantibus. Et sic non dicitur, quod aliqui diuinorum effectuum sint contingentes solummodo propter contingentiam causarum secundarum: sed magis propter dispositionem diuinam voluntatis, quae talem ordinem rebus prouidit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio illa sequitur in causis agentibus de necessitate naturae, & quantum ad effectus immediatos: sed in causis voluntariis non sequitur; quia ex voluntate sequitur aliquid eo modo, quo voluntas disponit; & non eo modo quo voluntas habet esse, sicut accidit in causis naturalibus in quibus attenditur assimilatio quantum ad eandem conditionem causae & causati, cum tamen in causis voluntariis attendatur assimilatio secundum quod in effectu impletur voluntas agentis, ut dictum est. nec etiam in causis naturalibus sequitur quantum ad effectus mediatos.

AD 2m dicendum, quod quamuis Deus possit remouere omne impedimentum causae secundae cum uoluerit, non tamen semper remouere uult. Et sic remanet contingencia in causa secunda, & per consequens in effectu.

AD 3m dicendum, quod quamuis non esse effectus diuinam voluntatis, non possit simul stare cum diuina voluntate, tamen potentia deficiendi effectum simul stat cum diuina voluntate, non enim sunt ista impossibilia, Deus uult istum saluari, & iste potest damnari; sed ista sunt impossibilia, Deus uult istum saluari, & iste damnatur.

Etiam similiter dicendum est ad quartum, de effectu causae mediae.

ARTICVLVS VI.

Utrum iustitia in rebus creatis ex simplici diuina uoluntate dependeat.

1. p. q. 21. art. 2. ad 3.

In prologo cap. 11. in med.

Li. de syno dis per sex pag. a prin. libri.

SEXTO quaeritur, utrum iustitia in rebus creatis dependeat ex simplici diuina uoluntate. Et uidetur quod sic. Anselm. enim dicit in Monologio. Id solum iustum est, quod uis, ergo iustitia dependet solum ex Dei uoluntate.

2 Præ. Secundum hoc aliquid est iustum quod concordat legi: sed lex non uidetur esse aliud quam explicatio uoluntatis principis: quia quod principi placet legis habet vigorem ut dicit Legislator. cum igitur princeps rerum omnium sit diuina uoluntas, uidetur quod ex ipsa sola dependeat omnis ratio iustitiae.

3 Præ. Iustitia politica quae est in rebus humanis, excluditur a iustitia naturali, quae consistit in hoc, quod quilibet res suam implet naturam: sed unaquaeque res participat ordinem suae naturae propter diuinam uoluntatem, dicit enim Hilarius in lib. de Symbolo, quod omnibus creaturis essentiam, Dei uoluntas attulit. ergo omnis iustitia dependet solummodo ex Dei uoluntate.

4 Præ. Iustitia cum sit rectitudo quaedam dependet ex imitatione alicuius regulae, regula autem effectus est debita causa eius. cum igitur potissima omnium rerum causa sit diuina uoluntas, uidetur quod ipsa sit prima regula ex qua unumquodque iustum iudicetur.

5 Præ. Voluntas Dei non potest esse nisi iusta: si ergo ex aliquo alio dependeret ratio iustitiae quam ex diuina uoluntate, illud restringeret, & quodammodo ligaret diuinam uoluntatem, quod est impossibile.

6 Præ. Omnis uoluntas quae est iusta aliqua alia ratione quam seipsa ita se habet, quod eius ratio debet quaeritur, sed uoluntatis Dei causa quaerenda non est, ut

August. dicit in lib. 83. Quæstio. ergo ex nullo alio dependet ratio iustitiae nisi ex diuina uoluntate.

SECONTRA, Opera iustitiae ab operibus misericordiae distinguuntur: sed opera diuina misericordiae dependent ab eius uoluntate. ergo aliquid aliud exigitur ad rationem iustitiae, quam sola Dei uoluntas. 2 Præ. Secundum Anselm. in lib. de Veritate, iustitia est rectitudo uoluntatis: sed rectitudo uoluntatis est aliud a uoluntate, in nobis quidem secundum rem; cum uoluntas nostra possit esse recta & non recta, in Deo autem saltem ratione siue secundum modum intelligendi, ergo ratio iustitiae, non dependet solum ex diuina uoluntate.

RESPON. Dicendum, quod cum iustitia rectitudo quaedam sit, ut dicit Anselm. vel adaequatio secundum Philosoph. oportet quod ex hoc primo dependeat ratio iustitiae, ubi primo inuenitur ratio regulae, secundum quam aequalitas & rectitudo iustitiae constituitur in rebus. Voluntas autem non habet rationem primae regulae: sed est regula recta, dirigit enim per rationem & intellectum non solum in nobis, sed in Deo, quamuis in nobis sit aliud intellectus & uoluntas secundum rem, & per hoc nec idem est uoluntas & rectitudo uoluntatis: In Deo autem est idem secundum rem intellectus & uoluntas, & propter hoc est idem rectitudo uoluntatis & ipsa uoluntas. Et ideo primum ex quo pendet ratio omnis iustitiae, est sapientia diuini intellectus, quae res constituit in debita proportione, & ad se inuicem & ad suam causam. In qua quidem proportione ratio iustitiae creata consistit: dicere autem quod ex simplici uoluntate dependeat iustitia est dicere, quod diuina uoluntas non procedat secundum ordinem sapientiae, quod est blasphemum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod nihil potest esse iustum nisi uoluntate a Deo, tamen id quod est uoluntate a Deo habet primam causam iustitiae ex ordine sapientiae diuinae.

AD 2m dicendum, quod uoluntas principis licet habeat vim legis in cogendo ex hoc ipso quod uoluntas est, non tamen habet rationem iustitiae, nisi ex hoc quod uoluit ratione.

AD 3m dicendum, quod Deus operatur in rebus naturalibus dupliciter: primo instruens ipsas naturas: secundo prouidens unicuique rei id, quod competit suae naturae. Et quia ratio iustitiae debitum requirit, ideo cum ipsas creaturas institui non sit aliquo modo debitum, sed uoluntarium, prima operatio non habet rationem iustitiae: sed dependet ex simplici uoluntate diuina, nisi forte dicatur iustitiae rationem habere propter ordinem ipsius rei factae ad uoluntatem, debitum enim est fieri omne quod Deus uult, ex hoc ipso quod Deus illud uult: sed ad hunc ordinem implendum sapientia dirigit, quasi prima regula. Sed in secunda operatione inuenitur ratio debiti non ex parte agentis, cum Deus nulli sit debitor, sed ex parte recipientis: debitum enim est unicuique rei naturali, ut habeat ea, quae exigit sua natura tam in essentialibus, quam in accidentalibus. hoc autem debitum ex diuina sapientia dependet, in quantum scilicet res naturalis debet esse talis quod imitetur propriam ideam quae est in mente diuina. Et per hunc modum inuenitur ipsa diuina sapientia, prima regula iustitiae naturalis. In omnibus autem diuinis operationibus quibus Deus creaturam aliquid supra debitum naturae impedit, ut pote in muneribus gratiarum, idem modus iustitiae inuenitur qui in prima operatione est assignatus, quae naturas instituit.

AD

Quæst. 21. tom. 4.

De concept. uirg. cap. 3. a med.

Loco nunc dicto, 5. Ethic. ca. 4.

1. q. 19. in 5.

AD 4m dicendum, quod uoluntas diuina secundum modum intelligendi praesupponit sapientiam, quae primo habet regulam rationem.

AD 5m dicendum, quod cum in Deo intellectus & uoluntas non differant secundum rem, uoluntas per hoc quod ab intellectu dirigitur & ad aliquid definitur, non ab aliquo alio restringitur: sed mouetur secundum suam naturam, cum naturale sit illi uoluntati, ut semper secundum ordinem sapientiae agat.

AD 6m dicendum, quod uoluntatis diuinae ex parte uolentis non potest esse aliqua causa quae sit aliud ab ipsa uoluntate existens ei ratio uolendi, nam uoluntas sapientia & bonitas secundum rem sunt idem in Deo: sed ex parte uoliti diuina uoluntas habet aliquam rationem, quae scilicet est ratio uoliti non uolentis, secundum quod ipsum uoluntatem ordinatur ex debito vel ex congruo ad aliquid. Qui quidem ordo ad diuinam sapientiam pertinet, unde ipsa est prima radix iustitiae.

ARTICVLVS VII.

Utrum uoluntatem nostram diuinam teneamur conformare uoluntati.

SEXIMO quaeritur, utrum teneamur uoluntatem nostram conformare uoluntati diuinae. Et uidetur quod non. Nullus enim tenetur ad impossibile: sed impossibile est nobis nostram uoluntatem conformare diuinae, cum diuina uoluntas sit nobis ignota, ergo non tenemur ad conformandam praedictam.

2 Præ. Quicumque non facit hoc ad quod tenetur peccat. si ergo tenemur ad conformandam uoluntatem nostram diuinam, non conformando ipsam peccamus: sed quicumque peccat mortaliter in hoc in quo peccat, non conformat suam uoluntatem diuinam, ergo ex hoc ipso peccat, peccat autem aliquo alio speciali peccato, ut pote quod furatur, vel fornicatur, ergo quicumque peccat duo peccata committit, quod uidetur esse absurdum, sed diceretur quod praecipuum de conformitate uoluntatis nostrae ad diuinam, cum sit affirmatiuum, quamuis semper obliget non tamen obligat ad semper, & sic non oportet, quod quodocumque non conformat peccet.

3 Sed contra, Quamuis aliquis non seruat praecipuum affirmatiuum non peccet in quolibet instanti, quo non seruat: peccat tamen quando cumque contrarium agit: sicut peccat aliquis quando cumque inhonorat parentes, licet non semper peccat, quando non actu honorat: sed ille qui peccat mortaliter agit contrarium conformitati praedictae, ergo ex hoc ipso peccat.

4 Præ. Quicumque non seruat hoc ad quod tenetur est transgressor: sed ille qui peccat uenialiter non conformat uoluntatem suam uoluntati diuinam, si ergo ad conformandum tenetur erit transgressor, & ita peccabit mortaliter. Sed diceretur, quod non tenetur pro illo instanti conformare, quo uenialiter peccat: quia praecipua affirmatiua non obligant ad semper.

5 Sed contra, Quicumque non seruat praecipuum affirmatiuum loco & tempore pro quo obligatur, transgressor iudicatur: sed tempus conformandi uoluntatem nostram uoluntati diuinam non uidetur posse aliud de terminare, nisi hoc quando uoluntas exit in actu, ergo quodocumque uoluntas in actu exit, nisi conformetur diuinam uoluntati, uidetur esse peccatum, & ita quando aliquis uenialiter peccat uidetur esse peccatum mortale.

6 Præ. Nullus ad impossibile tenetur: sed obstinatio non possunt suam uoluntatem conformare diuinam: ergo ad hanc conformandam non tenentur, ita nec alij: alias ob-

stinati de sua obstinatione commodum reportarent. 7 Præ. Cum Deus quicquid uult ex charitate uelit, ipse enim est charitas, si tenemur nostram uoluntatem conformare diuinam, tenemur charitatem habere: sed non habens charitatem non potest eam consequi, nisi ad eam se praeparat diligenter, ergo non habens charitatem tenetur se continue ad habendam charitatem praeparare, & ita in quolibet instanti, quo non habet charitatem peccat, cum hoc ex defectu praeparationis proueniat.

8 Præ. Cum forma actus praecipue in modo agendi consistat, si ad conformitatem diuinam uoluntatis tenemur, oportet ut eodem modo aliquid uelimus quo Deus uult: modum autem diuinae uoluntatis potest aliquis aliter imitari & dilectione naturali, & dilectione gratuita, non autem potest secundum dilectionem naturalem attendi conformitas de qua loquimur: quia hoc modo conformatur uoluntatem suam diuinam infideles, & peccatores, dum in eis naturalis dilectio boni uiget, similiter non potest attendi quantum ad dilectionem gratuitam, quae est charitas. Sic enim tenemur uelle quicquid uolumus ex charitate, quod est contra opinionem multorum, qui dicunt quod modus non cadit in praecipito, ergo uidetur quod non teneamur ad conformandum nostram uoluntatem diuinam.

9 Præ. Quantum distat Deus ab homine, tanto uoluntas Dei ab hominis uoluntate, ut dicit glossa super illud Psalm. 32. Rectos decet collaudatio: sed Deus tantum distat ab homine quod homo non potest ei conformari, cum enim homo a Deo in infinitum distet nulla potest esse ipsius ad Deum proportio, ergo nec uoluntas hominis diuinam uoluntati conformari poterit.

10 Præ. Illa dicuntur esse conformia, quae in aliqua uia forma conueniunt. si ergo uoluntas nostra diuinae conformari potest, oportet quod sit aliqua uia forma in qua utraque uoluntas conueniat, & sic esset aliquid simplicius diuina uoluntate, quod est impossibile.

11 Præ. Conformatio est relatio aequiparantia: sed in talibus relationibus utrumque extremorum ad alterum refertur eadem relatione, sicut dicitur amicus amico amicus, & frater fratri frater. si ergo uoluntas nostra potest conformari diuinam, ut sic ad conformitatem praedictam teneamur, & uoluntas diuina nostra poterit conformari, quod uidetur inconueniens.

12 Præ. Illa cadunt in praecipito, & ad ea tenemur, quae possunt facere, & non facere: sed non possumus facere, quin nostram uoluntatem conformemus diuinam: quia sicut dicit Auicenna, sicut quod est intra corpus sphaericum quo magis ab una parte circumstantiae se elongat, eo magis ad alteram appropinquat: ita quod ex una parte a Dei uoluntate distat, ex alia parte diuinam uoluntatem implet, ergo non tenemur ad conformitatem praedictam, sicut tenemur ad ea quae cadunt sub praecipito.

SECONTRA est, quod super illud Psalm. 32. Rectos decet collaudatio, dicit glossa, recti sunt qui dirigunt cor suum secundum uoluntatem Dei, sed quilibet tenetur esse rectus, ergo quilibet tenetur ad conformitatem praedictam.

2 Præ. Unumquodque debet suae regulae conformari: sed uoluntas diuina nostra uoluntatis est regula, cum in Deo primo rectitudo uoluntatis inueniatur, ergo uoluntas nostra debet diuinam uoluntati conformari.

RESPON. Dicendum, quod quilibet tenetur suam uoluntatem conformare diuinam. Cuius ratio ex hoc accipi potest, quod in quolibet genere est unum primum, quod est mensura omnium, quae sunt in illo genere.

Ordin. ibi.

nere, in quo perfectissime natura generis inuenitur; sicut natura coloris in albedine, quæ pro tanto mensura omnium colorum dicitur, quia de vnoquoque colore cognoscitur, quantum participet de natura generis ex propinquitate ad albedinem, vel ex remotione ab ipsa, ut dicitur in 10. Metaphy. Et per hunc modum ipse Deus est mensura omnium entium, vt ex verbis Comment. ibidem haberi potest. Tantum enim vnū quodque habet de esse, quātum ei per similitudinem appropinquat: secundum vero quod ei dissimile inuenitur ad non esse accedit, & sic de omnibus, q̄ in Deo & creaturis pariter inueniuntur dici oportet, vnde & intellectus eius, omnis cognitionis est mensura, & bonitas omnis bonitatis, & vt specialius loquar, bona voluntas omnis bonæ voluntatis. Ex hoc ergo vnaquæque voluntas bona est, quod diuinæ bonæ voluntati conformatur. vnde cum quilibet teneatur ad habendam bonam voluntatem, tenetur pariter ad habendam voluntatem diuinæ voluntati conformem. Sed sciendum, quod ista conformitas multipliciter attendi potest. Loquimur enim hic de voluntate, quæ est actus, conformitas enim nostri ad Deum secundum potentiam voluntatis est naturalis, ad imaginem pertinens, unde sub præcepto non cadit. Actus vero diuinæ voluntatis non solum hoc habet, quod sit voluntatis actus: sed simul habet, quod sit causa omnium, quæ sunt actus. Ergo actus nostræ voluntatis diuinæ voluntati conformari potest, vel sicut effectus causæ, vel sicut voluntas voluntati. Conformitas autem effectus ad causam aliter inuenitur in naturalibus, & in voluntarijs causis. In naturalibus enim causis attenditur conformitas secundum similitudinem naturæ, sicut quod homo generat hominem & ignis ignem: sed in voluntarijs dicitur effectus causæ conformari ex hoc, quod in effectu impletur sua causa: sicut artificiatum assimilatur suæ causæ, non quod sit eiusdem naturæ cum arte, quæ est in mente artificis: sed quia forma artis in artificiato impletur, & similiter conformatur voluntati effectus eius, quando hoc fit quod voluntas disposuit. Et ita ex hoc actus nostræ voluntatis diuinæ voluntati conformatur, quod volumus id quod Deus vult nos velle. Voluntatis vero ad voluntatem secundum actum, conformitas potest attendi dupliciter, uno modo quasi secundum formam speciei, vt homo similatur homini: alio modo secundum formam superinductam, sicut sapiens sapienti similatur, & dico assimilari secundum speciem, quando est conuenientia in obiecto, a quo actus speciei trahit. sed in obiecto voluntatis duo sunt consideranda, unum quod est quasi materiale, scilicet ipsa res uolita, aliud quod est quasi formale, scilicet ratio volendi, quæ est finis: sicut in obiecto visus color est quasi materiale, lux vero quasi formale: quia per eam efficitur color visibilis in actu. & sic ex parte obiecti duplex conformitas inueniri potest. Vna ex parte voliti, vt quando homo vult aliquid quod Deus vult, & hoc est quasi secundum causam materiale, obiectum enim est quasi materia actus. vñ est minima inter alias. Alia ex parte rationis volendi, siue ex parte finis, vt cum aliquis propter hoc vult aliquid propter quod Deus, & hæc conformitas est secundum causam finale: forma vero superueniens actui est modus, quæ consequitur ex habitu elicente. Et sic voluntas nostra dicitur conformis esse diuinæ, quando aliquis vult aliquid ex charitate sicut Deus, & hoc est quasi secundum causam finale.

**AD PRIMUM** ergo dicendum, quod voluntas Dei plenarie nobis nota esse non potest. vnde nec ple-

Ter. 1. & sequentijs.

narie voluntatem nostram eius uoluntati possumus conformare: sed secundum quod cognoscimus conformare possumus & tenemur.

**Ad 2<sup>m</sup>** dicendum, quod vno actu homo non committit duo peccata, cum ipsa essentia peccati sit actus: sed tamen in uno actu possunt esse dua peccata deformitates, & hoc quando actui alicuius peccati specialis superuenit aliqua circumstantia, quæ transfert eum in alterius peccati deformitatem: vt cum quis aliqua rapit, vt in meretrices expendat, actus rapinæ accipit deformitatem luxuriæ ex circumstantia propter quod. Quando vero aliquid ad deformitatem pertinens inuenitur in actu alicuius peccati, præter specialem deformitatem illius peccati, quod quidem sit omni peccato commune, per hoc nec peccatum geminatur, neque peccati deformitas, eo quod huiusmodi quæ communitur in omnibus peccatis inueniuntur sunt quasi principia essentialia peccati in quantum est peccatum, & includuntur in deformitate cuiuslibet specialis peccati: sicut principia generis in ratione speciei, & ideo non ponunt in numerum contra specialem deformitatem peccati, sicut hoc quod est auerti a Deo, non obediendi diuinæ legi &c. huiusmodi, inter quæ computari debet defectus conformitatis de qua loquimur. vnde non oportet, quod talis defectus peccatum geminet, uel peccati deformitatem.

**Ad 3<sup>m</sup>** dicendum, quod quamuis faciens contrarium deformitati ex hoc ipso peccet: tamen ex hoc quod est generale non ponit in numerum contra speciale.

**Ad 4<sup>m</sup>** dicendum, quod ille qui peccat uenialiter, quamuis non conformet actu suam uoluntatem diuinæ, conformatur tamen habitu. nec tenetur, ut semper in actum exeat: sed pro loco & tempore tenetur tamen, ut nunquam contrarium agat, peccans autem uenialiter non agit contra conformitatem prædictam, sed præter eam. In corp.

**Ad 5<sup>m</sup>** dicendum, quod non pro omni tempore, quod uoluntas nostra in actum exit obligat præceptum de conformitate uoluntatis: sed pro illo tempore quo quis tenetur de statu suæ salutis cogitare: sicut quando tenetur confiteri, uel sacramenta accipere, uel aliquid huiusmodi facere.

**Ad 6<sup>m</sup>** dicendum, quod aliquis dicitur obstinatus dupliciter. Vno modo simpliciter, quando scilicet habet uoluntatem irreuerentem malo adherentem, & sic sunt obstinati illi, qui sunt in inferno, non autem aliquis in hac uita existens. Illi autem qui sunt in inferno adhuc tenentur ad conformitatem, de qua agimus, ad quam quamuis peruenire non possint, ipsi tamen huius impotentia sibi causa extiterunt. unde non conformando peccant, quamuis forte non demerentur, eo quod non sunt uolentes. Alio modo dicitur aliquis obstinatus secundum quid, quando habet uoluntatem adherentem malo, non quidem omnino irreuerentem: sed per difficultatem, per quem modum aliqui dicuntur obstinati in hac uita. Et tales possunt uoluntatem suam conformare diuinæ, unde non solum peccant non conformando: sed etiam demerentur.

**Ad 7<sup>m</sup>** dicendum, quod quilibet tenetur quantum in se est ad charitatem habendam, & si non facit quod in se est peccat peccato omissionis: non tamen oportet quod in quolibet instanti, in quo non facit peccet: sed tunc tantum quando facere tenebatur, utpote cum necessitas imminerebat aliquid faciendi, quod sine charitate fieri non potest, ut sacramenta accipere.

**Ad 8<sup>m</sup>** dicendum, quod dupliciter ad aliquid tenemur,

mur. Vno modo sic, quod si non faciamus penam incurremus, quod est proprie ad aliquid teneri. Et sic secundum comuniorem opinionem, non tenemur ad faciendum aliquid ex charitate: sed ad faciendum aliquid ex dilectione naturali, sine qua ad minus quicquid fit, male fit. Et dico dilectionem naturalem non solum illam, quæ est nobis naturaliter indita, & est omnibus communis, vt quod omnes beatitudinem appetunt: sed illam ad quam aliquis per principia naturalia peruenire potest, quæ inuenitur in bonis ex genere, & in virtutibus politicis. Alio modo dicimus ad aliquid teneri: quia sine hoc non possumus finem beatitudinis consequi. Et sic tenemur, vt aliquid ex charitate faciamus, sine qua nihil potest esse æterna uitæ meritum. Et sic patet quomodo modus charitatis aliquo modo cadit sub præcepto, & aliquo modo non.

**Ad 9<sup>m</sup>** dicendum, quod homo conformatur Deo, cum sit ad imaginem & similitudinem Dei factus. Quamuis autem propter hoc, quod a Deo in infinitum distat non possit esse ipse ad Deum proportio, secundum quod proportio proprie in quantitatis inuenitur comprehendens duarum quantitatum adinuicem comparatarum certam mensuram: secundum tamen quod nomen proportionis translatum est ad quamlibet habitudinem significandam vnus rei ad rem aliam, utpote cum dicimus hic esse proportionem similitudinem, sicut se habet princeps ad ciuitatem, ita gubernator ad nauim, nihil prohibet dicere aliquam proportionem hominis ad Deum, cum in aliqua habitudine ad ipsum se habeat, utpote ab eo effectus, & ei subiectus. Vel potest dici, quod finiti ad infinitum, quamuis non possit esse proportio proprie accepta, tamen potest esse proportionalitas, quæ est duarum proportionum similitudo, dicimus enim quatuor esse proportionata duobus: quia sunt eorum duplex, sex uero esse quatuor proportionabilia: quia sicut se habent sex ad tria, ita quatuor ad duo. Similiter finitum & infinitum, quamuis non possint esse proportionata, possunt tamen esse proportionabilia: quia sicut infinitum est æquale infinito, ita finitum finitum. Et per hunc modum est similitudo inter creaturam & Deum: quia sicut se habet ad ea, quæ ei competunt: ita creatura ad sua propria.

**Ad 10<sup>m</sup>** dicendum, quod creatura non dicitur conformari Deo, quasi participanti eandem formam quæ ipse participat: sed quia Deus est substantialiter ipsa forma, cuius creatura per quandam imitationem est participatiua: sicut si ignis similaretur calori per se separato existenti.

**Ad 11<sup>m</sup>** dicendum, quod similitudo & conformitas, quamuis sint relationes æquiparantia, non tamen semper utrumque extremorum denominatur in respectu ad alterum: sed tunc tantum quando forma secundum quam attenditur similitudo, vel conformitas eadē ratione in utroque extremorum existit, sicut albedo in duobus hominibus, eo quod uterque euenienter potest dici alterius formam habere, quod significatur cum aliquid simile alteri dicitur: sed quando forma est in vno principaliter, in altero vero quasi secundario, non recipitur similitudinis reciprocatio, sicut dicimus statua Herculis similem Herculi, sed non e conuerso: non enim potest dici, quod Hercules habeat formam statuæ: sed solum quod statua habeat Herculis formam. Et per hunc modum creatura dicitur esse Deo similes & conformes, non tamen e contra: sed conformatio cum sit motus ad conformitatem, non importat æquiparantiam.

relationem: sed præsupponit aliquid ad cuius conformitatem alterum moueatur. vnde posteriora prioribus conformantur: sed non e conuerso.

**Ad 12<sup>m</sup>** dicendum, quod uerbum Anselmi est intelligendum non pro tanto, quod homo semper faciat uoluntatem, quantum in ipso est: sed quia diuina uoluntas semper de eo impletur, vel eo uolente, vel eo nolente.

ARTICVLVS VIII.  
Vtrum teneamur uoluntatem nostram uoluntati diuine conformare in uolito.

**OCCTAVO** queritur, vtrum teneamur conformare uoluntatem nostram uoluntati diuinæ in uolito, vt scilicet teneamur uelle hoc, quod scimus Deum uelle. Et uidetur quod non. Paulus enim cupiebat dissolui & esse cum Christo, ut dicitur Philippen. primo: hoc autem Deus non uolebat. vnde ibidem subditur, scio quod manebo propter uos. si ergo tenemur hoc uelle, quod Deus uult, Paulus cupiens dissolui, & esse cum Christo peccabat, quod est absurdum.

**¶ 2 Præ.** Quod Deus sit potest alteri reuelare, scit autem Deus aliquem esse reprobatum. potest ergo alicui suam reprobationem reuelare. Si ergo ponatur alicui reuelare, sequitur quod iste teneatur uelle suam damnationem, si tenemur uelle hoc quod scimus, Deum uelle: uelle autem suam damnationem est contrarium charitati, per quam quilibet se diligit ad uitam æternam, ergo teneretur aliquis uelle contra charitatem, quod est inconueniens.

**¶ 3 Præ.** Prælati tenemur sicut Deo obedire, cum ei vice Dei obediamus: sed non tenemur subditis facere aut uelle, quicquid scit prælatum uelle, si sciat prælatum uelle, quod ipse faciat, nisi hoc expresse ei præcipiat. ergo non tenemur uelle quicquid Deus scit, uel quicquid Deus uult nos uelle.

**¶ 4 Præ.** Quicquid est laudabile & honestum in Christo perfectissime, ac sine omni contraria permissione inuenitur: sed Christus aliqua uoluntate uoluit contrarium eius quod sciuit Deum uelle, uoluit enim aliqua uoluntate non pati, ut ostendit oratio qua orauit Matth. 26. Pater si fieri potest transcat a me calix iste, cum tamen Deus uellet eum pati. ergo uelle quicquid Deus uult, non est laudabile, nec ad hoc tenemur.

**¶ 5 Præ.** August. in li. de Ciuit. Dei dicit, tristitia est de his, quæ nobis nolentibus accidunt: sed Beata Virgo dolore sensit de filij morte, quæ significant uerba Simeonis dicentis Luc. 2. tuam ipsius animam pertransibit gladius. ergo Beata Virgo nolebat Christum pati: Deus autem hoc uolebat. si ergo tenemur uelle id quod Deus uult, Beata Virgo in hoc peccauit, quod est inconueniens, & ita uidetur, quod non teneamur conformare uoluntatem nostram diuinæ in uolito.

**SEDCONTRA.** Super illud Psal. 100. Non adhe sit mihi cor prauum dicit glossa, cor tortum, habet qui non uult quæcumque Deus uult: sed quilibet tenetur cordis tortitudinem uitare. ergo quilibet tenetur uelle quod Deus uult.

**¶ 2 Præ.** Secundum Tullium, amicorum est idem uelle, & idem nolle: sed quilibet tenetur habere amicitiam ad Deum. ergo quilibet tenetur uelle hoc quod Deus uult, & non uelle quod non uult.

**¶ 3 Præ.** Propter hoc debemus uoluntatem nostram diuinæ conformare: quia uoluntas Dei regula est nostræ uoluntatis, ut dicit gloss. super illud Psal. 32. Rectos decet collaudatio: sed uoluntatem diuinam est regula omnis alterius uoliti, cum sit primū uoluntatis & primū in

Q6. dif. S. Tho. KKK quolibet

1. p. q. 19. art. 14.

Li. 14. cap. 6. in med. tom. 5.

Gloss. inter linearis ibi.

Li. de Amicitia paulo ante med.

Colligi uideat ex gloss. ordin. ibi.



quolibet genere sit mēſura eorū, quæ ſunt poſt, vt dicitur in 10. Metaphy. ergo tenemur volita noſtra conformare diuino voluto.

¶ 4 Præt. Peccatum præcipue in peruerſitate electionis conſiſtit: ſed peruerſitas electionis eſt quando minus bonum magis bono præfertur. Hoc autem facit quicumque vult quod Deus vult, cum cõſtet, id quod Deus vult optimum eſſe. ergo quicumque non vult id, quod Deus, vult peccat.

¶ 5 Præt. Secundū Philoſ. virtuoſus eſt regula & mēſura in omnibus humanis actibus: ſed Chriſtus eſt maxima virtuoſus. ergo Chriſto maxime nos debemus cõformare, tãquam regulæ & mēſuræ: ſed Chriſtus voluntatē ſuã cõformabat diuinæ quantū ad volita, quod omnes beati faciunt. ergo & nos tenemur voluntatem noſtram conformare diuinæ, quantum ad volita.

RESPON. Dicendum, quod in voluto quodammodo tenemur noſtram voluntatem conformare diuinæ, quodammodo vero non. Secundum hoc enim, vt dictum eſt, voluntatem noſtram diuinæ cõformare tenemur, quod bonitas diuinæ voluntatis regula eſt & mēſura omnis bonæ voluntatis. Cum autem bonum ex ſine dependeat, voluntas bona dicitur ſecundū ordinē ad rōnē uolēdi, quæ eſt ſinis.

Cõparatio vero voluntatis ad volitum absolute, nõ facit actum voluntatis eſſe bonum, cū ipſum volitum ſe habeat quaſi materialiter ad rationem volendi, quæ eſt ſinis rectus. Poſteſt enim vnum & idem volitum bene, vel male appeti, ſecundum quod in diuerſos fines ordinatur, & e contrario diuerſa & contraria volita poſſet quis bene velle, in ſinem rectum referendo vtrumque.

Quamuis ergo voluntas Dei nõ poſſit eſſe niſi bona, & omne quod cumque vult, bene velit: tamen bonitas in ipſo actu voluntatis diuinæ cõſideratur ex ratione volendi, id eſt ex ſine, ad quem ordinat, quicquid vult qui eſt bonitas ſua. Et ideo diuinæ voluntati ſimpliciter in ſine cõformari tenemur, in voluto autem non niſi ſecundum quod illud volitum cõſideratur ſub ordine ad ſinē.

Qui quidem ordo ſemper nobis debet placere, quamuis hoc idem volitū poſſit nobis merito diſplicere ſecundum aliquam aliam cõſiderationem, vt pote ſecundum quod in contrarium ſinem eſt ordinabile. Et inde eſt, quod voluntas humana ſecundum hoc inuenitur conformari diuinæ voluntati in voluto, quod ſe habet ad ſinem diuinæ voluntatis. Voluntas enim beatorum, qui ſunt in continua cõtemplatione diuinæ bonitatis, & ex ea regulant omnes ſuas affectiones, vt pote plene cognoscentes vniuſcuſque deſiderandorū ordinem ad ipſam, conformatur diuinæ voluntati in quolibet ſuo voluto. Omne enim quod ſciunt Deum velle, uolunt absolute & ſine aliquo motu in contrarium: peccatores vero, qui ſunt auerſi a voluntate diuinæ bonitatis, diſcordant in pluribus ab his, quæ Deus vult, ea improbant & nulla ratione aſſentientes.

Iuſti vero viatores, quorum voluntas adhæret diuinæ bonitati, & tamen eam non ita perfecte cõtemplantur, vt omnem ordinem volendorum ad ipſam manifeſte percipiant, conformantur quidem diuinæ voluntati quantum ad illa volita, quorum rationem percipiunt, quamuis in eis ſit aliqua affectio ad contrariū, laudabilis tamen propter alium ordinem in eis cõſideratur. Quam tamen affectionem non obſtinate ſequuntur: ſed diuinæ voluntati ſupponunt, dum eis placet quod ordo diuinæ voluntatis in omnibus impletur: ſicut ille, qui vult patrem ſuum viuere propter affectum pietatis, quem Deus vult mori ſi iuſtus

ſit, hanc ſuam propriam voluntatem diuinæ ſupponit, vt non impatienter ferat, ſi Dei voluntas in contrariū propriæ voluntatis impleatur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Paulus cupiebat diſſolui & eſſe cum Chriſto, tãquam per ſe bonum: nihilominus tamen placebat ei contrarium in ordine ad fructum, quem Deus ex eius vita fieri volebat. vnde dicebat, Permanere autem in carne neceſſarium propter vos.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis de potentia absolute Deus poſſit reuelare ſuam damnationem alicui, non tamen hoc poſſet fieri de potentia ordinata: quia talis reuelatio cogereſt cum deſperare. Et ſi alicui talis reuelatio fieret, deberet intelligi non ſecundum modum prophetiæ prædeſtinationis, vel præſcientiæ: ſed per modum prophetiæ comminationis, quæ intelligitur ſuppoſita conditione meritorum: ſed dato quod eſſet intelligenda ſecundum præſcientiæ prophetiam, adhuc non teneretur ille, cui talis reuelatio fieret, velle ſuam damnationem absolute, ſed ſecundum ordinē iuſtitie, quo Deus vult perſiſtentes in peccato dãnare. Nõ enim vult Deus ex parte ſua aliquē dãnare: ſed ſecundū, id quod ex nobis eſt, vt ex ſupradictis patet. vnde velle ſuã damnationē absolute non eſſet conformare voluntatem ſuam diuinæ: ſed voluntati peccati.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod voluntas prælati non eſt regula noſtræ uoluntatis, ſicut diuina voluntas, ſed præceptum eius: & ideo non eſt ſimile.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod paſſio Chriſti dupliciter cõſiderari poterat. Vno modo per ſe, in quantum ſcilicet erat quædam afflictio innocentis. Alio modo ſecundū ordinem ad fructum ad quem Deus eam ordinabat, & ſic erat a Deo volita, non autem primo modo. Voluntas ergo Chriſti quæ poterat iſtum ordinē cõſiderare, ſcilicet voluntas rōnis hanc paſſionē volebat ſicut & Deus: ſed voluntas ſenſualitatis, cuius eſt nõ cõferre, ſed in aliquid absolute ferri, non volebat hanc paſſionē, & in hoc diuinæ voluntati quodammodo in voluto cõformabatur, quando nec ipſe Deus paſſionē Chriſti, vellet ſecundum ſe ſolum cõſideratam.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod voluntas Beatæ Virginis diſſentiebatur a paſſione Chriſti in ſe cõſiderata, volebat tamen fructum ſalutis, qui ex paſſione Chriſti cõſequebatur, & ita diuinæ voluntati conformabatur quantum ad hoc, quod volebat.

AD PRIMVM quod in contrarium obijcitur dicendum, quod verba gloſſæ ſunt intelligenda de volitis diuinæ voluntatis, ſecundum quod ſtat ſub ordine ad ſinem & non absolute.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod amicitia conſiſtit in concordia voluntatum magis quo ad ſinem, quam quo ad ipſa volita: plus enim eſſet amicus febricitanti medicus qui ei vinum negaret propter deſiderium ſanitatis, quam ſi veller eius deſiderio ſatisfacere, de vini potatione in periculum ſanitatis.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt, primum volitum a Deo quod eſt mēſura & regula omnium aliorum volitorum eſt ſinis voluntatis eius, ſcilicet ſua bonitas, omnia vero alia non vult, niſi propter hunc ſinem. Et ideo, dum voluntas noſtra diuinæ voluntati conformatur in ſine ad primum uolitū omnia noſtra uolita regulantur.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod electio habet in ſe & rationis iudicium, & appetitum. Si ergo aliquis iudicio præferat id, quod eſt minus bonum magis bono, erit peruerſitas electionis: non autem ſi præferat in appeten-

appetendo, non enim homo tenetur proſequi meliora ſemper in operando, niſi ſint talia, ad quæ ex præcepto obligetur, aliter enim quilibet teneretur ſequi perſectionis conſilia: quæ conſtat eſſe meliora.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod quædam ſunt, in quibus Chriſtum admirari poſſumus, non imitari: ſicut ea quæ pertinent ad diuinitatem eius, & ad beatitudinē quã habuit adhuc viator exiſtens, ad quod pertinebat quod Chriſtus quantum ad volita rationis voluntatem diuinæ voluntati conformabatur.

QVÆSTIO XXIII.

De libero arbitrio,

In quindecim articulos diuiſa.

- ¶ Primo quaeritur, vtrum homo ſit liberi arbitrij.
- ¶ Secundo, Vtrum liberum arbitrium ſit in brutis.
- ¶ Tertio, Vtrum liberum arbitrium ſit in Deo.
- ¶ Quarto, Vtrum liberum arbitrium ſit in potentia, vel non.
- ¶ Quinto, Vtrum liberum arbitrium ſit vna potentia, vel plures.
- ¶ Sexto, Vtrum liberum arbitrium ſit voluntas, vel potentia alia a voluntate.
- ¶ Septimo, Vtrum poſſit eſſe aliqua creatura, quæ liberum arbitriū habeat naturaliter confirmatum in bono.
- ¶ Octauo, Vtrum liberum arbitrium creaturæ poſſit confirmari in bono per aliquod donum gratiæ.
- ¶ Nono, Vtrum liberum arbitrium hominis in ſtatu viæ poſſit confirmari in bono.
- ¶ Decimo, Vtrum liberum arbitrium creaturæ poſſit eſſe obſtinatum in malo, vel immutabiliter firmatum.
- ¶ Undecimo, Vtrum liberum arbitriū hominis in ſtatu viæ poſſit eſſe obſtinatum in malo.
- ¶ Duodecimo, Vtrum liberum arbitrium ſine gratia, in ſtatu peccati mortalis poſſit vitare peccatum mortale.
- ¶ Tertio decimo, Vtrum aliquis in gratia exiſtens poſſit vitare peccatum mortale.
- ¶ Quarto decimo, Vtrum liberum arbitrium poſſit in bonum ſine gratia.
- ¶ Quinto decimo, Vtrum homo ſine gratia poſſit ſe præparare ad gratiam habendam.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum homo ſit liberi arbitrij.

**Q**VÆSTIO eſt de libero arbitrio. Et primo quaeritur, vtrum in hoīe ſit liberū arbitriū. Et videtur quod non, vt enim dicitur Hierem. 10. non eſt hominis via, nec viri eſt, vt ambulet & dirigat greſſus ſuos: ſecundum hoc autem dicitur aliquid eſſe liberi arbitrij, quod eſt Dominus ſuorum operū. ergo homo nõ eſt liberi arbitrij. ſed diceretur, quod verbum Prophetæ intelligitur de actibus meritorijs, qui non ſunt in naturali hominis poteſtate.

¶ 2 Sed contra, Ad ea quæ non ſunt in poteſtate noſtra nõ ſumus liberi arbitrij, ſi ergo merita nõ ſunt in poteſtate noſtra nõ ſumus liberi arbitrij ad merendū, & ſic actus meritorij non procedent ex libero arbitrio.

¶ 3 Præt. ſecundum Philoſ. in 1. Metaphyſic. liberum

eſt quod ſui cã eſt: ſed mens humana habet aliam cauſam ſui motus quam ſeipſam ſcilicet Deum, quia Roman. 1. ſuper illud, Propterea tradidit illos Deus, dicit gloſſa, manifeſtum eſt Deum operari in mentibus hominum ad cõuertendas voluntates eorū in quodcumque voluerit. ergo mens humana non eſt liberi arbitrij. Sed diceretur, quod mens humana eſt ſicut cauſa principalis ſui actus: Deus autem ſicut remota, & hoc non impedit mentis libertatem.

¶ 4 Sed contra, Quanto aliqua cauſa magis inſiuit in effectum, tanto eſt principalior: ſed cauſa prima magis inſiuit in effectum quam ſecunda, vt dicitur in lib. de Cauſis. ergo cauſa prima eſt principalior quam ſecunda, & ita mens noſtra non eſt principalis cauſa ſui actus: ſed Deus.

¶ 5 Præt. Omne quod mouet ſicut inſtrumentum, vt patet per Comenta. in 8. Phyſic. inſtrumentum autem non eſt liberum ad agendum, cum non agat niſi ſecundum quod aliquis eo vitur. cum ergo mens humana non operetur niſi mota a Deo, videtur quod non ſit liberi arbitrij.

¶ 6 Præt. Liberū arbitrium dicitur eſſe facultas voluntatis & rationis, qua bonū eligitur gratia aſſiſtente, vel malum eadem deſiciente: ſed multi ſunt qui nõ habent gratiam. ergo non poſſunt libere eligere bonum, & ita non habent liberum arbitrium ad bona.

¶ 7 Præt. Seruitus libertati opponitur: ſed in homine inuenitur ſeruitus peccati: quia qui facit peccatum ſeruus eſt peccati, vt dicitur Ioan. 8. ergo in homine non eſt liberum arbitrium.

¶ 8 Præt. Anſel. dicit in libro de Libero arbitrio, ſi haberemus potentiã peccandi & non peccandi, gratia nõ indigeremus: potentia autem peccandi & non peccandi eſt liberum arbitrium. ergo cum gratia indigeamus liberum arbitriū non habemus.

¶ 9 Præt. Ab optimo vnumquodque denominatum eſt, vt ex Philoſ. habetur in 2. de Anima: ſed optimū inter humanos actus, ſunt actus meritorij. cum igitur ad hos ho nõ ſit lib. arb. quæ vt dicitur Ioan. 5. ſine me nihil poteſtis facere, quod de actibus meritorijs intelligitur, videtur quod homo non ſit dicendus lib. arb.

¶ 10 Præt. Auguſt. dicit, Quia homo noluit abſtinere a peccato cum potuit, inſiſtum eſt ei non poſſe cã velit. ergo non eſt in poteſtate hominis peccare & nõ peccare, & ſic videtur non eſſe Dominus ſuorū actuum, nec liberi arbitrij.

¶ 11 Præt. Bernar. diſtinguit triplicem libertatem, ſcilicet libertatē arb. libertatē cõſilij, & libertatē beneplaciti, & dicit quod libertas arbitrij eſt, qua diſcernimus quid liceat: libertas conſilij qua diſcernimus quid expediat: libertas beneplaciti, qua diſcernimus quid libeat: ſed diſcretio humana per ignorantiam, eſt ſauia ra. ergo videtur quod libertas arb. quæ in diſcretionem conſiſtit in homine poſt peccatum non remanſit.

¶ 12 Præt. Reſpectu eorum non habet libertatem, reſpectu quorum habet neceſſitatem: ſed reſpectu peccatorum homo habet neceſſitatem: quia poſt peccatum ſecundum Auguſt. neceſſe eſt hominem peccare, ante reparatorem quidem mortaliter, poſt reparatorem vero ſaltem venialiter. ergo ad peccata homo non eſt liberi arbitrij.

¶ 13 Præt. Quicquid Deus præſcit neceſſe eſt euenire, cū præſcientia Dei falli non poſſit: ſed omnes actus humanos Deus præſcit. ergo de neceſſitate eueniunt, & ita homo non eſt liberi arbitrij ad agendum.

¶ 14 Præt. Quanto aliquod mobile eſt magis propin-

Gloſſ. ordi. ibi. ſumit ex Ang. in li. de gratia & lib. arbitrii. ca. 21. to. 7.

Propoſ. 3. inter opa Ar. lib.

Com. 33.

Cõ. 49. t. 2.

In li. de gratia & lib. arbitrii. inter prin. & mediam.

3. ethic. ca. 4. circa finē tom. 5.

Art. præce.

Ar. q. 83. m. 1.

Ar. 4. huius quæſt.

Cõ. a me no illius tom. 3.

quum primo motori, tanto est magis vniiforme in suo motu, sicut patet de corporibus cælestibus, quorū motus semper eodem modo se habent: sed cum omnis creatura a Deo moueatur, mouet enim creaturam corporalem per tempus & locum, spirituales vero per tēpus, vt dicit August. 8. super Genes. ad literam, rationalis creatura est mobile propinquissimum Deo, qui est primus omnium moror. ergo habet motum maxime vniiformem, & sic facultas eius ad plura non se extendit, vt per hoc possit dici liberi arbitrij.

Ca. 20. t. 3.

Com. 62. & sequēt. t. 2.

4. de Trin. cap. 14. in princ. Et li. 12. sup. Genes. cap. 16. tom. 3.

§ 15 Præt. Secundum Philoso. in 2. Cæli & Mundi, de nobilitate supremi cæli est, vt finem suum motu vniico consequatur: sed anima rationalis est nobilior illo cælo, cum Spiritus corpori præferatur secundum Augu. 8. de Ciuit. Dei. ergo anima humana habet vnicū motum, & ita non videtur esse liberi arbitrij.

§ 16 Præt. Decuit diuinam bonitatem, vt creaturam sublimissimā optime collocaret: sed optime collocatum est quod immobiliter optimo adhæret. ergo decuit vt Deus rationalē naturā, quæ est sublimissima inter creaturas, faceret talem quæ sibi immobiliter adhæreret, quod si esset liberū arbitriū vt videtur, nō haberet. ergo decuit, vt natura rationalis sine libe. arb. fieret.

§ 17 Præt. Philosophi definiunt libe. arb. esse liberum de ratione iudicium, iudicium vero rationis cogi potest virtute demonstrationis: quod autem cogitur nō est liberū. ergo homo non est liberi arbitrij.

§ 18 Præt. Propter hoc intellectus seu ratio cogi potest, quia est aliquid verum cui nulla falsitas admiscetur, nec apparentia falsitatis. vnde non est intellectus subterfugere, quin ei assentiar: sed similiter inuenitur aliquid bonum cui nihil malitiæ admiscetur, nec secundum rei veritatem, nec secundum apparentiam. cum ergo bonum sit obiectum voluntatis, sicut verum intellectus, videtur quod sicut intellectus cogitur ita voluntas, & sic homo non habet libertatem, nec quantum ad voluntatē, nec quantum ad rationem, & sic nō habet libe. arb. quod est facultas volūtatis & rationis.

Ca. 7. a me dio tom. 5.

§ 19 Præt. Secundum Philo. in 3. Ethic. qualis vnusquisque est, talis finis videtur ei: sed non est in potestate nostra quod sumus tales, vel tales, cum hoc homo ex naturitate habeat & dependeat, vt quibusdam videtur ex dispositione stellarū. ergo nō est in potestate nostra, vt hūc, vel illū finē approbem: sed omne iudiciū de agendis ex fine sumitur. ergo non sumus libe. arb. § 20 Præt. Liberum necessitati opponitur: sed respectu quorūdam voluntas hominis necessitatem habet, de necessitate enim vult beatitudinem. ergo non habet respectu omnium libertatem, & ita non est liberi arbitrij quantum ad omnia.

Interlinearis ibi.

SED CONTRA, est quod dicitur Eccl. 1. Deus ab initio constituit hominē, & reliquit eum in manu consilij sui. gloss. id est in potestate liberi arbitrij.

§ 2 Præt. Inuenitur in rebus aliquid agens quod agit ex nihilo, & non ex necessitate, scilicet Deus, aliquid etiam agēs quod agit ex aliquo, & ex necessitate, sicut agentia naturalia: sed positis extremis in rerum natura consequens est, vt media ponantur secundum Philo. in 2. Cæli & Mun. Inter hæc autem duo non potest esse nisi duplex medium, quorum alterū est impossibile esse, scilicet agens ex nihilo & de necessitate, ex nihilo autem agere solius Dei est, qui non ex necessitate agit: sed ex voluntate. ergo relinquatur esse aliquid quod agat ex aliquo, & non ex necessitate, & hoc est rationalis natura, quæ agit ex præsupposita materia, & non ex necessitate: sed ex arbitrij libertate.

Co. 18. t. 5.

§ 3 Præt. Libe. arb. est facultas volūtatis & rationis: sed in homine inuenitur ratio & volūtatis. ergo & lib. arb. § 4 Præt. Secundum Philo. in 3. Ethic. consilium nō est nisi eorum, quæ in nobis sunt: sed homines de suis actibus consulantur. ergo homines sunt domini suorum actuum, & per hoc liberi arbitrij.

Ca. 1. t. 5.

§ 5 Præt. Præcepta & prohibitiones fieri non debent nisi ei, qui potest facere & non facere, alias enim frustra fierent: sed homini diuinitus sunt prohibitiones, & præcepta. ergo in hominis potestate est facere & nō facere, & ita est liberi arbitrij.

§ 6 Præt. Nullus debet puniri, vel præmiari pro eo, stuo d non est in eius potestate facere & nō facere: sed homo iuste a Deo punitur & præmiatur pro suis operibus. ergo homo potest operari & non operari, & ita est liberi arbitrij.

§ 7 Præt. Omnium quæ fiunt aliquam causam ponere oportet: sed humanorum actuum nō possumus ponere causam ipsum Deum immediate: quia ea quæ a Deo immediate sunt non possunt esse nisi bona, actus autē humani sunt quandoque boni quandoque mali. Similiter nō potest dici, quod humanorum actuum sit causa necessitas: quia ex necessitate proueniunt quæ semper eodem modo se habent, quod in humanis actibus non videmus. Similiter non potest dici quod fatum, vel stellarum dispositio sit causa eorum: quia oportet actus humanos ex necessitate accidere, sicut & causa necessaria est. Nec etiam natura eorum causa esse potest, quod ostēdit humanorū actuum varietas, natura enim determinata est ad vnū, nec ab eo deficit, nisi in minori parte. Nec fortuna, vel casus humanorum actuum cā esse potest: quia fortuna & casus, sunt causa eorū, quæ raro & præter intentionē accidunt, vt dicitur in 2. Phys. quod in humanis actibus non apparet: relinquatur igitur ipsum hominem facientem, esse principium suorū propriorum actuum, & per hoc esse liberi arbitrij.

Co. 50 & sequēt. t. 2.

RESPON. Dicendum, quod absque omni dubitatione hominem arbitrio liberū ponere oportet. Ad hoc enim fides astringit cū sine libe. arb. nō possit esse meritū, vel demeritū, iusta pena vel præmium. Ad hoc etiā manifesta indicia inducunt, quibus apparet hominē libere vnū eligere & aliud refutare. Ad hoc etiā euidēs rō cogit, qua quidē ad inuestigationē lib. arb. originē sequētes hoc modo procedimus. In rebus enim, quæ mouētur, vel aliquid agunt, hæc inuenitur differentia, quod quāda principij sui motus, vel operationis in seipsis habet, quāda vero extra se, sicut ea, quæ per violentiā mouentur, in quibus principij est extra nil cōferēte vim passio, secundū Philo. in 3. de Ethic. in quibus lib. arb. ponere non possumus, eo quod nō sunt cā sui motus: liberū autem est quod sui causa est, secundū Philo. in principio. Meta. Eorū autē, quorū principij motus & operis in ipsis est, quāda talia sunt quod ipsa se ipsa mouēt sicut animalia, quāda autē, quæ nō mouent seipsa, quæ in seipsis sui motus aliquid principij habet, sicut graua & leuia, nō enim ipsa seipsa mouēt, cū nō possint distingui in duas partes, quarū vna sit motus, & alia mota, sicut in animalibus inuenitur, quamuis motus eorū cōsequatur aliquid principij in seipsis. s. formā, quam, quia a generante habet, dicuntur a generante moueri per se secundū Philo. in 8. Phys. sed a remouente prohibēs per accidens, & hæc mouēt seipsa: sed nō a seipsis. vnde nec in his lib. arb. inueniuntur: quia non sunt sibi ipsi causa agendi, vel mouendi: sed astringuntur ad agēdū, vel mouēdū per id, quod ab altero receperunt. Eorū autem, quæ a seipsis mouētur, quorū-

Ca. 1. t. 5.

Nō procul a prin. t. 3.

Co. 32. t. 4.

quorundam motus ex iudicio rationis proueniunt, quorundam vero ex iudicio naturali. Ex iudicio rationis homines agunt & mouentur, conferunt enim de agendis: sed ex iudicio naturali agunt & mouentur omnia bruta. Quod quidem patet, tum ex hoc quod omnia, quæ sunt eiusdem speciei similiter operantur, sicut omnes hirundines similiter faciunt nidum: tum ex hoc quod habent iudicium ad aliquod opus determinatum & non ad omnia: sicut apes nō habent industriam ad faciendum aliquod aliud opus, nisi fauos mellis, & similiter est de alijs animalibus. Vnde recte considerati apparet, quod per quem modum attribuitur motus & actio corporib⁹ naturalibus inanimatis, per eundem modum attribuitur brutis animalibus iudicium de agendis. Sicut enim graua & leuia nō mouent seipsa, vt per hoc sint causa sui motus, ita nec bruta iudicat de suo iudicio: sed sequuntur iudicium sibi a Deo inditum, & sic non sunt causa sui arbitrij, nec libertatem arbitrij habent: homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis potest de suo arbitrio iudicare, in quantum cognoscit rationem finis, & eius quod est ad finem & habitudinem & ordinem vnus ad alterū: & ideo non est solū causa sui ipsius in mouendo, sed in iudicādo. Et ideo est liberi arbitrij: ac si diceretur liberi iudicij de agendo, vel non agendo.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod in opere hominis duo est inuenire, scilicet electionem operū, & hæc semper in hominis potestate consistit, & operū gestionem siue executionem, & hæc non semper in potestate hominis est: sed diuina prouidentia gubernante præsuppositum hominis ad finem quandoque perducitur, quandoque vero non. Et ideo homo non dicitur esse liber suarum actionum: sed liber suæ electionis, quæ est iudicium de agendis. Et hoc ipsum nomen liberi arbitrij demonstrat. Vel potest distingui de meritorio opere: sicut in obiectiōibus tactū est, tamē prima responsio est Greg. Nissenii.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod opus meritorium a non meritorio non distat in quid agere: sed in qualiter agere. Nihil enim est, quod vnus homo meritorie agat & ex charitate, quod alius non possit absque merito agere, vel velle. Et ideo hoc, quod homo non potest sine gratia agere opera meritoria, nihil derogat perfectæ libertati: quia homo dicitur esse liberi arbit. secundū quod potest agere hoc vel illud, non secundum quod potest sic vel sic agere: quia secundum Philo. ille, qui nondū habet habitum virtutis nō habet in sua potestate agere taliter qualiter virtuosus agit, nisi in quantum potest acquirere habitum virtutis. Gratiam autem quæ opera meritoria facit, quāuis homo non possit ex libero arbitrio acquirere: potest tamen se ad gratiam habendam præparare, quæ ei a Deo non denegabitur si fecerit quod in se est. Et ideo non est omnino extra potestatem liberi arb. opera meritoria agere, quāuis ad hoc per se potestas libe. arbit. nō sufficiat, eo quod modus qui ad meritum requiritur facultatem naturæ excedit, non autē modus qui est in operibus ex virtutibus politis. nullus autem diceret propter hoc hominē non esse liberi arbitrij: quia non potest taliter velle, vel eligere qualiter Deus, vel angelus.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod Deus operatur in vnoquoque agente etiam secundum modum illius agentis: sicut causa prima operatur in operatione causæ secundæ: cum secunda causa nō possit in actum procedere, nisi per virtutē causæ primæ. Vnde per hoc, quod Deus est causa operans in cordibus hominum, non exclu-

ditur quin ipse humanæ mentes sint causa suorū motuum. Vnde non tollitur ratio libertatis. Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod causa prima dicitur esse principalis simpliciter loquēdo, pp hoc quod magis influit in effectum: sed causa secunda secundum quid principalis est, in quantum effectus ei magis conformatur.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod instrumentum dupliciter dicitur. Vno modo proprie, quādo scilicet aliquid ita ab altero mouetur, quod non confertur ei a mouente aliquid principium talis motus: sicut terra mouetur a carpentario, & tale instrumentum non est experte libertatis. Alio modo dicitur instrumentum magis cōmuniter quicquid est mouens ab alio motum, siue sit in ipso principium sui motus siue nō, & sic ab instrumento non oportet, quod omnino excludatur ratio libertatis: quia aliquid potest esse ab alio motum, quod tamen seipsum mouet, & ita est de mente humana.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod ille qui non habet gratiam potest eligere bonum: sed non meritorie, hoc autē nō derogat libertati arbitrij, vt dictum est.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod seruitus peccati non dicitur coactionem: sed vel inclinationem in quantum peccatum præcedens aliquo modo inducit ad sequentia, vel per defectū virtutis naturalis, quæ non potest se a macula peccati eripere, cui se semel subdidit, & ideo semper in homine remanet libertas a coactione, per quam naturaliter est liberi arbitrij.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod Ansel in verbis illis loquitur quasi obijciendo. Ipse enim postmodum ostendit, quod indigentia gratiæ libero arbit. non contradicit.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod ad ipsum opus, quod est meritorium se extendit potestas libe. arbi. quamuis non sine Deo, sine cuius virtute nihil est in mūdo quod agere possit: sed motus ille quo opus fit meritorium naturalem facultatem, excedit, vt dictum est.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidā enim dicunt quod homo in peccato mortali existēs non potest vitare diu, quin mortaliter peccet: potest tamen vitare hoc vel illud peccatum mortale, sicut communiter omnes dicunt de peccatis venialibus, & sic non videtur hæc necessitas tollere arbitrij libertatē. Alia opinio est, quod homo in peccato mortali existēs potest omne peccatum mortale vitare, nō tamen potest vitare quin sit sub peccato: quia non potest per seipsum a peccato resurgere: sicut potuit per se ipsum in peccatum cadere, & secundū hoc facilius sustinetur arbitrij libertas, de hoc tamē infra quaeretur, cum erit quaestio de potestate liberi arbitrij.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod voluntas nostra fertur in finem, vel in id quod est ad finem: in finē vero, honestum vel delectabile vel vtile, secundū quod triplex bonū distinguitur, honestū, vtile, & delectabile. Respectu ergo finis honesti ponit Ber. libertatē arbitrij, respectu boni vtilis, quod est ad finē, libertatē consilij, respectu autem boni delectabilis libertatē beneplaciti. Quāuis autē discretio sit per ignorantiam diminuta: non tamē omnino ablata. Et ideo libertas arbitrij per peccatum est quidem debilitata: sed non omnino amissa.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod homo habet necesse peccare post peccatum, ante reparationem, id est habere peccatum: non autem habet necesse vt peccato secundum vnā opinionem. Sic igitur dupliciter peccare dicitur, sicut & videre secundum Philosophum in 2. de Anima. vel secundum aliam opinionem habet necesse peccare aliquo peccato: cum tamen respectu nullius habeat necessitatem.

Qd. dicit S. Tho. KKK ; Ad

In soluc. ad 2. argu.

In soluc. ad arg. 2.

In soluc. ad 2. argu.



Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod ex præscientia Dei, nõ potest concludi quod actus nostri sint necessarii necessitate absoluta, quæ dicitur necessitas consequens: sed necessitate conditionata, quæ dicitur necessitas consequens, ut patet per Boet. in fine de consola. philosophia.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod moueri dupliciter dicitur. Vno modo proprie, put philosophus definit motum in 3. Physic. dicens, quod motus est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi. Et sic verum est, quod quanto aliquod mobile propinquius est primo motori, tanto in eo maior vniformitas motus inuenitur: quia quanto est propinquius primo motori, tanto est perfectius & magis in actu existens & minus in potentia, & ideo paucioribus motibus mobile. Alio modo dicitur motus large operatio quilibet, sicut intelligere vel sentire. Et sic accipiendo motum Philosoph. dicit in 3. de Anima, quod motus est actus perfectus: quia vnum quodque operatur secundum quod est in actu. Et sic quodammodo propositio habet veritatem, quodammodo vero non. Si enim vniformitas motus attendatur ex parte effectuum, sic falsitatem habet: quia quanto aliquod operans est virtuosius & perfectius, tanto ad plures effectus eius virtus se extendit. Si vero attendatur quantum ad modum agendi, sic propositio veritatem habet: quia quanto est perfectius aliquod operans, tanto magis obseruat eundem modum in agendo: quia minus variatur a sua natura & dispositione, quæ sequitur modum agendi: mætes autem rationales dicuntur esse mobiles, nõ primo modo motus: quæ talis motus est solus corporum: sed secundo. Sic et Plato posuit primũ mouens mouere seipsum, in quatuor vult se & intelligit se, ut Commen. dicit in 8. Physic. Et ideo non oportet, quod mentes rationales sint determinatæ ad aliquos effectus: sed respectu multorum efficaciam habent, ratione cuius competit eis libertas.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod non semper oportet illud nobilius esse, quod paucioribus motibus, vel operationibus suum finem consequi potest: quia ante aliquid consequitur perfectiorem finem pluribus operationibus, quam alterum vnica operatione consequi potest, sicut idẽ Philosoph. dicit. Et hoc modo mætes rationales perfectiores inueniuntur summo calo, quod vnũ tantum motum habet: quia perfectiorem finem consequitur, quamuis pluribus operationibus.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis creatura esset melior, si immobiliter Deo adhereret: tamẽ illa est bona quæ potest Deo adherere, & non adherere: & ita melius est vnuersum, vbi vtraque creatura inuenitur, quam si altera tantum inuenitur. Et hæc est responsio August. vel potest dici secundum Grego. Nissenum, & Damas. quod hoc est impossibile aliquam creaturam esse voluntate immutabili adherentem Deo, per propriam naturam, eo quod cum sit ex nihilo, flexibilis est. Si tamen aliqua creatura immobiliter adhereret Deo, non propter hoc priuatur libero arbitrio: quia potest adherendo multa facere, vel non facere.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod iudicium cui attribuitur libertas est iudicium electionis: non autem iudicium quo sententiat homo de conclusionibus in scientijs speculatiuis. nam ipsa electio est quasi quædam scientia de præconclusionibus.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod sicut aliquid verum est, quod propter impermissionem falsi de necessitate ab intellectu recipitur, sicut prima principia demonstrationis: ita est aliquid bonũ quod propter malitiæ impermissionem de necessitate a voluntate appetitur, sicut licet ipsa felicitas. Non tamen sequitur, quod ab illo obiecto voluntas cogatur: quia coactio dicit aliquid contrarium voluntati, quæ est proprie inclinatio volentis, non autem dicit aliquid contrarium intellectui, qui non dicit inclinationem intelligentis. Nec ex necessitate illius boni inducitur necessitas voluntatis, respectu aliorum volendorum: sicut ex necessitate primorum principiorum inducitur intellectui necessitas ad assentiendum conclusionibus, eo quod alia volita nõ habent necessariam habitudinem ad illud primũ volitũ, vel secundum veritatem, vel secundum apparentiam, ut scilicet absque illis primum volitum haberi nõ possit: sicut conclusiones demonstratiuæ habent necessariam habitudinem ad principia ex quibus demonstrantur, ita quod conclusionibus non existentibus veris necessitate est principia non esse vera.

Ad 19<sup>m</sup> dicendum, quod homines ex nativitate nõ consequuntur aliquam dispositionem immediate in anima intellectiua, per quam de necessitate inclinatur ad aliquem finem eligendum, nec a corpore celesti, nec ab aliquo alio, nisi quod ex ipsa sui natura inest eis necessarius appetitus vltimi finis scilicet beatitudinis, quod non impedit arbitrij libertatem, cum diuersæ viæ remaneant eligibiles ad consecutionem illius finis. Et hoc ideo quia corpora caelestia non habent immediatam impressionem in animam rationalem. Ex nativitate autem consequitur in corpore nati aliqua dispositio, tum ex virtute corporum caelestium, tum ex causis inferioribus quæ sunt semen & materia concepta, per quam anima quodammodo ad aliquid eligendum pronata efficitur, secundum quod electio animæ rationalis inclinatur ex passionibus, quæ sunt in appetitu sensitiuo qui est potentia corporalis consequens corporis dispositiones: sed ex hoc nulla necessitas inducitur eis ad eligendum, cum in potestate animæ rationalis sit accipere, vel etiã refutare passiones subortas: postmodum vero homo efficitur aliquis per aliquem habitum acquisitum, cuius nos causa sumus, vel insusum, qui sine nostro consensu nõ datur: quamuis eius causa non sumus. Et ex hoc habitu efficitur, quod homo efficaciter appetat finem consonum illi habitui: & tamen ille habitus necessitatem non inducit, nec libertatem electionis tollit.

Ad 20<sup>m</sup> dicendum, quod cum electio sit quoddam iudicium de agendis, vel iudiciũ consequatur, de hoc potest esse electio, quod sub iudicio nostro cadit. Iudicium autem in agendis sumitur ex fine, sicut de conclusionibus ex principijs. vnde sicut de primis principijs non iudicamus, ea examinant, sed naturaliter eis assentimus, & secundum ea omnia alia examinamus: ita & in appetibilibus de fine vltimo non iudicamus iudicio discussionis, vel examinationis: sed naturaliter approbamus, propter quod de eo non est electio: sed voluntas. habemus ergo respectu eius libertatem voluntatem, cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet, secundum August. 5. de Ciuitate Dei, nõ autem liberum iudicium proprie loquendo, cum non cadat sub electione.

ARTICVLVS III.

Vtrum liberum arbitrium sit in brutis.

Secundo queritur, vtrum liberum arbitrium sit in brutis. Et videtur quod sic, secundum hoc enim dicitur esse liberi arbitrij, quod actus nostri sunt voluntarij: sed voluntario, & pueri & bruta commu-

nicant, secundum Philosoph. in 3. Ethic. ergo liberum arbitrium est in brutis.

¶ 2. Præter. Secundum Philosoph. in 8. Physic. in omni eo quod mouet seipsum, est moueri & non moueri: sed bruta mouent seipsa, ergo in eis est moueri & non moueri: sed sicut hoc dicitur esse liberi arbitrij, & in nobis est agere aliquid, ut patet per Greg. Nissenũ & Damas. ergo in brutis est liberum arbitrium.

¶ 3. Præter. Liberum arbitrium duo importat, scilicet iudicium, & libertatem, quorum vtrumque est in uentibus brutis, habent enim aliquod iudicium de agendis: quod patet ex hoc, quod vnum prosequuntur, & aliud fugiunt, habent etiam libertatem cum possint moueri & moueri. ergo in eis est liberum arbitrium.

¶ 4. Præter. Posita causa, ponitur effectus: sed Damas. posuit causam libertatis arbitrij, hoc quod anima nostra a veritate incipit: quia ex nihilo est, & ideo, veritabilis est, et se habet ad multa in potentia: sed anima bruti a veritate incipit, ergo in ea est liberum arbitrium.

¶ 5. Præter. Illud dicitur esse liberum, quod non est obligatum alicui: sed anima bruti non est obligata ad alterum oppositorum: quia potentia ipsius non est determinata ad vnum: sicut potentia rerum naturalium, quæ semper idem faciunt, ergo anima bruti habet liberum arbitrium.

¶ 6. Præter. Pena non debetur nisi ei, qui habet liberum arbitrium: sed in veteri lege frequenter inuenitur pena infligta brutis, sicut Exod. 19. patet de bestia tangente montem, & 21. de boue cornu peta, & Leui. 20. de iumento cui mulier succubuit, ergo bruta videntur esse liberi arbitrij.

¶ 7. Præter. Hoc est signum quod homo sit liberi arbitrij, ut sancti dicunt: quia præceptis ad bonum infligatur, & a malo retrahitur: videmus autem bruta alicui beneficijs & moueri præceptis, aut terri minis ad aliquid agendum, vel dimittendum, ergo bruta sunt liberi arbitrij.

¶ 8. Præter. Diuinum præceptum nõ datur nisi habenti liberum arbitrium: sed diuinum præceptum datur bruto. vnde Ionã 3. secundum aliam litteram dicitur, quod præcepit Dominus vermi, & percussit hederã, ergo bruta habent liberum arbitrium.

SEPCONTRA. Ex hoc videtur homo esse ad imaginem Dei, quod est liberi arbitrij, ut dicit Damas. & etiam Bernard. sed bruta nõ sunt ad imaginem Dei, ergo non sunt liberi arbitrij.

¶ 2. Præter. Omne quod est liberi arbitrij agit, & non solum agitur: sed bruta nõ agunt, sed aguntur, ut Damas. dicit in secundo lib. ergo bruta non sunt liberi arbitrij. RESPONSI. Dicendum, quod bruta nõ modo sunt liberi arbitrij. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod cum ad operationem nostram tria concurrant, scilicet licet cognitio, appetitus, & ipsa operatio, tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet: Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitiuam proponitur. Et quod quandoque appetitus videtur cognitionem nõ sequi, hoc ideo est, quia nõ circa idem accipitur appetitus, & cognitionis iudicium, est enim appetitus de particulari operabili, iudicium vero rationis quandoque est de aliquo vnuerfali, quod est quandoque contrarij appetitus: sed iudicium de hoc particulari operabili vt nunc, nõquã potest esse contrarium: appetitum enim vult fornicari, quamuis sciat in vnuerfali fornicatione malũ esse, tamẽ iudicat sibi ut tunc bonũ

esse fornicationis actũ, & sub specie boni ipsum eligit. Nullus enim intendens ad malũ operatur, ut Dionys. dicit. Appetitũ autẽ si non sit aliquid prohibens sequitur motus, vel operatio. Et ideo si iudicium cognitiuũ nõ sit in potestate alicuius: sed sit aliunde determinatũ, nec appetitus erit in potestate eius, & per consequens, nec motus, vel operatio absolute. Iudicium autẽ est in potestate iudicantis secundũ quod potest de suo iudicio iudicare: de eo enim quod est in nostra potestate possumus iudicare. Iudicare autẽ de iudicio suo est solius rationis, quæ super actũ suũ reflectitur, & cognoscit habitudines rerũ, de quibus iudicat, & per quas iudicat. vnde de totius libertatis radix, est in ratione constituta. vnde secundũ quod aliquid se habet ad rationẽ, sic se habet ad liberũ arbitriũ. Ratio autẽ plene & perfecte inuenitur solũ in homine. vnde in eo solũ liberũ arbitriũ plenarie inuenitur. Bruta autẽ habent aliquã similitudinẽ rationis, inquantũ participant quandã prudentiam naturalem, secundũ quod natura inferior attingit aliquã liter ad id, quod est natura superioris. Quæ quidẽ similitudo est secundũ quod habent iudiciũ ordinatum de aliquibus: sed hoc iudiciũ est eis ex naturali estimatio ne, nõ ex aliqua collatione, cũ rationẽ sui iudicij ignorent: propter quod huiusmodi iudiciũ nõ se extendit ad omnia sicut iudiciũ rationis, sed ad quædam determinata. Et similiter est in eis quædam similitudo liber. arbit. inquantũ possunt agere, vel non agere vnũ & idẽ secundũ suũ iudiciũ, ut sic sit in eis quasi quædam conditionata libertas, possunt enim agere si iudicant esse agendum, vel non agere si non iudicant: sed quia iudicium eorum est determinatum ad vnum, per consequens, & appetitus & actio ad vnum determinatur. vnde secundum August. 11. super Genes. ad litteram, mouentur visis, & secundũ Damas. aguntur passionibus: quia scilicet naturaliter de tali viso & de tali passione sic iudicant. vnde de necessitate habent ab ipsa visione alicuius rei, vel a passione insurgente moueri ad fugiendũ, vel prosequendum, sicut ovis viso lupo necesse habet timere & fugere, & canis insurgente passione irẽ, necesse habet latrare & prosequi ad nocendũ: sed homo non necessãriõ mouetur ab his, quæ sibi occurrunt, vel a passionibus insurgentibus: quia potest ea accipere vel refugere, & ideo homo est liberi arbitrij, non autem bruta.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod voluntariũ ponit a Philosopho in brutis: nõ secundũ quod conuenit cũ voluntate: sed secundũ quod opponitur volẽto, ut sic dicat uoluntariũ esse in brutis vel pueris, quia sua sponte aliquid faciunt, nõ propter ipsum liberã electionis.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod potentia motiua brutorũ secundum se considerata, non magis inclinatur ad vnũ oppositorum quam ad alterũ, & sic dicitur quod possunt moueri, & non moueri: sed iudicium quo applicatur potentia motiua ad alterum oppositorum est determinatum, & sic non sunt liberi arbitrij.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis in brutis sit quædam indifferentia actionũ, tamen non potest proprie dici, quod sit in eis libertas actionum siue agendi, vel nõ agendi: rũ, quia actiones cũ per corpus exercentur cogi possunt vel prohiberi, nõ solũ in brutis, sed in hominibus, vnde nec ipse homo dicitur liber actionis suę: tum etiã, quia quamuis sit indifferentia ad agere & nõ agere in bruto, considerata ipsa actione secundũ seipsam, tamẽ considerato ordine eius ad iudicium, a quo prouenit, quod est determinatũ ad vnum, etiam ad ipsas actiones obligatio quædam deriuatur, ut nõ possit in eis inueniri ratio libertatis absolute. Tamẽ dato quod

Q. d. S. Tho. KKK 4 in eis

5. de Conf. profa vlt. a medio. Com. 9. & 10. 10. 2.

Co. 28. 1. 2.

Ex co. 40.

2. de celo. com. 62.

In li. 7 qui est de libe. arb. ca. vlt. li. 2. ca. 27.

Cap. 7. non procul a fine com. 5. Co. 29. 1. 2.

In li. 7. qui est de libe. arb. ca. vltim. & Damas. li. 2. cap. 26.

Li. ortho. fidi. ca. 12. Per. in ser. de Antratione beate Marie. cir. 4. med. Cap. 27.

1. de Ciuit. dei cap. 20.

1. p. q. 83. art. 1.

Ca. 4. p. 4. de Diuin. nomi. non loqe a prin.

Li. 3. Orth. folũ ca. 27.

D. 1198.

In eis esset libertas aliqua & iudiciū aliquod: nō tamē sequeretur quod esset in eis libertas iudicij, cum iudiciū eorum sit naturaliter determinatum ad vnum.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod incipere a versione vel esse ex nihilo non assignat Damasc. causam libertatis arbitrij: sed causam flexibilitatis liberi arbitrii in malum: causam autem liberi arbitrij assignat tam Damasc. quā Greg. quam August. rationem.

In corp. ar. & ad 1. ar. gum.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis potentia motiva in brutis, non sit determinata ad vnum: tamē iudiciū eorū de agendis est determinatum ad vnum, vt dictum est.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod cum bruta sint facta in obsequium hominis, secundum hoc de brutis disponitur, quod hominibus expedit pp quos facta sunt. puniuntur ergo bruta lege diuina nō pp hoc, quod ipsa peccat: sed pp hoc quod ex eorū pena homines puniantur in eorū possessione, uel terreantur ex ipsa pœnæ acerbitate, vel etiam instruantur ex mysterij significatione.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod tam homines quam bruta beneficijs inducuntur, & flagellis prohibentur, vel pceptis & prohibitionibus: sed diuersimode: quia in potestate hominum est, vt eisdem rebus similiter repræsentatis, siue sint præcepta & prohibitiones, siue sint beneficia & flagella eligant, vel fugiant iudicio rationis. Sed in brutis est iudicium naturale determinatum ad hoc, quod id quod vno modo proponitur vel occurrit, eodem modo accipiatur, vel fugiatur. Contingit autem ex memoria prætorum beneficiorum, vel flagellorum, vt bruta aliquid apprehendant quasi amicum & prosequendum vel separandū, & aliquid quasi inimicum & fugiendum vel timendum, & ideo post flagella ex passione timoris, quæ inde eis insurgit, inducuntur ad obediendū nutui instructoris. Nec est necessarium huiusmodi brutis fieri propter libertatē arbitrij: sed propter indifferentiam actionum.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod secundum August. super Genesim ad literam, Præceptum diuinum brutis factum non ita factum esse credendum est, vt vox aliqua iussionis de nube facta sit eis aliquibus verbis, quæ rationales animæ audientes intelligere, atque obedire solent. Non enim hoc acceperunt vt possint bestia, vel aues. In suo tamen genere obtemperant Deo, non rationalis voluntatis arbitrio: sed sicut mouet ille omnia temporibus oportunitis, non ipse temporaliter motus, mouentur bruta temporaliter vt iussa eius efficiant.

ARTICVLVS III.

Vtrum liberum arbitrium sit in Deo.

I. p. q. 19. art. 14.

TERTIO quæritur, vtrum liberum arbitriū sit in Deo. Et videtur quod non, liberum enim arbitriū est facultas voluntatis & rationis: sed ratio non competit Deo, cum nominet cognitionem discursiuam: Deus autem simplici intuitu omnia cognoscit: ergo Deo liberum arbitrium non competit.

Ex ex Aug. refert. Hugo de fando Victoris in tractat. 3. suæ summæ. cap. 8. tom. 3.

¶ 2 Præ. Liberum arbitrium est facultas, qua bonum & malum eligitur, vt per August. patet: sed in Deo non est facultas eligendi malum, ergo in Deo non est liberum arbitrium.

¶ 4 Præ. Liberum arbitrium est potentia ad oppositos actus se habens: sed Deus non se habet ad opposita cum sit immutabilis, nec in malum seclit possit. ergo liberum arbitrium non est in Deo.

¶ 5 Præ. Actus liberi arbitrij est eligere, vt patet per definitionem indictam: electio autem Deo non competit, cum sequatur consilium, quod est dubitantis: & in

quirentis, ergo in Deo non est liberum arbitrium.

SED CONTRA est, quod dicit Ansel. si posse peccare esset pars liberi arbitrij, Deo & angeli liberū arbitriū nō haberent, quod est absurdū. ergo inconueniēs est dicere, quod Deus liberum arbitrium non habeat. ¶ 2 Præ. 1. Corin. 12. Hęc omnia operatur vnus atque idē spiritus diuidens singulis prout vult. gloss. pro libero voluntatis arbitrio. ergo Spiritus sanctus habet liberum arbitrium, & eadem ratione pater & filius.

In li. de li. arbit. ca. 1. Li. 2. de illius. ca. 3. am. illius.

RESPON. Dicendum, quod in Deo est inueniendū liberum arbitrium: alio tamen modo in eo, & in angelis, & in hominibus. Quod enim in Deo sit liberū arbitrium hinc apparet, quod ipse habet voluntatis suæ finem, quem naturaliter vult scilicet suam bonitatē: alia vero omnia vult, quasi ordinata ad hunc finem, quod idem absolute loquendo non necessario vult, vt in præcedenti qōne ostensum est, eo quod bonitas eius his, quæ ad ipsam ordinantur, non indiget nisi ad eius manifestationem, quæ conuenienter pluribus modis fieri potest, vnde remanet ei liberum iudicium ad vledam hoc vel illud, sicut in nobis est. Et propter hoc oportet dicere in Deo liberū arbitriū inueniri, & similiter in angelis. Non enim ipsi ex necessitate volunt quicquid volunt: sed hoc quod volunt ex libero iudicio uolunt, sicut & nos. Aliter tamen inuenitur liberum arbitrium in nobis, & in angelis, & in Deo, uarietas enim prioribus necesse est posteriora uariari. Facultas autem liberi arbitrij duo præsupponit, scilicet naturam & uim cognitiuam. Natura quidē alterius modi est in Deo, quam sit in hominibus & in angelis, naturam enim diuinam increata est, & est suum esse & suam bonitas. vnde in eo non potest esse defectus aliquis, nec quantum ad esse, nec quantum ad bonitatem. Natura autē humana & angelica creata est ex nihilo: principium sumens. unde quantum est de se possibilis est ad defectum. Et propter hoc liberum arbitriū Dei nullo modo flexibile est ad malum, liberum uero arbitriū hominis & angel in suis naturalibus cōsideratum in malum flexibile est. Cognitio etiam alterius modi inuenitur in homine, quam in Deo & in angelis: homo enim habet cognitionē obūbratā, & cū discursu veritatis notitiā sumens, unde accidit ei dubitatio & difficultas in discernendo, & iudicādo: quia cogitationes hominum timida & incerta prout dicitur nostrā, ut dicitur Sapient. 9. Sed in Deo & in angelis sub modo est simplex notitia veritatis absque discursu & inquisitione. unde nō cadit in eis dubitatio, aut difficultas in discernendo uel iudicādo. Et ideo Deus & angeli habent promptā electionē liberi arbitrij, homo uero in eligendo difficultatē patitur propter incertitudinem & dubitationē. Et sic patet quod liberū arbitriū angeli mediū locum tenet inter liberum arbitriū Dei & hominis, participās aliquatiter cum utroque extremorum.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod posse eligere malum non est de ratione liberi arbitrii, sed consequitur liberum arbitrium, secundum

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod voluntas diuina se habet ad opposita, non quidem vt aliquid velit & postea nolit, quod eius immutabilitati repugnaret: nec vt possit velle bonum & malum, quia defectibilitatem in Deo poneret: sed quia potest hoc velle & non velle. Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod hoc quod electio sequatur consilium, quod cum inquisitione agitur accidit electioni, secundum quod inuenitur in natura rationali, quæ veritatis notitiam capit per discursum rationis: sed in natura intellectuali, quæ habet simplicem acceptionem veritatis inuenitur electio absque inquisitione præcedente, & sic electio in Deo est.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod posse eligere malum non est de ratione liberi arbitrii, sed consequitur liberum arbitrium, secundum

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod posse eligere malum non est de ratione liberi arbitrii, sed consequitur liberum arbitrium, secundum

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod posse eligere malum non est de ratione liberi arbitrii, sed consequitur liberum arbitrium, secundum

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod posse eligere malum non est de ratione liberi arbitrii, sed consequitur liberum arbitrium, secundum

dum quod est in natura creata possibili ad defectū.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod voluntas diuina se habet ad opposita, non quidem vt aliquid velit & postea nolit, quod eius immutabilitati repugnaret: nec vt possit velle bonum & malum, quia defectibilitatem in Deo poneret: sed quia potest hoc velle & non velle.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod hoc quod electio sequatur consilium, quod cum inquisitione agitur accidit electioni, secundum quod inuenitur in natura rationali, quæ veritatis notitiam capit per discursum rationis: sed in natura intellectuali, quæ habet simplicem acceptionem veritatis inuenitur electio absque inquisitione præcedente, & sic electio in Deo est.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum liberum arbitrium sit potentia, vel non.

1. p. q. 19. art. 14. Ex Aug. refert. Hugo, loco citato in ar. præ. arg. 2. Q. 43. de bono cōiugali ca. 21. tom. 6.

QUARTO quæritur, vtrum liberum arbitriū sit potentia vel non. & videtur quod non: liberum enim arbitrium secundum August. facultas est voluntatis & rationis, facultas autem dicitur quasi facilis potestas. cum ergo potentia facultas ex habitu proueniat, quia secundum August. habitus est quo facile quis agere potest, videtur quod liberum arbitriū sit habitus.

¶ 2 Præ. Operationum quedam sunt morales, quedam naturales: sed facultas quæ est ad operationes morales est habitus non potentia, sicut patet de virtutibus moralibus, ergo & liberum arbitriū, quod importat facilitatē ad operationes naturales est habitus, non potentia.

¶ 3 Præ. Secundum Philosophiam 2. Phy. si natura faceret nauim faceret eā sicut artem: ergo facilitas naturalis est eiusdem conditionis cuius est facilitas, quæ fit per artem: sed facilitas quæ fit per artem est habitus quidam ex operibus acquisitus: sicut patet in virtutibus moralibus: vt arte fieri dicamus omne id, quod ratione agitur, ergo & facultas siue facilitas naturalis, quæ est liberum arbitriū, erit habitus quidam.

Ca. 6. to. 5.

¶ 4 Præ. Secundum Philosophiam 2. Ethic. habitus sunt secū dum quos nos aliquatiter agimus, potentia vero secū dum quas simpliciter agimus: sed liberum arbitriū nō solum id, quo agimus: sed id, quo aliquatiter agimus scilicet liberum arbitriū, nominat habitum, sed dicitur, quod cū dicitur habitus est quo aliquatiter agimus, intelligendum est bene, vel male.

¶ 5 Sed contra, illud quod est de ratione habitus omni habitui est commune: sed bene & male agere nō est commune omni habitui, nam habitus speculatiui nō se habent ad bene vel male, vt dicitur: ergo bene vel male agere non est de ratione habitus.

¶ 6 Præ. Id, quod tollitur per peccatum non potest esse potentia, sed habitus: liberum arbitriū tollitur per peccatum: quia vt Augustinus dicit homo vtens male liberum arbitriū & se perdit & ipsum, ergo liberum arbitriū est habitus, & non potentia, sed dicendum, quod verbum Augustini tollitur de libertate gratiæ, quæ est per habitum.

In li. 1. re. tract. 6. 9. & 2. de li. arb. ca. 19. to. 1. In li. arb. non remota principi.

¶ 7 Sed contra, habitus gratiæ secundum Augustinum nullus male vitur: ergo liberum arbitriū, quo aliquis male vitur, nō potest libertas gratiæ intelligi.

¶ 8 Præ. Ber. dicit quod liberum arbitriū est habitus animi liber sui, & sic idem quod prius.

¶ 9 Præ. Facilius est exire in actum cognitionis, quam operationis: sed potentia cognitionis datus est aliquis habitus naturalis, si intellectus principiorum, qui est in summo cognitionis, ergo & potentia operationis siue motus datus est aliquis habitus naturalis, cum ergo supremum locum in motu liberi arbitrii tenere videat

atur, videtur quod sit habitus vel potentia per habitum perfecta.

¶ 10 Præ. Potentia nō restringitur, nisi per habitum: sed voluntas & ratio restringitur in liberum arbitrium, voluntas enim est possibile & impossibile, cum tñ liberum arbitriū sit impossibile: similiter ratio est eorum quæ sunt in nobis, & eorum quæ non sunt in nobis, liberum autem arbitriū solum eorum quæ sunt in nobis, ergo liberum arbitriū habitum nominat.

¶ 11 Præ. Sicut potentia nominat aliquid superadditum essentiæ, ita facultas dicit aliquid superadditum potentia: quod autem superadditur potentia est habitus, cum ergo liberum arbitriū sit facultas, videtur quod sit habitus.

¶ 12 Præ. August. dicit quod liberum arbitriū est vitalis, & rationalis animæ motus: sed motus actum nominat: ergo liberum arbitriū est actus, & non potentia.

¶ 13 Præ. Iudicium secundum Boetium est actus iudicantis: arbitrium autem idem est quod iudicium, ergo & arbitrium est actus: sed hoc quod additur liberum nō trahit extra genus actus: quia actus liberi dicuntur, qui sunt in potestate agentis, ergo liberum arbitriū est actus, & non potentia.

¶ 14 Præ. Secundum Augustinum in libro de Trin. id, quod excedit suum subiectum inest alicui essentialiter non accidentaliter, vnde probat, quod amor & notitia inest menti essentialiter: quia mens, non solum seipsum amat & cognoscit, sed alia: liberum autem arbitriū extendit se ultra subiectum: quia anima libere agit in ea, quæ sunt extra ipsam, ergo liberum arbitriū essentialiter inest animæ, & ita non est potentia, cum potentia essentiæ superaddatur.

¶ 15 Præ. Nulla potentia educit se in actum: sed liberum arbitriū educit se in actum cum voluerit, ergo liberum arbitriū non est potentia.

SED CONTRA, secundum Philosophiam 2. Ethic. tria sunt in anima, potentia, habitus & passio: liberum autem arbitriū non est passio, cum sit in superiori animæ parte, passio autem & passibilis qualitas sunt solæ circa partem sensitiuam: similiter non est habitus, cum sit subiectum gratiæ: habet enim se ad gratiam secundum Augustinum, vt equus ad seipsum, habitus vero nō potest alterius habitus esse subiectum, ergo relinquatur, quod liberum arbitriū sit potentia.

¶ 2 Præ. Hoc videtur inter potentiam & habitum distare, quod potentia quæ se ad opposita habet per habitum determinatur ad vnum: sed liberum arbitriū nominat aliquid ad opposita se habens, nullo modo determinatū ad vnum, ergo liberum arbitriū est potentia, & non habitus.

¶ 3 Præ. Ber. dicit tollere liberum arbitriū, & non est quod saluetur: sed id, quod saluatur est anima uel animæ potentia, ergo liberum arbitriū cum nō sit anima: quia ad solam partem superiorē pertinet, relinquatur quod sit potentia.

¶ 4 Præ. Magister dicit in 2. sententia 24. dist. illa animæ rationalis potentia, quæ uelle bonum uel malum potest utrumque discernens, liberum arbitriū nuncupatur, & sic liberum arbitriū est potentia.

¶ 5 Præ. Ansel. dicit quod liberum arbitriū est potestas conseruandi reuerentiam in quod est principium actus. Cum enim dicimus esse hominem liberum arbitriū, non intelligimus quod actu liberum iudicet: sed quod habeat in se vnde possit libere iudicare, unde si iste actus, qui est

Magister 11. 2. sent. dist. 24.

Li. de Concordia gratiæ & liberi arbitrii. cap. 1.

RESPON. Dicendum, quod liberum arbitriū si uis uocabuli attendatur nominat actum: sed ex usu loquendi tractum est ut significet in quod est principium actus. Cum enim dicimus esse hominem liberum arbitriū, non intelligimus quod actu liberum iudicet: sed quod habeat in se vnde possit libere iudicare, unde si iste actus, qui est

Li. 3. Hypo notico nō procul a principi to. 7.

9. de Trin. cap. 4. to. 3.

Ca. 5. to. 5.

Li. 3. Hypo notico a medi. lib. tom 7.

In li. de li. arb. non remota a pri.

Magister 11. 2. sent. dist. 24.

Li. de Concordia gratiæ & liberi arbitrii. cap. 1.



est libere iudicare, habeat in se aliquid quod vim potestatis excedat, tunc liberum arbitrium nominabit habitum vel potestatem per habitum perfectam, sicut moderate irasci dicit aliquid, quod vim irascibilis excedit. nam moderari iram passionis non potest irascibilis per seipsam, nisi fuerit aliquo habitu perfecta, secundum quem in ea rationis moderatio imprimatur. Si vero libere iudicare non importet in se aliquid, quod vim potestatis excedat, liberum arbitrium non nominabit nisi potentiam absolute: sicut irasci non excedit vim potestatis irascibilis, unde proprium eius principium potentia est, & non habitus. Constat autem quod iudicare, si nihil addatur, non excedit vim potestatis eo quod est alicuius potentia actus. rationis per propriam naturam, sine hoc quod aliquis habitus superadditus requiratur: hoc autem quod additur libere, similiter vim potestatis non excedit. Nam secundum hoc aliquid libere fieri dicitur, quod est in potestate facienti: esse autem aliquid in potestate inest nobis secundum aliquam potentiam, non autem per aliquem habitum, sicut voluntatem. & ideo liberum arbitrium habitum non nominat: sed potentiam voluntatis vel rationis, vnam siquidem per ordinem ad alteram. Sic enim actus electionis progreditur ab vna. scilicet earum per ordinem ad aliam, secundum hoc quod Philoso. dicit 6. Eth. quod electio est appetitus intellectus, vel intellectus appetitus: patet etiam ex dictis. unde quidam moti sunt ad ponendum liberum arbitrium esse habitum. Quidam enim hoc posuerunt propter id, quod superaddit liberum arbitrium super voluntatem & rationem, scilicet ordinem vnius ad alteram: sed hoc non potest rationem habitus habere, nomine habitus proprie accepto. Nam habitus est qualitas quedam, secundum quam inclinatur potentia ad actum. Quidam vero dixerunt liberum arbitrium esse habitum potentiam considerantes facilitatem, ex qua libere iudicamus: sed hoc ut iam dictum est, rationem potentia non excedit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod aliquid dicitur esse facile dupliciter, vno modo, propter remotionem impedimenti: alio modo, propter appositionem adiutorij. Facilitas igitur pertinens ad habitum est per adiutorij appositionem: nam habitus inclinatur potentiam ad actum. hanc autem facilitatem non nominat liberum arbitrium eo quod quantum est de se non inclinatur in vnum magis quam in aliud: sed nominat facilitatem, quae est per remotionem impedimenti, eo quod liberum arbitrium non impeditur aliquo cogente a propria operatione. & ideo August. proprie liberum arbitrium facultatem nominavit non facilitatem: quia facultas hoc importare videtur, ut aliquid sit in potestate facultatem habentis.

Et similiter est dicendum ad secundum & tertium, quae procedunt de facilitate habitus.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod in actu duplex motus potest considerari, unus qui pertinet ad rationem habitus, sicut cum bene vel male aliquid agitur: alius qui pertinet ad rationem potentia, sicut cognoscere immaterialiter conuenit intellectui ex ipsa natura potentia: modus igitur importatus in hoc quod dico, libere iudicare non pertinet ad aliquem habitum superadditum: sed ad ipsam potentiam rationem pertinet, ut dictum est.

Et per hoc patet solutio ad quintum.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod homo male vtendo libero arbitrio, non totaliter ipsum perdidit: sed quantum ad aliquid, quia post peccatum non potest esse sine peccato, sicut poterat ante peccatum.

Cap. 2. non procul a fine tom. 5.

In isto art.

Loco citato in arg. 12.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis gratia nullus possit male vti: libero tamen arbitrio habente gratiam libertatem potest aliquis male vti, prout dicitur aliquo modo vti, quod est principium mali vsus, ut potentia vel habitus. Si autem dicatur aliquo modo vti, sicut obiecto vsus, sic virtutibus & gratia male vti contingit, ut patet in his, qui de virtutibus superbiunt.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod Bernard. improprie habitum accipit pro quacumque facilitate.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod duplici ratione aliqua potentia habitu indiget, primo quidem: quia operatio quae est per potentiam educenda excedit vim potestatis, quamuis non excedat vim totius naturae humanae: alio modo, quia totius naturae vim excedit. & hoc secundo modo habitibus indiget omnes animae potentia, quibus actus meritorij eliciuntur, sine sint affectiva sine intellectiva: quia in huiusmodi actus non possunt, nisi si habitus gratiae superaddantur. Primo autem modo indiget habitu intellectus, eo quod intelligere aliquid non potest, nisi assimiletur ei per speciem intelligibilem. Unde oportet species intelligibiles superaddi, quibus in actu exeat intellectus: specierum autem aliquas ordinatio habitus efficit. & eadem ratione appetituum inferiores. Irascibilis habitibus indiget: unde perficiuntur virtutibus moralibus. Quod enim actus eorum moderati sint, non excedit naturam humanam: sed excedit vim dictarum potentialium. Unde oportet quod id, quod est superioris potentiae, rationis eis imprimatur, & ipsa sigillatim rationis in inferioribus viribus formaliter perhibet virtutes morales. Affectiva autem superior non indiget hoc modo, aliquo habitu: quia naturaliter tendit in bonum sibi connaturale, sicut in proprium obiectum. Unde ad hoc quod velit bonum non requiritur, nisi quod ostendatur sibi per vim cognitiuam. & ideo Philoso. in voluntate non posuerunt aliquem habitum nec naturalem nec acquisitum: sed ad dirigendum in operatiuis posuerunt prudentiam in ratione, & temperantiam, & fortitudinem, & alias virtutes morales in irascibili & concupiscibili: sed secundum theologos in voluntate ponitur habitus charitatis propter actus meritorios.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod ista restrictio rationis & voluntatis non fit per aliquem habitum superadditum: sed per ordinem vnius potentiae ad aliam.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod facultas quae est per inclinationem habitus addit supra potentiam aliquid, quod est alterius naturae, sicut habitus: sed facultas quae est per remotionem coactionis addit determinatam naturam potentiae, quod tamen pertinet ad ipsam naturam potentiae, sicut differentia, quae superadditur generi pertinet ad naturam speciei.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod August. definit liberum arbitrium per actum proprium, eo quod potentia per actus cognoscuntur. Unde praedicatio illa non est essentialis, sed causalis.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis secundum proprietatem vocabuli liberum arbitrium actum nominet: tamen secundum vsum loquentium ad significandum actus principium est translatum.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod notitia & amor dupliciter possunt comparari ad mentem. Vno modo, ut ad amantem & cognoscentem: & sic ipsam mentem non excedunt, nec recedunt ab aliorum accidentium similitudine. Alio modo, possunt comparari ad mentem ut ad amatam, & cognitam: & sic excedunt mentem, quia mens non solum se amat, & cognoscit, sed etiam alias

D. 1099.

alia: & sic recedunt ab aliorum accidentium similitudine. Nam accidentia alia illo respectu quo comparantur ad subiectum, non comparantur ad aliquid extra: sed agendo comparantur ad extra, inherendo ad subiectum. Amor vero & notitia aliquo vno modo comparantur ad subiectum, & ad ea quae sunt extra: quamuis aliquis modus sit quo comparantur ad subiectum tantum. Sic ergo non oportet, quod amor & notitia sint essentialia menti: nisi secundum quod mens per suam essentiam cognoscitur & amatur.

AD 15<sup>m</sup> dicendum, quod ratio procedit de potentia passiva ad esse: qualis est materia prima, quae non producit se ad actum: non autem locum habet de potentia operatiua, qualis est liberum arbitrium, quae ad actum ducitur per obiectum.

ARTICVLVS V.

Utrum liberum arbitrium sit una potentia vel plures.

QVINTO quaeritur, utrum liberum arbitrium sit vna potentia, vel plures. & videtur quod sit plures potentiae. ut enim dicit August. liberum arbitrium est facultas voluntatis & rationis: ratio autem & voluntas sunt diuersae potentiae: ergo liberum arbitrium ad diuersas potentias pertinet.

¶ 2<sup>a</sup> Praet. Potentiae cognoscuntur per actus: sed libero arbitrio ascribuntur actus diuersarum potentialium, ut n. dicit Damasc. in 2. lib. de libero arbitrio, in nobis hoc contingit: puta moueri & non moueri, impetum facere & non facere, appetere, & non appetere, & alia huiusmodi, quae certum est ad plures potentias pertinere. ergo liberum arbitrium est plures potentiae.

¶ 3<sup>a</sup> Praet. Boet. dicit in lib. de Consola. diuinis substantijs, angelis liberum arbitrium secundum hoc inest: quia est in eis perspicax iudicium & voluntas incorrupta: sed perspicacitas iudicij ad rationem pertinet. ergo liberum arbitrium includit in se voluntatem & rationem, & ita liberum arbitrium est plures potentiae. sed dicendum, quod est vna potentia habens virtutem duarum.

¶ 4<sup>a</sup> Sed contra, sicut in parte superiori animae inuenitur cognitua & affectiua, ita in parte inferiori: sed in parte superiori non est aliqua potentia, quae habeat in se virtutem cognitiuam & affectiuam. ergo nec in parte inferiori.

¶ 5<sup>a</sup> Praet. Boet. dicit in li. de Conso. Philosophiae, quod extrema seruitus est, cum mentes humanae vitij deditae mox inscientiae nubae caligant, & perniciosae turbatae affectibus: seruitus autem de qua ibi loquitur libertati arbitrij opponitur, ergo liberum arbitrium includit in se rationem & affectum: & sic idem quod prius.

SED CONTRA, Homo dicitur minor mundus, in quantum in eis maioris mundi similitudo inuenitur: sed in maiori mundo non inueniuntur duae extremae naturae sine media. ergo nec in homine inueniuntur duae potentiae extremae sine media. Inuenitur autem vna potentia in homine, quae semper tendit in bonum, scilicet synderesis, & alia quasi huic opposita, quae semper inclinat in malum, scilicet sensualitas: ergo inuenitur aliqua vna potentia, quae se habet ad bonum, & malum, & haec est liberum arbitrium: & sic videtur, quod liberum arbitrium sit vna potentia.

RESPON. Dicendum, quod duplici consideratione fuerunt quidam moti, ad ponendum liberum arbitrium esse plures potentias. Vna quidem ex hoc, quod videbant per liberum arbitrium nos posse in actus om-

nium potentiarum. vnde ponebant liberum arbitrium esse, quasi totum vniuersale respectu omnium potentiarum: sed hoc esse non potest, quia sic sequeretur quod in nobis sint multa libera arbitria, propter potentiarum multitudinem: multi enim homines sunt multa animalia. Nec hoc ad ponendum cogimur ratione praedicata. omnes enim actus diuersarum potentialium non referuntur ad liberum arbitrium, nisi mediante vno actu, qui est eligere. Secundum hoc enim libero arbitrio mouemur, quod libero arbitrio moueri eligimus, & sic de alijs actibus. Vnde ex hoc non ostenditur, liberum arbitrium esse plures potentias: sed esse vnam potentiam mouentem sua virtute potentias diuersas. Alia vero consideratione mouebantur quidam, ad ponendum pluralitatem potentialium in libero arbitrio ex hoc, quod videbant in actu liberi arbitrij concurrere aliqua, quae ad diuersas potentias pertinent. scilicet iudicium quod est rationis, & appetitum, qui est voluntatis. Vnde dixerunt liberum arbitrium colligere se plures potentias per modum, quo totum integrale continet suas partes. Hoc autem esse non potest. Cum enim actus, qui libero arbitrio attribuitur sit unus specialis actus scilicet eligere, non potest a duabus potentijs immediate progredi: sed progreditur ab vna immediate, & ab altera mediate, in quantum scilicet quod est prioris potentiae in posteriori relinquatur. vnde restat, quod liberum arbitrium sit vna potentia.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod August. dicit liberum arbitrium esse facultatem voluntatis & rationis: quia ad actum liberi arbitrij homo per vtramque ordinatur potentiam, licet non immediate.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod liberum arbitrium non ordinatur ad actus diuersarum potentialium, nisi mediante vnico actu proprio suo, ut dictum est.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod Boet. attribuit libero arbitrio, quod est diuersarum potentialium, in quantum per diuersas potentias homo ad actum liberi arbitrij ordinatur, ut dictum est.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod in parte irrationali, vel in inferiori anime est solum simplex apprehensio ex parte cognitua: non autem alia collatio vel ordinatio, sicut est in apprehensua rationali, & ideo in parte sensitua appetitus absolute fertur in obiectum sine hoc, quod aliquis ordo ex apprehensua in appetitiua relinquatur. vnde in parte sensitua non est aliqua potentia comprehensens in se aliquid apprehensiuam & appetitiuam, sicut est in parte rationali.

AD 5<sup>m</sup> dicendum sicut ad 4<sup>m</sup>.

ARTICVLVS VI.

Utrum liberum arbitrium sit voluntas, vel alia anima potestas a voluntate distincta.

Sexto quaeritur, utrum liberum arbitrium sit voluntas, vel alia potentia a voluntate. & videtur quod sit potentia alia. Illud enim quod praedicatur de aliquo essentialiter, non debet poni oblique in definitione eius, sicut aial non ponitur oblique in definitione hominis: sed ratio & voluntas ponuntur oblique in definitione liberi arbitrij, dicitur enim facultas voluntatis & rationis, ergo liberum arbitrium non est ratio vel voluntas: sed alia potentia ab vtraque.

¶ 2<sup>a</sup> Praet. Differentiae potentialium cognoscuntur secundum differentias actuum: sed eligere quod est actus liberi arbitrij est aliud quam velle, quod est actus voluntatis, ut patet per Philoso. in 3. Ethic. ergo liberum arbitrium est alia potentia a voluntate.

In isto art.

In corp. ar.

Cap. 1.

¶ 3<sup>a</sup> Praet.

¶ 3 Præt. In nominatione liberi arbitrij, arbitrium ponitur in abstracto: sed libertas in concreto: arbitrium autem est rationis, libertas voluntatis. ergo id, quod est rationis essentialiter conuenit libero arbitrio, quod autem est voluntatis quasi denominatiue & actualiter, & sic liberum arbitrium magis videtur esse ratio, quam voluntas.

Dama. li. 2. c. 27. Greg. li. 7. de lib. arb. c. 7.

¶ 4 Præt. Secundum Damas. & Greg. Nissenum, secundum hoc sumus arbitrio liberi quod sumus rationales: sed rationales sumus secundum quod habemus rationem, ergo secundum quod habemus rationem sumus arbitrio liberi, & ita videtur, quod liberum arbitrium sit ratio.

¶ 5 Præt. Secundum ordinem habituum est ordo potentialium: sed actus fidei, quæ est habitus voluntatis, ergo & actus rationis informatur voluntate, & non e converso: & ita si actus liberi arbitrij est duarum potentialium, scilicet voluntatis & rationis, vnius sicut elicentis, & alterius, sicut informati, videtur quod sit rationis, sicut elicentis: & ita liberum arbitrium essentialiter est ratio, & sic aliter a potentia, quam voluntas.

Li. 3. ca. 14. ante med.

SED CONTRA est, quod Damas. dicit in 3. lib. 14. ca. Liberum arb. nihil aliud est, nisi voluntas.

Ca. 3. circa finem.

¶ 2 Præt. Philoso. dicit in 3. Ethic. quod electio appetitus est præconscienti: electio autem est actus liberi arbitrij, ergo liberum arbitrium est potentia appetitiua: sed non est appetitus inferior, qui diuiditur per irascibilem & concupiscibilem, sic enim bruta habent liberum arbitrium, ergo est appetitus superior, & hic est voluntas secundum Philoso. in 3. de Anima. ergo liberum arbitrium est voluntas.

Tex. 57. & præced.

RESPON. Dicendum, quod quidam dicunt liberum arbitrium esse tertiam potentiam a voluntate & ratione, propter hoc quod vident actum liberi arbitrij qui est eligere, differentem esse, & ab actu simplicis voluntatis, & ab actu rationis. Nam rationis quidem actus in sola cognitione consistit: voluntas autem actum suum habet circa bonum quod est finis: liber. vero arb. circa bonum, quod est ad finem. Sicut ergo bonum, quod est ad finem, egreditur a ratione finis, appetitus vero boni a cognitione: ita dicitur quodammodo, naturali ordine ex ratione voluntatem procedere, & ex duabus tertiam potentiam, quæ est liberum arbitrium, sed hoc conuenienter stare non potest: obiectum enim & id, quod est ratio obiecti ad eandem potentiam pertinet: sicut color & lumen ad visum. Tota autem ratio appetibilitatis eius quod est ad finem, in quantum huius est finis. Vnde non potest esse, quod ad aliam potentiam pertineat appetere finem, & id, quod est ad finem. Nec hæc differentia, qua finis appetitur absolute, id autem quod est ad finem in ordine ad alterum, potest appetituarum potentialium distinctionem inducere. Nam ordinatio vnius ad alterum inest appetitui non per se: sed per aliud, scilicet per rationem, cuius est ordinare & conferre: vnde non potest esse differentia specifica constituens speciem appetitus. Vtrum autem eligere sit actus rationis, vel voluntatis, Philoso. sub dubio videtur relinquere in 7. Ethic. supponens tamen quod aliquo modo sit virtus vtriusque, dicens quod electio, vel est intellectus appetitui, vel appetitus intellectui: sed quod sit appetitus dicit in 3. Ethic. definiens electionem esse desiderium præconscienti. Quod quidem verum esse ipsi obiectum demonstrat (nam: sicut bonum delectabile & honestum, quæ habent rationem finis, sunt obiecta appetitiua virtutis, ita & bonum vile, quod proprie eligitur) & patet ex noie. Nam liberum arbitrium,

6. Ethic. c. 2. circa finem.

Cap. 3. non procul a fi.

vt dictum est, est potentia, qua homo libere iudicare potest. Quod autem dicitur esse principium alicuius actus aliquid fieri, non oportet quod sit principium illius actus simpliciter, sed aliquid significatur esse principium illius: sicut grammatica per hoc quod dicitur esse scientia recte loquendi, non dicitur quod sit principium locutionis simpliciter: quia sine grammatica potest homo loqui: sed quod sit principium rectitudinis in locutione: ita & potentia, qua libere iudicamus, non intelligitur illa, qua iudicamus simpliciter, quod est rationis: sed quæ facit libertatem in iudicando, quod est voluntatis. vnde liberum arbitrium est ipsa voluntas, nominat autem eam non absolute: sed in ordine ad aliquem actum eius, qui est eligere.

Art. 4. huius quæst.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quia liberum arbitrium non nominat voluntatem absolute, sed in ordine ad rationem, inde est quod ad hoc significandum voluntas, & ratio in definitione liberi arbitrij oblique ponuntur.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis eligere sit alius actus, quam velle: tamen ista differentia non potest potentiarum distinctionem inducere.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis iudicium sit ratio: tamen libertas iudicandi est voluntatis immediate.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod rationales dicimur non solum a potentia rationis: sed ab anima rationali, cuius potentia est voluntas. & sic secundum quod rationales sumus dicimur esse liberi arbitrij. Si tamen rationale a rationis potentia sumeretur prædicta auctoritas significaret rationem esse primam liberi arbitrij originem, non autem immediatam electionis principium.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod voluntas quodammodo mouet rationem imperando actum eius, & ratio mouet voluntatem proponendo ei obiectum suum, quod est finis. & inde est quod vtraque potentia potest aliquo modo per aliam informari.

ARTICVLVS VII.

*Vtrum aliqua creatura esse possit, quæ liberum arbitrium habeat confirmatum in bonum.*

SEPTIMO queritur, vtrum possit esse aliqua creatura, quæ liberum arbitrium habeat naturaliter confirmatum in bono. & videtur quod sic. natura enim spiritualis est nobilior, quam corporalis: sed aliqua natura corporalis est cui hoc conuenit, quod in ea nulla motus inordinatio esse possit. si natura celestis corporis, ergo multo fortius potest esse aliqua natura creata spiritualis, quæ est capax liberi arbitrij, in cuius motibus naturaliter nulla inordinatio esse possit, quod est esse impeccabilem, vel confirmari in bono. sed dicendum, quod hoc est de nobilitate creaturæ spiritualis, quod possit mereri, & hoc esse non possit, nisi possit peccare, & non peccare.

1. p. 96. 63. art. 1.

¶ 2 Sed contra, ex hoc competit alicui creaturæ spirituali posse mereri, quod habet dominium sui actus: sed si non possit nisi bona agere, nihilominus ei sui actus dominium remaneret: posset enim aliquod bonum agere vel non agere sine hoc quod in malum incideret, vel saltem eligere inter bonum & melius, ergo ad merendum non requiritur posse peccare.

¶ 3 Præt. Liberum arbitrium, quo meremur gratia adiutante est potentia actiua: sed de ratione potentia actiua non est deficere, ergo potest creatura spiritualis habere potentiam ad merendum si naturaliter sit impeccabilis.

¶ 4 Præt.

¶ 4 Præt. Ansel. dicit quod potestas peccandi nec est libertas nec pars libertatis: sed libertas est ratio qua homo est capax meriti. ergo remota potentia peccandi adhuc remanet homini potentia merendi.

¶ 5 Præt. Greg. Nissenus & Damas. hanc rationem assignant, quare creatura sit mutabilis secundum liberum arbitrium, quia est ex nihilo: sed propinquius consequitur creaturam ex hoc quod est ex nihilo posse in nihilum cedere, quam posse malum facere: sed inuenitur aliqua creatura, quæ naturaliter est incorruptibilis, sicut anima & corpora celestia, ergo multo fortius potest inueniri aliqua creatura spiritualis, quæ naturaliter sit impeccabilis.

¶ 6 Præt. Illud quod Deus facit in vno, potest in alijs facere: sed Deus creaturæ spirituali dat ita immutabilitatem ex sua natura tendere in aliquod bonum, scilicet felicitatem, quod nullo modo in contrarium tendere possit. ergo eadem ratione possit alicui creaturæ conferre, vt ita naturaliter appeteret omne bonum, quod nullo modo possit in malum inclinari.

¶ 7 Præt. Deus cum sit summe bonus, summe se communicat, vnde omne id creaturæ communicatur, cuius creatura est capax: sed huius perfectionis quæ est confirmatio in bono vel impeccabilitas. creatura est capax: quod patet, quia aliquibus creaturis per gratiam conceditur. ergo aliqua creatura est naturaliter impeccabilis, vel confirmata in bono.

¶ 8 Præt. Substantia est principium virtutis, virtus vero operationis: sed aliqua creatura est naturaliter immutabilis secundum substantiam, ergo potest esse aliqua creatura, quæ potest esse naturaliter immutabilis secundum operationem, vt sit naturaliter impeccabilis.

¶ 9 Præt. Essentialius conuenit creaturæ quod conuenit sibi ratione principij, ex quo est, quam quod conuenit sibi ratione principij a quo est: quia effectus sortitur similitudinem causæ a qua est, habet autem oppositionem ad id, ex quo est, opposita autem ex oppositis sunt, vt vbi album ex nigro: sed confirmatio in bonum conuenit alicui creaturæ a Deo a quo est, ergo multo magis debet dici confirmatio in bono sibi naturalis, quæ posse peccare, quod conuenit sibi secundum quod est ex nihilo.

¶ 10 Præt. Felicitas cuiuslibet immutabilitatem habet: sed homo ex naturalibus potest peruenire ad felicitatem ciuilem. ergo potest habere naturaliter immutabilitatem in bono.

¶ 11 Præt. Quod inest a natura, est immutabile: sed naturaliter homo appetit bonum, ergo & immutabiliter.

SED CONTRA, Damas. dicit, quod ex hoc creatura rationalis flexibilis est ad malum, secundum electionem, quod est ex nihilo: sed non potest esse aliqua creatura, quæ non sit ex nihilo, ergo non potest esse aliqua creatura cuius liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono.

¶ 2 Præt. Proprietas naturæ superioris non potest inferiori naturæ naturaliter conuenire, nisi in superioriæ naturam conuertatur, sicut non potest fieri, quod aqua naturaliter sit calida nisi conuertatur in naturam ignis, vel aeris: sed habere indefectibilem bonitatem est diuinæ proprietatis naturæ, ergo non potest esse quod alicui alia naturæ conueniat naturaliter nisi in diuinam naturam conuertatur, quod est impossibile.

¶ 3 Præt. Liberum arbitrium non inuenitur in aliqua creatura, nisi in angelo & in homine: sed tam homo quam angelus peccauit. ergo nullius creaturæ liberum arbitrium est naturaliter confirmatum in bono.

¶ 4 Præt. Nulla creatura rationalis impeditur a beati-

tudine consequenda nisi ratione peccati, si ergo aliqua creatura rationalis esset naturaliter impeccabilis, ex puris naturalibus sine gratia ad beatitudinem posset peruenire: quod Pelagianam heresim sapere videtur.

RESPON. Dicendum, quod nulla creatura nec est, nec esse potest, cuius liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono, vt hoc ei ex puris naturalibus conueniat, quod peccare non possit. Cuius ratio est. Nam ex defectu principiorum actionis, causatur actionis defectus. Vnde si quid est in quo principia actionis nec in se deficere possunt, nec ab aliquo extrinseco impediuntur, impossibile est illius actionem deficere, sicut patet in motibus celestium corporum. Ea vero in actionibus deficere possibile est, in quibus principia agendi possunt deficere vel impediuntur, sicut patet in generabilibus & corruptibilibus, quæ ratione suæ transmutabilitatis defectum principij actiui pariuntur. vnde & eorum actiones deficientes proueniunt: propter quod in operationibus naturæ peccatum frequenter accidit, sicut patet in partibus monstruosis. Nihil. n. est aliud peccatum siue in rebus naturalibus, siue artificialibus, siue voluntarijs dicatur, quam defectus vel inordinatio propriæ actionis, cum aliquid agitur non secundum quod debitum est agi, vt patet in 2. Phy. differat autem in agendo natura rationalis prædicta libero arbitrio ab omni alia natura. Alia enim natura ordinatur ad aliquod particulare bonum, & actiones eius sunt determinate respectu illius boni, natura vero rationalis ordinatur ad bonum simpliciter. Sicut enim verum absolute obiectum est intellectus, ita & bonum absolute voluntatis. & inde est, quod ad ipsum vniuersale bonorum principium voluntas se extendit, ad quod nullus alius appetitus pertingere potest. & propter hoc creatura rationalis non habet determinatas actiones: sed se habet sub quadam indifferentia respectu materialium actionum. Cum autem omnis actio ab agente proueniat sub ratione cuiusdam similitudinis, sicut calidum calefacit, oportet quod si aliquid agens est, quod secundum suam actionem ordinatur ad bonum aliquod particulare ad hoc quod eius actio naturaliter sit indefectibilis, quod ratio illius boni naturaliter & immobiliter ei inest: sicut si alicui corpori inest naturaliter calor immutabilis, immutabiliter calefacit. vnde & natura rationalis, quæ ordinata est ad bonum absolute per actiones multifarias, non potest habere naturaliter actiones indeficientes a bono, nisi ei naturaliter & immutabiliter inest ratio vniuersalis & perfecti boni. Quod quidem esse non potest nisi natura diuina. Nam Deus solus est actus purus nullius potentia permissionem recipiens, & per hoc est bonitas pura & absoluta. Creatura vero quælibet, cum in natura sua habeat permissionem potentia est bonum particulare. Quæ quidem permissio potentia ei accidit propter hoc quod est nihil, & inde est quod inter naturas rationales solus Deus habet lib. arb. naturaliter impeccabile & confirmatum in bono: creaturæ vero hoc inesse impossibile est, propter hoc quod est ex nihilo, vt Damas. & Greg. Nisse. dicunt. & ex hoc est particulare bonum in quo fundatur ratio mali, vt Dion. dicit 4. c. de diuin. nominibus.

Com. 27. tom. 2.

D. 285.

Dama. li. 2. cap. 17. de lib. arb. c. vl. Dion. c. 4. parte 4. In corp. ar.

In corp. ar. A D



Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod esse naturaliter impeccabile non repugnat ei, quod est habere dominium sui actus, cum vtrumque Deo cōueniat: repugnat autem ei, quod est habere dominium sui actus in natura creata, quæ est particulare bonum. non enim aliqua creatura potest habere dominium sui actus, cuius sunt determinatæ actiones ordinatæ ad bonum particulare.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod quāuis non sit de ratione potentia actiue, quod deficiat: est tamen de ratione potentia actiue, quæ non habet in se suæ actionis sufficientia principia & immutabilia, vt deficiere possit.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod quāuis posse peccare, non sit pars libertatis arb. cōsequitur tñ libertatē in natura creata.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod creaturæ acquirunt esse de terminatum & particulare ab alio. vnde creatura potest habere esse stabile & immutabile: quāuis in ea non inueniatur naturaliter ratio absoluti & perfecti boni: sed per actiones suas est ordinabile ad bonū absolute, & ideo non est simile.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod felicitatem in determinate, & in vniuersali omnis rationalis mens naturaliter appetit, & circa hoc deficiere nō potest: sed in particulari non est determinatus motus voluntatis creaturæ ad quærendā felicitatem in hoc vel illo; & sic in appetitō felicitatem aliquid peccare potest, si eā quærat, vbi quærere non debet: sicut qui quærat in voluptatibus felicitatem. & ira est respectu omnium bonorum. Nā nihil appetitur nisi sub ratione boni, vt Dio. dicit. Quod ideo est: quia naturaliter inest menti appetitus boni, sed nō huius vel illius boni: vnde in hoc peccatū incidere potest.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod creatura est capax impeccabilitatis: sed non ita quod eam naturaliter habeat. vnde ratio non sequitur.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod principium operationis reatæ procedentis ex libero arb. non est sola substantia & virtus siue potentia: sed requiritur debita applicatio voluntatis ad aliqua quæ sunt extra: sicut ad finem, & ad alia huiusmodi. & ideo non existente aliquo defectu in substantia animæ, vel in natura lib. arb. potest sequi defectus in actione ipsius. vnde ex naturali immutabilitate substantiæ, nō potest cōcludi naturalis impeccabilitas.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod Deus est causa creaturæ nō solum quantum ad sua naturalia: sed quātum ad superaddita. vnde non oportet quod quicquid creatura habet a Deo, sit ei naturale: sed solum illud quod Deus ei indidit instituendo naturam ipsius, & huiusmodi non est confirmatio in bono.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod felicitas ciuiliis cum nō sit felicitas simpliciter, non habet immutabilitatē simpliciter: sed dicitur immutabilis: quia non facile permutatur. Si tamen felicitas ciuiliis esset simpliciter immutabilis, non propter hoc sequeretur, quod liberū arbitrium naturaliter esset in bono confirmatū. Nam non dicimus hoc naturale, quod per principia naturæ acquiri potest, per quem modum virtutes politicae possunt dici naturales: sed illud, quod consequitur ex necessitate principiorum naturæ.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod quāuis homo naturaliter bonum appetat in naturali: non tamen in speciali, vt dictum est, & ex hac parte incidit peccatum & defectus.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum creaturæ liberum arbitrium confirmari valeat in bono, per aliquod ipsius gratia donum.

QVÆSTIO quæritur, vtrum liberum arbitrium creaturæ possit confirmari in bono per aliquod donū

gratiæ. & videtur, quod non, gratia enim superueniens naturæ non destruit eam. cum ergo libero arbitrio creaturæ hoc naturaliter inest, quod ad malum flecti possit, videtur quod per gratiam ei auferri non possit.

¶ 2 Præt. In potestate liberi arbitrij est vti gratia, vel non vti, nam liberum arbitrium a gratia cogi non potest: sed si liberum arbitrium gratia super infusa non vtatur decidit in malum. ergo nulla gratia superueniens potest liberum arbitrium confirmare in bono.

¶ 3 Præt. Liberū arbitrij habet dominium sui actus: sed vti gratia est quidam actus liberi arbitrij. ergo hoc est in potestate liberi arbitrij vti vel non vti, & sic per gratiam confirmari non potest.

¶ 4 Præt. Secundum hoc inest lib. arb. creaturæ flexibilitas ad malum, quod est ex nihilo, vt Damasc. dicit: sed nulla gratia potest auferre creaturæ esse ex nihilo. ergo nulla gratia poterit liberum arbitrium confirmare in bono.

¶ 5 Præt. Bernard. dicit, quod liberum arbitrium est potentissimum sub Deo, quod de gratia & iustitia nō recipit augmentum, nec de culpa detrimentum: sed confirmatio in bono superueniens lib. arb. auget ipsum: quia secundum August. in his quæ non mole magna sunt, idē est esse maius quod melius. ergo liberū arbitrium per gratiam non potest confirmari in bono.

¶ 6 Præt. Vt dicitur in lib. de Causis, quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est: sed liberum arbitrium secundum suam naturam est mutabile in bonū & malum. ergo & gratia ei superueniens hoc modo in eo recipitur, quod in bonum & malū mutari possit, & ira videtur quod non possit ipsum confirmare in bono.

¶ 7 Præt. Quicquid Deus superaddidit creaturæ, possit (vt videtur) a principio suæ conditionis conferre ei. si ergo possit liberum arbitrium confirmari per aliquā gratiam superadditam, possit confirmari per aliquod inditum ipsi creaturæ spiritali quantum ad naturæ conditionem, & sic naturaliter esset confirmatum in bono, quod est impossibile, vt dictū est. ergo nec per gratiam confirmari potest.

SED CONTRA est, quod Sancti, qui sunt in patria, ita sunt in bono confirmati, vt ulterius peccare nō possint, alias de sua beatitudine securi non essent, & per consequens nec beati: non autem hæc confirmatio inest eis per naturā, vt dictum est. ergo hoc est per gratiam, & ita liberum arbitrium per donum gratiæ confirmari potest.

¶ 2 Præt. Sicut liberum arbitrium hominis ex sua natura habet, quod sit flexibile in malum: ita corpus humanum habet ex sua natura, quod sit corruptibile: sed corpus humanum dono gratiæ efficitur incorruptibile. 1. Corin. 15. oportet corruptibile hoc induere incorruptionem. ergo liberum arbitrium potest per gratiā confirmari in bono.

RES POND. Dicendum, quod circa hanc quæstionē errauit Orig. voluit enim, quod liberum arbitriū creaturæ nullatenus confirmaretur in bono, nec in beatis nisi in Christo propter vnionem ad verbum. Ex hoc autem errore ponere cogebatur, quod beatitudo Sanctorum & angelorum non esset perpetua: sed aliquando esset finienda: ex quo sequitur eam nō esse veram, cum immutabilitas & securitas sit de ratione beatitudinis. & ideo propter hoc inconueniens quod sequitur, eius positio est penitus reprobanda. & ideo dicendum est simpliciter, quod liberum arbitrium per gratiam potest confirmari in bono. Quod quidem ex hoc apparet. Propter hoc enim naturaliter liberum arbitrium

trium creaturæ in bono confirmatum esse nō potest: quia in natura sua non habet perfecti & absoluti rationem boni: sed cuiusdam boni particularis: huiusmodi bono perfecto & absoluto. s. Deo, liberū arbitriū per gratiam vnitur. vnde si fiat perfecta vnio: vt ipse Deus sit liberi arbitrij tota causa agendi, i malum flecti non poterit. Quod quidem in aliquibus contingit & præcipue in beatis, quod sic patet. Voluntas enim naturaliter tendit in bonum, sicut in suum obiectū: quod autem aliquando in malum tendat hoc nō contingit, nisi quia malum sibi sub specie boni proponitur. Malum enim est inuoluntarium, vt Dion. dicit 4. cap. de diu. nomi. Vnde non potest esse peccatum in motu voluntatis. s. quod malum appetat, nisi in apprehensua virtute defectus præexistat per quem sibi malum, vt bonum proponatur. Hic autem defectus in ratione potest dupliciter accidere. Vnc modo, ex ipsa ratione. Alio modo, ex alio intrinseco. ex ipsa quidem ratione: quia inest ei naturaliter & immutabiliter sine errore cognitio boni in vniuersali, tam boni quod est finis, quam boni quod est ad finem, non autem in particulari: sed circa hoc errare potest, vt æstimet aliquid esse finem quod non est finis, vel esse vile ad finem, quod non est vile. & propter hoc voluntas naturaliter appetit bonum, quod est finis. s. felicitatem in generali, & similiter bonum quod est ad finem, vniuersaliter, enim naturaliter appetit vtilitatem suam: sed in hoc vel illo fine appetendo: aut hoc vel illo vtili eligendo incidit peccatum voluntatis: sed ex aliquo extrinseco ratio deficit, cum propter vires inferiores quæ intellā mouentur in aliquid, interceptur actus rationis, vt nō limpide, & firmiter suum iudicium de bono voluntati proponat, sicut cum aliquis habens rectam existimationem de castitate seruanda per concupiscentiam delectabilis appetit cōtrariū castitati, propter hoc quod iudicium rationis a concupiscentia ligatur vt Philoso. dicit in 7. Ethic. Verque autem istorum defectuum totaliter a beatis tollitur ex conjunctione ipsorum ad Deum. Nam diuinam essentiam videtes cognoscent ipsi Deum esse finem maxime amandum; cognoscent etiam, omnia quæ ei vniunt, vel quæ ab eo diiungunt in particulari, cognoscentes Deum, nō solum in se: sed prout est ratio aliorum. & hæc cognitio nis claritate in tantum mens roborabitur, quod in inferioribus viribus nullus motus insurgere poterit, nisi secundum regulam rationis. Vnde sicut nunc immutabiliter bonum in generali appetimus, ita immutabiliter in particulari bonum debet appetere beatorū mentes. Super naturalem autem inclinationem voluntatis erit in eis charitas perfecta, totaliter ligans eos cū Deo. Vnde nullo modo in eis peccatum incidere poterit, & sic erunt per gratiam confirmati.

Ad PRIMVM ergo dicendum, quod hoc est ex defectu naturæ creaturæ, quod in malum flecti potest. & hunc defectum auferre percipiendū naturam gratiā confirmans in bono: sicut lux superueniens aeri auferit obscurationem eius, quam naturaliter sine luce habet.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod in potestate liberi arbitrij est non vti habitus: tamen potest hoc ipsum, quod est non vti habitu sibi proponi sub specie boni, quod de gratia in beatis accidere non potest, vt dictum est.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod ex hoc quod liberum arbitrium est ex nihilo, conuenit ei quod non sit naturaliter confirmatum in bono, nec hoc ei per gratiam cōcedi potest, vt in bono naturaliter per gratiam confirmatum sit.

Non autem lib. arb. secundum quod est ex nihilo conuenit, quod nullo modo possit confirmari in bono, sicut nec aeri ex natura sua inest quod nullo modo possit illuminari: sed quod nō sit naturaliter lucidus actu.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod Bernard. loquitur de libero arbitrio, quantum ad libertatem a coactione, quæ nec intentionem, nec remissionem recipit.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod eius quod recipitur in aliquo potest considerari, & esse, & ratio. Secundum quidem esse suum est in eo, in quo recipitur per modum recipientis; sed tamen ipsum recipientem trahitur ad suā rationē, sicut calor receptus in aqua habet esse in aqua per modum aquæ in quantum. s. inest aquæ, vt accidit subiecto: tamen aqua trahit a naturali (ua dispositio) ne ad hoc, quod fiat calida & faciat actum caloris, & similiter lux aerem, licet non contra naturam aeris. Ita & gratia secundum esse suum est in libero arbitrio per modum eius, sicut accidens in subiecto: sed tamen ad rationem suā immutabilitatis liberum arbitrium per trahit ipsum Deo coniungens.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod bonum perfectum quod est Deus, potest esse vnitum menti humanæ per gratiā, non autem per naturam. & ideo per gratiā liberum arbitrium potest confirmari in bono: non autem per naturam.

ARTICVLVS IX.

Vtrum liberum arbitrium in statu viæ possit in bono confirmari.

NONO quæritur, vtrum liberum arbitrium hominis in statu viæ possit confirmari in bono. & videtur quod non. principium enim in appetibilibus est finis, vt Philoso. dicit in 7. Ethic. sicut principium in speculatiuis sunt dignitates: sed in speculatiuis intellectus non confirmatur in veritate certitudinem scientiæ accipiens, nisi facta resolutione ad primas dignitates. ergo nec liberum arbitrium potest confirmari in bono, nisi postquam peruenerit ad vltimū finem: sed hoc non est in statu viæ. ergo liberum arbitrium in statu viæ non potest confirmari in bono.

¶ 2 Præt. Natura humana non est potior quam angelica: sed angelis non est collata confirmatio liberi arbitrij ante statū gloriæ. ergo nec hominibus conferri debet.

¶ 3 Præt. Motor non quietatur nisi in fine: sed liberū arbitrium non peruenit ad finem suum, quādiu est in statu viæ. ergo nec eius mutabilitas quietatur, quin possit in bonum & malum ferri.

¶ 4 Præt. Quādiu aliquid est imperfectum potest deficere: sed imperfectio ab hominibus nō tollitur, quādiu sunt in statu viæ: videmus enim nunc per speculum in ænigmate, vt dicitur 1. Cor. 13. ergo quādiu homo est in statu viæ potest deficere per peccatum.

¶ 5 Præt. Quādiu aliquis est in statu merendi, nō debet sibi subtrahi quod meritum auget: sed posse peccare ad meritū proficit. Vnde in laude iusti dicitur Eccl. 31. qui potuit transgredi & non est transgressus, facere malum & non fecit. ergo quādiu homo est in statu viæ, in qua potest mereri, non debet liberum arbitrium eius confirmari in bono.

¶ 6 Præt. Sicut defectus liberi arbitrij est peccatū, ita defectus corporis est corruptio: sed corpus hominis nō sit incorruptibile in statu viæ, ergo nec in statu viæ liberum arbitriū hominis potest confirmari in bono.

SED CONTRA est, quod beata virgo in statu viæ confirmata fuit in bono. nam de ea, vt dicit Aug. cum de peccatis agitur mentio fieri non debet.

¶ 1 Præt.

1. p. 95. 64. art. 1.

Cap. 8.

De natura & gratia c. 36. tom. 7.

D. 216.

Cap. 4. de di. no. parte 1. & 4.

In solut. ad 6. argum.

1. p. 95. 63. art. 1.

Li. 2. c. 3. ad proc. 2. p.

6. de Trinit. c. 8. tom. 3.

Proportio. 3. inter opera Arist.

Art. preced.

Art. preced.

Li. 1. perit chon ca. 5. a med. & lib. 2. c. 3. circa med. 10. 3.

D. 155.

la corp. an

¶ 2 Præt. Apostoli per aduentum Spiritus sancti confirmati fuerunt in bono, vt videtur per hoc quod dicitur in Psal. 74. ego confirmaui columnas eius, quod glo. de Apostolis exponit.

RESPO. Dicendum, quod aliquis potest confirmari in bono dupliciter. Vno modo simpliciter, ita scilicet quod habeat in se sufficiens suæ firmitatis principium, quod omnino peccare non possit, & sic beati sunt confirmati in bono ratione prius dicta. Alio modo, dicitur aliqui confirmati in bono per hoc, quod eis datur aliquod munus gratiæ, quo ita inclinatur in bonum, quod non de facili possunt a bono deflecti: non tamen per hoc ita retrahuntur a malo, quin omnino peccare non possint, nisi diuina prouidentia custodiente: sicut dicitur de immortalitate Adæ, qui ponitur immortalis, non quod omnino aliquo sibi intrinseco protegi posset ab omni exteriori mortifero, utpote ab incisione gladij & alijs huiusmodi: a quibus tamen diuina prouidentia conseruabatur. & hoc modo aliqui in statu viæ possunt confirmari in bono, & non primo, quod sic patet. Non enim potest aliquis omnino impeccabilis reddi, nisi omnis origo peccati auferatur. Origine autem peccati est, vel ex rationis errore, qui in particulari decipitur circa finem boni, & circavilia, quæ in vniuersali naturaliter appetit, vel ex hoc quod iudicium rationis interceptitur propter aliquam passionem inferiorum virium. Quamuis autem alicui viatori concedi possit, vt ratio nullatenus erret circa finem boni & circavilia in particulari per dona sapientiæ & consilij: tamen non potest intercepti iudicium rationis, excedit statum viæ propter duo. Primo, & principaliter: quia rationem esse semper in actu rectæ contemplationis in statu viæ, ita quod omnium operum ratio sit Deus est impossibile. Secundo: quia in statu viæ non contingit inferiores vires, ita rationi esse subditas, vt actus rationis nullatenus propter eas impediatur, nisi in Domino Iesu Christo, qui simul viator & comprehensor fuit: sed tamen per gratiam viæ ita potest homo bono astringi, quod non nisi valde de difficili peccare possit per hoc, quod ex virtutibus infusus inferiorum vires refrenantur, & voluntas in Deum fortius inclinatur, & ratio perficitur in contemplatione veritatis diuinæ, cuius continuatio ex seruire amoris proueniens hominem retrahit a peccato: sed totum quod deficit ad confirmationem completur per custodiam diuinæ prouidentia in illis, qui confirmati dicuntur, vt scilicet quandocumque occasio peccati se ingerit, eorum mens diuinitus excitetur ad resistendum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod affectus pertinet ad finem, non solum quando finem perfecte possidet: sed etiam quodammodo quando ipsum interesse desiderat, & per hunc modum aliquo modo in statu viæ aliquis potest confirmari in bono.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod dona gratiæ non sequuntur ordinem naturæ de necessitate. & ideo quamuis humana natura non sit angelica dignior: tamē alicui homini collata est maior gratia quam alicui angelo, sicut beate virginis & homini Christo. Confirmatio autem in bono beate virginis competebar: quia mater erat diuinæ sapientiæ; in quam nihil inquinatum incurrit, vt dicitur Sapient. 7. Similiter Apostolos decuit: quia erant quasi fundamentum & Basis totius Ecclesiasticæ edificationis: vnde eos firmos esse oportuit.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, sicut ad primum.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod ratione illa potest haberi, quod non est aliquis in statu viæ omnino confirmatus.

sicut nec omnino perfectus: sed aliquo modo potest dici confirmatus: sicut & perfectus.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod posse peccare non facit ad meritum: sed ad meritum manifestationem, in quantum ostendit opus bonum esse voluntarium: & ideo inter laudes viri iusti ponitur: quia laus est virtutis manifestatio.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod corruptio corporis materialiter facit ad meritum, in quantum ea aliquis patitur vitium, & ideo homini statim meriti existenti per gratiam non auferitur. Ad alia quæ sunt in oppositum petet solutio ex dictis.

ARTICVLVS X.

¶ *Utrum alicuius creaturæ liberum arbitrium in malo obstinatum, vel immutabiliter firmatum esse valeat.*

DECI<sup>m</sup>o queritur, utrum liberum arbitrium alicuius creaturæ possit esse obstinatum in malo, vel immutabiliter firmatum. & videtur quod non. Peccatum enim, vt dicit Augustinus, 1. de ciuit. Dei. est contra naturam: sed nihil quod est contra naturam est perpetuum secundum Philo. in principio Cæli & Mundi. ergo peccatum non potest perpetuo in libero arbitrio permanere. ¶ 2 Præt. Natura spiritualis est potentior, quam corporalis: sed si natura corporalis superinducatur aliquod accidens præternaturale redit ad id, quod est suæ naturæ conueniens, nisi illud accidens superinductum aliqua causa continue agente conseruetur: sicut si aqua calefiat redit ad frigiditatem naturalem, nisi sit aliquid perpetuo conseruans caliditatem, ergo & natura spiritualis liberi arbitrij, si eam contigerit incidere in peccatum, non perpetuo remanebit subdita peccato: sed quandoque ad statum iustitiæ redibit, nisi assignetur aliqua causa quæ perpetuo malitiam in eo seruet: quæ non est assignare, vt videtur: sed dicendum, quod causa peccatum inducens & conseruans est, & interior, & exterior: interior est ipsa voluntas: exterior est ipsum voluntatis obiectum, quod scilicet allicit ad peccatum. ¶ 3 Sed contra, res quæ est extra animam est bona: bonum autem non potest esse causa mali, nisi per accidens, ergo res extra animam existens, non est causa peccati nisi per accidens: omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se, & sic oportet ponere aliquid quod sit per se causa peccati, quod non potest esse nisi voluntas. Voluntas autem quando ad aliquid inclinatur, remanet ei facultas, quod adhuc in oppositum tendat, cum id in quod inclinatur suam naturam ei non tollat, qua in opposita potest. ergo nec voluntas, nec aliquid aliud potest esse causa faciēs liberum arbitrium peccato immobiliter, & quasi necessario adherere.

¶ 4 Præt. Secundum Philo. in 5. Meta. duplex est necessarium, quoddam a seipso, quoddam ab alio necessitatem habens: peccatum autem esse in libero arbitrio non potest esse necessarium, sicut id, quod est necessitatem a seipso habens: quia hoc solius Dei est, vt Auicenna dicit, nec iterum est necessarium quasi ab alio necessitatem habens: quia omne huiusmodi necessarium reducitur ad id, quod est per seipsum necessarium: Deus autem causa peccati esse non potest, ergo nullo modo potest esse necessarium liberum arbitrium in peccato posse permanere, & sic nullum liberum arbitrium creaturæ immobiliter peccato adheret.

¶ 5 Præt. Augustinus in 5. de ciuit. Dei. videtur duplicem necessitatem distinguere, quarum vna admittit libertatem, faciens non esse aliquid in potestate nostra, quæ dicitur necessitas coactionis, alia est quæ libertatem non admittit, quæ est naturalis inclinatio: hac autem necessitate

cessitate peccatum ineffe lib. arb. non est necesse, cum non sit naturale, sed magis contra naturam: similiter nec prima: quia tunc libertas arbitrii tolleretur, ergo nullo modo est necessarium, & sic idem quod prius.

¶ 6 Præt. Ansel. dicit quod liberum arb. est potestas seruandi rectitudinem voluntatis propter seipsum. si ergo sit aliquid liberum arb. quod non possit habere rectitudinem voluntatis, amitteret propriam naturam rationem, quod est impossibile.

¶ 7 Præt. Libe. arb. non suscipit magis & minus: sed minus est libe. arb. quod non potest in bonum, quam illud quod potest, ergo non est aliquid liberum arb. quod non possit in bonum.

¶ 8 Præt. Sicut se habet motus naturalis ad quietem naturalem, ita se habet motus voluntarius ad quietem voluntariam: sed secundum Philosophum, si motus est naturalis, & quies naturalis, & si motus est voluntarius & quies voluntaria: sed motus quo peccatum committitur est voluntarius. ergo & quies qua in peccato commissio persistitur est voluntaria. non ergo necessaria.

¶ 9 Præt. Sicut intellectus se habet ad verum & falsum, ita affectus ad bonum & malum: sed intellectus nunquam ita inheret falso, quin possit reduci ad cognitionem veri, ergo affectus nunquam ita inheret malo, quin possit reduci ad amorem boni.

¶ 10 Præt. Secundum Ansel. in lib. de Libe. arb. posse peccare non est libertas nec pars libertatis. ergo essentialis actus libe. arb. est posse in bonum, si ergo libe. arb. alicuius creaturæ non possit in bonum erit frustra, cum res vnaqueque in uanum sit, si actu proprio destituatur, quia vnaqueque res est propter suam operationem, vt dicit Philosophus in 2. Cæli & Mundi.

¶ 11 Præt. Liberum arb. non potest, nisi in bonum vel in malum, si ergo posse peccare non est libertas nec pars libertatis, remanet quod tota libertas sit posse facere bonum, & ita creatura, quæ non poterit facere bonum, nihil habebit libertatis, & ita liberum arbitrium non potest esse ita confirmatum in malo, quod nullo modo possit facere bonum.

¶ 12 Præt. Secundum Hug. de S. Victore, mutatio quæ est secundum accidentalialia non mutat de essentialibus rei: sed posse facere bonum est essentialis libe. arbitrii. vt probatum est, ergo cum peccatum libe. arb. accidentaliter superueniat non poterit ex peccato taliter immutari, quod in bonum non possit.

¶ 13 Præt. Naturalia, ut communiter dicitur per peccatum vulnerantur, non autem totaliter tolluntur: sed posse in bonum naturale est libe. arb. ergo nunquam per peccatum ita est obstinatum in malo, quin possit in bonum.

¶ 14 Præt. Si peccatum causat in libe. arb. obstinationem in malo, aut hoc facit subtrahendo aliquid de naturalibus, aut superaddendo, non autem subtrahendo, quia in demonibus data naturalia integra manent, vt Dionysius dicit 4. cap. de Diui. nomi. similiter nec superaddendo, quia cum illud quod superadditur sit accidens, oportet quod insit per modum recipiētis, & sic cum libe. arb. in vtrumque sit flexibile, non reddetur per hoc immobiliter inherens malo. ergo nullo modo libe. arb. potest totaliter confirmari in malo.

¶ 15 Præt. Bernardus dicit, quod impossibile est voluntatem sibi ipsi non obedire: sed peccatum est actus, qui volendo committitur, ergo impossibile est quin libe. arb. possit velle bonum si velit. Quod autem potest aliquis si velit non est ei impossibile, ergo cuiuslibet habet liberum voluntatis arb. non est impossibile facere bonum.

¶ 16 Præt. Fortior est charitas quam cupiditas ad peccatum pertrahens, quia plus diligit charitas legem Dei, quam cupiditas millia auri & argenti, vt dicit glo. super illud Psal. 118. Bonum mihi lex oris tui, &c. Sed demones, vel homines a charitate in peccatum deciderunt, ergo multo fortius possunt a peccato redire ad appetitum boni, & sic idem quod prius.

¶ 17 Præt. Bonitas & rectitudo appetitus obstinationi eius opponitur: sed demones & damnati habent bonum & rectum appetitum, quia bonum & optimum appetunt. scilicet esse, viuere, & intelligere, vt Dionysius dicit, ergo non habent libe. arb. obstinatum in malo.

¶ 18 Præt. Ansel. in lib. de Libero arb. inuestigat eandem rationem libe. arb. in Deo, in angelo & in homine: sed liberum arbitrium Dei non potest esse obstinatum in malo, ergo nec in angelo: nec in homine.

SED CONTRA est, quod felicitati beatorum opponitur miseria damnatorum: sed ad felicitatem beatorum pertinet quod habent libe. arbitrii. ita firmatum bono quod nullo modo possunt in malum deflecti, ergo & ad miseriam damnatorum pertinet, quod ita sint confirmati in malo, quod nullo modo possint in bonum.

¶ 2 Præt. Hoc idem expresse Augustinus dicit in libro de Fide ad Petrum.

¶ 3 Præt. Non patet reditus de peccato in bonum, nisi per penitentiam: sed in angelum malum non cadit penitentia, ergo est immutabiliter confirmatus in malo, probatio mediæ: in eum penitentia cadere non videtur, qui ex malitia peccat: sed angelus ex malitia peccauit, quia cum habeat deformem intellectum rem aliquam considerans simul omnia quæ sunt illius rei inuenerit, & ita non potest nisi ex certa scientia peccare, ergo in eum penitentia non cadit.

¶ 4 Præt. Secundum Damasc. quod est hominis mors hoc est angelis casus: sed homines post mortem non sunt capaces penitentia, ergo nec angeli post casum, probatio mediæ. Aug. dicit 2. de Ciuit. Dei, quia post hanc uitam decedentibus sine gratia locus conuersionis non erit, nulla pro eis fiat oratio, & sic patet quod post mortem homines non sunt penitentia capaces.

RESPO. Dicendum, quod circa hanc questionem inuenitur errasse Orig. posuit. n. quod post longa temporum curricula tam demonibus quam hominibus damnatis pateret reditus ad iustitiam. Et ad hoc ponendum mouebatur propter arbitrij libertatem. Quæ quidem sententia omnibus catholicis doctoribus displicuit, vt Augustinus dicit 2. de Ciuitate Dei, non quia salutem demonibus, & damnatis hominibus inuiderent: sed quia pari ratione oporteret dicere iustitiam, & gloriam beatorum angelorum, & hominum aliquando determinandam: simul enim, & bonorum gloria & damnatorum miseria fore perpetua demonstratur Math. 25. vbi dicitur, Ibunt hi in supplicium æternum, iusti autem in uitam æternam, quod etiam Orig. sapere videbatur, vnde simpliciter concedendum est, quod ipsorum demonum liberum arbitrium ita est obstinatum in malo, quod ad bene volendum redire non potest. Cuius quidem rationem ex illa parte oportet accipere, vnde causatur liberatio a peccato, ad quem duo concurrunt, diuina gratia principaliter operans, & humana uoluntas gratiæ cooperans: quia secundum Augustinum, qui creauit te sine te, non iustificabit te sine te. Causa igitur confirmationis in malo partim quidem demonum est ex Deo, partim ex libe. arbitrii. ex Deo quidem non sicut faciente, vel conseruante malitiam: sed sicut non largiente gratiam,

QO dicit S. Tho. LLL quod

Interlinearis ibi.

In ar. prac.

D. 383.

1. p. q. 6. art. 2.

Cap. 17. & lib. 1. 4. cap. 11. tom. 5.

Lib. de concord. gratia & libe. arb. ca. 1. a med.

Phys. ex ma. 59. & quæ. 10. 2.

Cap. 11.

Co. 17. to. 2.

Lib. 7. erud. thro. ca. 9. in nomine vt probatur est act. 7. huius quæst.

Co. 6. to. 4.

Li. 8. Meta. cap. 4.

4. a med.

In lib. de gratia & libe. arb. non multum procul a priori.

Ca. 10. 1. 5.

Interlinearis ibi.

Cap. 4. de Diui. nom. p. 4. a med. Lib. de Co. cor. gratia & libe. arb. cap. 1.

Cap. 3. ante mediū to. 3.

Lib. 2. ca. 4. in fine.

Cap. 24. 25. & sequē. 5.

Cap. 17. 5.

Ser. 15. de Verbis Apostoli.



quod quidem eius iustitia deposcit. Iustum est enim, ut qui bene uelle dum possent noluerunt, ad hanc miseriam deducantur, ut bene uelle omnino non possint. Ex parte uero liberi arbitrii causa reuerſibilitatis a peccato, uel irreuerſibilitatis accipienda est secundum ea, quibus homo incidit in peccatum. Cum autem naturaliter insit cuilibet creaturæ appetitus boni, nullus ad peccandum inducitur, nisi sub aliqua specie apparentis boni. Quamuis. n. fornicator in uniuersali sciat fornicationem esse malum: tñ cum in fornicatione consentit extimat fornicatione esse sibi bonum, ut nunc ad agendum. In qua quidem extimatione tria pefanda sunt. Quorum primū est ipse impetus passionis, puta concupiscentiæ uel iræ, per quam intercipitur iudicium rōnis, ne actu iudicet in particulari, quod in uniuersali habitu tenet: sed sequatur passionis inclinatione, ut consentiat in illud, in quo passio tendit, quasi per se bonum. Secundum est inclinatio habitus: qui quidem cum sit quasi quedam natura habentis (ut Philosophus dicit in lib. de Memo. & Remi. q. consuetudo est altera natura, & Tullius in Rhetoricis, quod uirtus consentit rationi in modum naturæ) pari ratione uitii habitus, quasi natura quedam inclinatur in id, quod est sibi conueniens. unde fit, ut habenti habitum luxuriæ bonum videatur id, quod luxuriæ conuenit, quasi conaturale. Et hoc est quod Philosophus dicit in 3. Ethic. quod qualis intus unusquisque est, talis & finis uidetur ei. Tertium uero est falsa extimatio rōnis in particulari eligibili, quæ quidem prouenit uel ex altero prædictorum. Impetu passionis, aut inclinatione habitus, uel iterū ex ignorantia uniuersali: sicut cum quis est in hoc errore, quod fornicatio non sit peccatum. Contra primum igitur horū liberū arbitrium remedium hēt, quod potest peccatum deferere. Ille. n. in quo est impetus passionis habet rectam existimationem de fine, qui est quasi principium in operabilibus, ut Philosophus dicit in 6. Ethic. Unde sicut homo per ueram existimationem, quæ habet de principio potest a se repellere, si quos errores circa conclusiones patitur: ita per hoc quod recte. circa finem disponitur potest a se repellere omnem impetum passionum. unde dicit Philosophus in 7. Ethic. quod incontinentes qui propter passionem peccat est penitens, & sanabilis, similiter habet remedium contra inclinationem habitus. Nullus. n. habitus in omnes potestas animæ corrumpit. Et ita cum una potentia est corrupta per habitum ex hoc quod remanet aliquid rectitudinis in aliis potentiis, homo inducitur ad meditandum & agendum ea, quæ sunt contraria illi habitui: sicut si aliquis hēt concupiscentibilem per habitum luxuriæ corruptam, ex ipsa irascibili incitatur ad aliquid arduum aggrediendum, cuius exercitatio mollicie luxuriæ tollit, sicut dicit Philosophus in Prædicamentis, quod prauus ad meliores exercitationes deductus proficiet, ut melior sit. Contra tertium etiam remedium habet: quia homo illud quod accipit, quasi rationabiliter accipit. i. per uiam inquisitionis & collationis. Unde quoniam rō in aliquo errat ex quocūque errore ille contingat potest tolli per contrarias rationationes. Et inde est quod homo a peccato potest tolli & desistere. In angelo uero peccatum ex passione esse non potest, quia secundum Philosophum in 7. Ethic. passio non est nisi in sensibili parte animæ, quæ angeli non habent. Unde in peccato angeli sola duo concurrunt. scilicet inclinatio habitualis in peccatum, & falsa extimatio uirtutis cognitiuæ de particulari eligibili. Cum autem in angelis non sit multitudo appetituarum potentiarum, sicut est in hominibus: quando appetitus

eorum tendit in aliquid totaliter inclinatur in illud, ut non sit ei aliqua inclinatio inducens in contrarium. Quia uero rationem non habet: sed intellectum, quicquid extimat per modum intelligibile accipit. Quod autem accipitur intelligibiliter accipitur irreuerſibilitate, ut cum quis accipit omne totum esse maius sua parte. Unde angeli extimationem, quam semel accipiunt, deponere non possunt, siue sit uera, siue sit falsa. Patet igitur ex prædictis, quod causa confirmationis demum in malo ex tribus dependet, ad quæ omnes rationes a doctoribus assignatæ reducuntur. Primum est & principale diuina iustitia. Unde pro causa obstinationis eorum assignatur, quod quia per alium non ceciderunt, nec per alium resurgere debent, uel si quid aliud est huiusmodi quod ad congruitatem diuinæ iustitiæ pertineat. Secundum est indiuisibilitas appetitiuæ uirtutis. Unde quidam dicit, quod quia angelus simplex est ad quod se conuertit totaliter se conuertit, quod intelligi oportet non de simplicitate essentia: sed de simplicitate, quæ diuisionem potentiarum unius generis tollit. Tertium est intellectiua cognitio, & hoc est quod quidam dicit, quod ideo angeli irremediabiliter peccauerunt: quia peccauerunt contra intellectum deiformem. AD PRIMVM ergo dicendum, quod aliquid dicitur naturale dupliciter. Uno modo cuius principium sufficiens habetur, ex quo de necessitate illud consequitur, nisi aliquid impediatur, sicut terra est naturale moueri deorsum, & de hoc intelligit Philosophus, quod nihil quod est contra naturam est perpetuum. Alio modo dicitur aliquid alicui naturale, quia habet naturalem inclinationem in illud, quamuis in se non habeat sufficiens illius principium ex quo necessario consequatur: sicut mulieri dicitur naturale concipere filiam, quod tamen non potest nisi femine maris suscepto. Id autem quod est contra hoc naturale, nihil prohibet esse perpetuum, sicut quod aliqua mulier perpetuo absque prole remaneret: hoc autem modo libere arb. est naturale tendere in bonum, & contra naturam peccare. Unde ratio non sequitur. Vel dicendum, quod quamuis meti rationabili secundum suam institutionem consideratæ peccatum sit contra naturam, tamen secundum quod adhæret peccato effectum est ei quasi naturale, ut Aug. dicit in lib. de Perse. iustitiæ. Philosophus dicit tñ nono Ethic. quod quando homo de uirtute in uitium transiit sit quasi alius, eo quod quasi in aliam naturam transiit. AD 2m dicendum, quod aliter est de natura corporali & spiritali. Natura. n. corporalis est determinate unius generis, & ideo non potest sibi aliquid effici naturale, nisi natura eius totaliter corrumpatur: sicut aquæ non potest fieri calor naturalis nisi corrumpatur in ea species aquæ. Et inde est quod redit ad naturam suam remoto prohibere. Sed natura spiritalis est facta quantum ad secundum esse suum indeterminata & omnium capax: sicut dicitur in tertio de Anima, quod anima est quodammodo omnia. Et per hoc quod alicui adhæret efficitur unum cum eo, sicut intellectus sit quodammodo ipsum intelligibile intelligendo, & uoluntas ipsum appetibile amando. Et sic quamuis inclinatio uoluntatis sit naturaliter ad unum: tñ contrarium potest per amorem ei effici naturale in tantum, quod non reuertatur ad pristinum statum, nisi aliqua causa hoc agente. Et hoc modo peccatum efficitur quasi naturale ei, qui peccato adhæret, unde nihil prohibet libere arb. perpetuo in peccato remanere. AD 3m dicendum, quod per se causa peccati uoluntas est, & per ipsam peccatum conseruatur. Quæ quamuis a principio ad utrumque se haberet equaliter: tamen

e. 3. a medio to. 2.

Lib. 2. de in uentione in fol. 4. ante finē libri.

cap. 5. a medio to. 5.

Cap. 7. to. 5

Cap. de op politia medio to. 1.

7. Physic. text. 20. & præce. to. 5

Non procedit a prin. to. 7

Com. 37. to. 2.

men postquam se peccato subiecit, efficitur ei peccatum quasi naturale, & ex hoc immutabiliter quantum est de se manet in illo. AD 4m dicendum, quod ista necessitas permanendi in peccato reducitur in Deum, sicut in causam dupliciter. Uno modo ex parte iustitiæ ipsius, ut dictum est, in quantum scilicet non apponit gratiam sanantem. Alio modo, in quantum talem naturam condidit quæ & peccare possit, & necessitatem in peccato remanendi ex conditione suæ naturæ haberet postquam peccato se subderet. AD 5m dicendum, quod cum peccatum sit menti rationali quasi naturale effectum, illa necessitas non erit coactionis: sed quasi naturalis inclinatio. AD 6m dicendum, quod potestas seruandi rectitudinem uoluntatis cum habetur, inest omni habenti libere arb. ut Ansel. dicit. demones autem & alii damnati eam seruare non possunt, cum non habeant. AD 7m dicendum, quod libere arb. secundum quod dicitur liberum a coactione non suscipit magis & minus: sed considerata libertate a peccato & a miseria dicitur in uno statu esse magis liberum, quam in alio. AD 8m dicendum, quod effectus naturæ semper est naturalis, & inde est quod eius actio & motus semper ad quietem naturalem terminatur: sed actio & motus uoluntatis potest terminari ad effectum & quietem naturalem, in quantum uoluntas & ars adiuuant naturam: unde potest esse motus uoluntarius, & effectus, uel quies consequens, erit naturalis & necessitate habens, sicut ex percussione uoluntaria sequitur mors naturalis & necessaria. AD 9m dicendum, quod intellectus angeli si aliqua fallam existimationem accipiat, eam deponere non potest ratione supradicta. Unde ratio procedit ex suppositione falsi. AD 10m dicendum, quod quamuis aliquid destituatur sine proximo, non tamen sequitur, quod sit omnino frustra, quia adhuc remanet ordo ad finem ultimum. Et ideo quamuis libere arb. destituatur operatione bona ad quam naturaliter ordinatur, non tamen est frustra, quia hoc ipsum cedit ad gloriam Dei, qui est finis ultimus, in quantum per hoc eius iustitia declaratur. AD 11m dicendum, quod peccatum per liberum arbitrium non committitur nisi per electionem appetitus boni. Unde in qualibet actione peccati remanet aliquid de bono. Et quantum ad hoc libertas conseruatur: remota enim specie boni electio cessaret, quæ est actus liberi arbitrii. AD 12m dicendum, quod posse bonum non est essentialiter libero arb. quasi ad primum esse pertinet: sed ad secundum. Hugo autem loquitur de his, quæ sunt essentialia, quantum ad primum esse rei. AD 13m dicendum, quod ratio illa procedit de naturali quod est de constitutione naturæ, non autem de naturali ad quod natura ordinatur, & hoc modo est naturale posse facere bonum. AD 14m dicendum, quod peccatum libere arb. adueniens, non adimit aliquid essentialium, quia sic species libere arb. non remaneret, sed per peccatum aliquid additur. scilicet uitio quedam libere arb. cum sine peruerso, quæ ei quodammodo naturalis efficitur. Et ex hoc necessitatem habet, sicut & alia quæ sunt libere arb. naturalia. AD 15m dicendum, quod uoluntas sibi ipsi quodammodo semper obedit, ut scilicet homo qualitercunq; uelit illud, quod uult, uult se uelle. Quodam autem modo non semper sibi obedit, in quantum scilicet aliquis non perfecte

In corp. ar.

In corp. ar. arg. 8.

In corp. ar.

14. de Cit. Dei ca. 23. circa modum com. 5.

& efficaciter uult, quod uellet se perfecte, & efficaciter uelle ut Aug. dicit. Nec sequitur quod si uoluntas demouit sibi ipsi obedit, quod per hoc non sit confirmatus in malo, quia impossibile est eum uelle, quod uelit efficaciter bonum. uel si est conditionalis esset uera, non sequeret consequens esse possibile, cum antecedens sit impossibile. AD 16m dicendum, quod charitas fortior est quam peccatum, quantum est de se, si fiat comparatio unius ad alterum secundum eundem modum habendi, ut scilicet ex utraque parte accipiat libere arb. peruenientis ad terminum, uel adhuc existentis in uia. Sed tñ existens in termino malitiæ firmius se habet ad malitiam, quam existens in uia charitatis ad charitatem: demones autem uel nunquam charitatem habuerunt secundum quosdam, uel si habuerunt, nunquam eam nisi sicut in statu uic habuerunt: homines autem damnati similiter cadere non poterunt nisi a gratia uictoris. AD 17m dicendum, quod ratio illa procedit de bonitate & rectitudine ipsius nature non liberi arbitrii. Appetitus enim quo demones appetunt bonum & optimum est inclinatio quedam ipsius nature, non autem ex electione libere arb. & ideo hæc rectitudo obstinatio ni liberi arbitrii non opponitur. AD 18m dicendum, quod Ansel. uenat communem rationem libere arb. in Deo, angelis, & hominibus, secundum quandam communissimam analogiam. Unde non oportet, quod quantum ad omnes speciales condiciones similitudo inueniatur.

ARTICVLVS XI.

Utrum hominis liberum arbitrium in statu uia possit esse obstinatum in malo.

Unde primo queritur, utrum libere arb. hominis in statu uia possit esse obstinatum in malo. Et uidetur quod sic. Illud. n. quod intelligitur ex merito nature lapsæ inest omnibus ante nature lapsæ reparationem: sed meritum obstinationis est peccatum nature lapsæ, ut dicit glo. Rom. 9. ergo quilibet homo ante reparationem in statu uia est obstinatus. ¶ 2 Præ. Peccatum in Spiritum sanctum, quantum ad omnes suas species potest in uiatore inueniri: obstinatio uero est species peccati in Spiritum sanctum, ut habetur in secundo Senten. ergo aliquis in statu uia potest esse obstinatus. ¶ 3 Præ. Nullus in peccato existens, potest redire ad bonum nisi in eo aliqua inclinatio ad bonum maneat: sed quicumque cadit in peccatum mortale caret omni inclinatione ad bonum, peccat enim aliquis mortaliter per amorem inordinatum: amor autem secundum Aug. in spiritibus est, sicut pondus in corporibus, corpus autem ponderosum ita inclinatur in unam partem, ut lapis deorsum, quod nulla remanet ei inclinatio sursum, & sic nec peccatori, ut uidetur, remanet inclinatio ad bonum. ergo quicumque peccat mortaliter est obstinatus in malo. ¶ 4 Præ. Nullus a malo culpe recedit nisi per penitentiam: sed ille qui peccat ex malitia est impenitentibilis secundum Philosophum in 7. Ethic. quia est corruptus circa principium eligibilem. scilicet circa finem: cum ergo contingat aliquem in statu uia ex malitia peccare, uidetur quod sit possibile aliquem in statu uia obstinatum esse in malo. Sed dicendum, quod quamuis talis sit impenitentibilis ex uiribus propriis, potest tamen reduci ad penitentiam ex munere diuinæ gratiæ. ¶ 5 Sed contra, Quando aliquid est impossibile secundum causas inferiores, licet diuina operatione fieri possit, dicimus simpliciter loquendo illud esse impossibile. Q6. dif. S. Tho. LLL 2 sibile,

r. p. q. 64. art. 2.

Super illud Cuius uult miseretur.

Dif. 43.

Ca. 8. a medio to. 5.

stibile, sicut cæcum videre, vel mortuum resurgere. si ergo ex uiribus propriis aliquis non sit capax pœnitentiæ simpliciter debet dici quod est obstinatus in malo, quamuis diuina uirtute possit reduci ad pœnitentiã.

¶ 6 Præt. Omnis morbus qui contra operatur suæ curationi est incurabilis secundum medicos: sed peccatum in Spiritum sanctum contra operatur suæ curationi, id est diuinæ gratiæ, per quam aliquis a peccato liberatur. ergo aliquis in statu uix potest habere morbum incurabilem spiritualem, & ita potest esse obstinatus in malo.

¶ 7 Præt. Ad hoc uidetur esse, quod peccatum in Spiritum sanctum dicitur esse irreuersibile. Matth. 12. quod tamen peccatum aliqui uiaiores committunt.

¶ 8 Præt. Aug. 21. de Ciui. Dei, & Greg. in moralibus, assignant istam causam, quare sancti non orant pro damnatis in die iudicii, quia uidelicet redire non possunt ad statum iustitiæ: sed aliqui sunt in statu uix pro quibus non est orandum. 1. Ioan. vlt. Est peccatum ad mortem, non pro eo dico, ut quis oret, & Hiero. 7. Tu ergo noli orare pro populo isto, &c. ergo aliqui sunt in statu uix ita obstinati, quod ad statum iustitiæ redire non possunt.

¶ 9 Præt. Sicut esse confirmatum in bono pertinet ad gloriam sanctorum, ita esse cõfirmatum in malo pertinet ad miseriam damnatorum: sed aliquis in statu uix potest esse confirmatus in bono, ut supra dictum est, ergo pari ratione uidetur quod aliquis uiator possit esse obstinatus in malo.

¶ 10 Præt. Aug. sic dicit in lib. de Fide ad Petrũ. maiori facultate præditus est angelus quã homo: sed angelus post peccatum redire ad iustitiam non potuit. ergo nec homo potest, & sic aliquis in statu uix est obstinatus.

**S E D C O N T R A,** est quod August. dicit in lib. de Verbis Domini, & habetur in glos. Rom. 2. Ista impœnitentia vel cor impœnitens quamdiu quisque in hac carne uiuit non potest iudicari: de nullo enim desperandum est quamdiu patientia Dei ad pœnitentiam deducit, & ita uidetur quod nullus in statu uix sit obstinatus in malo.

¶ 2 Præt. In Psal. 67. dicitur, Conuertar in profundum maris, id est ad eos qui erant desperatissimi, & ita illi qui uidentur esse desperatissimi in hac uita quandoq; conuertuntur ad Deum, & Deus ad eos.

¶ 3 Præt. In Psal. 147. dicitur, Mittit crystallum suum, &c. dicit glos. crystallũ dicit obstinatos, de quibus & alios pastores, id est tales facit, ut pascant alios uerbo Dei, & sic idem quod prins.

¶ 4 Præt. Morbus aliquis potest esse incurabilis, vel propter naturam morbi, vel propter imperitiã medici, vel propter in dispositionem subiecti: sed morbus spiritualis hominis uiatoris, scilicet peccatum, nõ est incurabilis ex natura morbi, non enim peruenit ad terminum malitiæ: nec iterum ex imperitia medici, quia Deus & scit & potest curare: nec iterum ex in dispositione hominis, quia sicut per alium cecidit, ita per alium resurgere potest. ergo homo in statu uix nullatenus potest esse confirmatus in malo.

**R E S P O N.** Dicendum, quod obstinatio importat quandam firmitatem in peccato, per quam aliquis a peccato reuerti non possit. Quod autem aliquis nõ possit a peccato reuerti potest intelligi dupliciter. Vno modo, ita quod vires suæ non sufficiant ad hoc, quod a peccato totaliter liberetur, & sic quilibet in peccato mortali cadens, dicitur non posse ad iustitiam redire. Sed ex ista firmitate in peccato non dicitur aliquis proprie

ex cap. 24. to. 5.

art. 9. huius quæst.

c. 3. parũ ante medium to. 3.

In ferm. 11. in medio to. 10.

Glo. interlinearis ibi.

**F** obstinatus. Alio modo, habet aliquis firmitatẽ in peccato, ita quod nec cooperari potest ad hoc quod a peccato resurgat. Sed dupliciter est hoc. Vno modo ita quod nullo modo possit cooperari, & hæc est perfecta obstinatio, qua demones sunt obstinati. Adeo enim eorum mens est firmata in malo, quod omnis motus lib. arb. ipsorum est inordinatus & peccatũ, & ideo nullo modo se possunt ad gratiam habendam præparare, per quã peccatum dimittitur. Alio modo ita, quod non de facili possit cooperari ad hoc quod exeat de peccato. Et hæc est obstinatio imperfecta, qua aliquis potest esse obstinatus in statu uix. dum scilicet habet aliquis ita firmatã voluntatem in peccato quod non surgunt motus ad bonum nisi debiles. Quia tamen aliqui surgunt ex eis, datur uia, ut præparentur ad gratiam. Quod aliquis homo in statu uix non possit esse ita obstinatus in malo quin ad suam liberationem cooperari possit, ratio patet ex dictis, quia & passio soluitur, & reprimitur, & habitus non totaliter animam corrumpit, & ratio nõ ita pertinaciter falso adheret, quin per contrariam rationem possit abduci: sed post statum uix anima separata non intelligit accipiendo a sensibus, nec erit in actu potentiarum appetitiuarum sensibilium. Et sic anima separata angelo conformatur, & quantum ad modum intelligendi, & quantum ad indiuisibilitatem appetitus, quæ erant causa obstinationis in angelo peccatore. Vnde per eandem rationem in anima separata obstinatio erit. In resurrectione autem corpus sequetur animæ conditionem, & ideo non redibit anima ad statum, in quo modo est, in quo a corpore necesse habet accipere, quamuis corporeis instrumentis utretur, & ita tunc eadem obstinationis ratio manebit.

**A D P R I M V M** ergo dicendum, quod peccatum naturæ lapsæ meritũ esse dicitur obstinationis, in quantum idem peccatum est meritum perpetuæ damnationis. Merito enim primi peccati tota natura humana est damnationi subiecta, nisi aliqui ex inde per gratiã redemptoris eruerentur, non autem ita, quod statim a principio natiuitatis homo sit obstinatus, sicut nec damnatus vltima damnatione.

**A D 2<sup>m</sup>** dicendum, quod ratio illa loquitur de imperfecta obstinatione per quam aliquis non est simpliciter confirmatus in malo: hæc enim est species peccati in Spiritum sanctum.

**A D 3<sup>m</sup>** dicendum, quod Aug. comparat amorem ponderi, quia vtrunque inclinatur: non tam oportet quod sit similitudo quantum ad omnia. Et ideo non sequitur quod ille, qui amat aliquid nullam habeat ad contrarium inclinationem; nisi forte de amore perfectissimo, qualis est amor sanctorum in patria.

**A D 4<sup>m</sup>** dicendum, quod ille qui peccat ex malitia dicitur esse impœnitibilis, nõ quod nullo modo possit pœnitere: sed quia non de facili pœnitere potest. Non enim perfecte pœnitet per solam rationis exhortationem, quia exhortatio procedit ex aliquo principio scilicet sine, circa quod malus est corruptus: potest tamen induci ad hoc quod pœniteat paulatim in contrarium assuescendo. Ad quam consuetudinem induci potest: tum, propter modum extimandi, quia rationabiliter & quasi collatiue accipit: tum, quia nõ tota vis appetitiua tendit ad unum, per assuetudinem autem adipiscitur rectam rationem de principio scilicet de fine appetibili. Vnde Philosophus dicit in 7. Ethic. quod neque in speculatiuis ratio est deductiua principiorum, neque in operatiuis: sed uirtus uel naturalis uel assuescens, et causa eius quod est recte opinari circa principium.

Ad 5<sup>m</sup>

**A D 5<sup>m</sup>** dicendum, quod quando natura inferior potest aliquid disponere, vel qualitercũque operari nõ dicitur impossibile simpliciter, quamuis nõ possit perficere, nisi diuina operatione: sicut nõ dicimus esse impossibile simpliciter prolem in materno utero anima rationali animari. Et similiter quamuis liberatio a peccato fiat operatione diuina: quia tamen ad hoc liberũ arbitrii cooperatur non dicitur esse impossibile simpliciter.

**A D 6<sup>m</sup>** dicendum, quod quamuis ille qui peccat in Spiritum sanctum ex inclinatione peccati contra gratiã Spiritus sancti operetur: quia tamen per hoc peccatum totaliter nõ est corruptus animus, remanet aliquis motus, licet debilis per quem potest aequaliter gratiæ cooperari: non enim semper actu gratiæ resistit.

**A D 7<sup>m</sup>** dicendum, quod peccatum in Spiritum sanctum, non dicitur irremissibile, quin in hac uita remitti possit: sed quia non facile in hac uita remitti potest. Cuius difficultatis ratio est, quia peccatum prædictũ contrariatur gratiæ directe, per quam peccatum dimittitur, vel irremissibile dicitur, quia non habet in se causam remissionis, cum sit ex malitia commissum: sicut habet peccatum quod ex infirmitate, vel ignorantia committitur.

**A D 8<sup>m</sup>** dicendum, quod non prohibetur aliquis pro quibuscũque peccatoribus in hac uita orare: sed in uerbis Apostoli inductis significatur, quod non ad quemcumque pertinet per obduratis in peccato orare, sed ad aliquem perfectum uirum: vel Apostolos loquitur de peccato ad mortem, quod scilicet usque ad mortem durat. In uerbis autem Prophetæ ostenditur quod populus ille iusto Dei iudicio indignus erat, quod misericordiam consequeretur, non quod essent totaliter obstinati in malo.

**A D 9<sup>m</sup>** dicendum, quod confirmatio in bono fit ex dono diuino. Et ideo nihil prohibet ex speciali priuilegio gratiæ aliquibus uiatoribus esse concessum: quamuis non hoc modo sint confirmati in bono, sicut & beati in patria, ut supra dictum est, hoc autem de confirmatione in malum dici non potest.

**A D 10<sup>m</sup>** dicendum, quod ex hoc ipso quod angelus erat maiori facultate præditus, sequitur quod statim post primam electionem fuerit in peccato obstinatus, ut ex dictis patet. Aug. autem non intendit probare, quod homo sit in peccato obstinatus: sed quia nõ sufficit ad hoc, quod per seipsum a peccato resurgat.

ARTICVLVS XII.

*Utrum liberum arbitrium sine gratia in statu mortalis peccati uitare mortale peccatum possit.*

**D** VODECIMO queritur, utrum liberũ arbitriũ sine gratia in statu peccati mortalis possit uitare peccatum mortale. Et uidetur, quod nõ, per hoc quod dicitur Roma. 7. Non enim uolo bonum hoc ago: sed quod odi malũ illud facio, & loquitur ex persona damnati hominis, ut ibi quædam glo. dicit. ergo homo sine gratia peccatum uitare non potest.

¶ 2 Præt. Peccatum mortale actuale grauius est, quam originale: sed aliquis in peccato originali si sit adultus non potest uitare quin peccet mortaliter sine gratia: sic enim uitaret damnationem pœnæ sensibilis, quæ peccato actuali mortali debetur, & ita cum quantum ad adultos non sit medium inter illam damnationem, & gloriam uitæ æternæ, sequeretur quod possit adipisci uitam æternã sine gratia, quod est hæresis Pelagiana. ergo multo minus in statu peccati mortalis aliquis

potest peccatum mortale uitare, nisi gratia accepta.

¶ 3 Præt. Roma. 7. super illud, sed quod nolo illud facio &c. dicit Glo. Aug. nunc homo describitur sub lege positus ante gratiam. Tunc enim homo peccatis uincitur dum uiribus suis iuste uiuere conatur sine adiutorio gratiæ liberati, quæ liberum arbitrium liberat, ut liberatori credat, atque ita contra legem nõ peccet: peccare autem contra legem est peccare mortaliter. ergo uidetur quod homo sine gratia peccatum mortale uitare nõ possit.

¶ 4 Præt. Aug. dicit in lib. de Perfectiõne iustitiæ, quod malitia se habet ad animã, sicut curuitas ad tibiam, & quod actus peccati claudicationi comparatur: claudicatio autem non potest uitari ab habente tibiam curuã, nisi prius tibia sanetur. ergo nec peccatum mortale potest uitari ab eo, qui est in peccato nisi prius per gratiam a peccato liberetur.

¶ 5 Præt. Grego. dicit, peccatum quod per pœnitentiã nõ deletur, mox suo pondere ad aliud trahit: sed non deletur nisi per gratiam. ergo sine gratia homo peccator peccatum uitare non potest.

¶ 6 Præt. Secundum Aug. timor & ira sunt quædam passionibus & peccata: sed passiones homo uitate non potest per liberũ arbitriũ, ergo nec a peccatis potest abstinere.

¶ 7 Præt. Illud quod est necessarium uitari non potest, sed peccata quædam sunt necessaria, ut patet per illud Psal. 24. de necessitatibus meis erue me domine. ergo homo per liberum arb. peccatum uitare non potest.

¶ 8 Præt. Aug. dicit, non nullum peccatum est, cõ caro aduersus spiritum concupiscit: sed hoc non est in potestate lib. arb. quin caro concupiscat aduersus spiritum. ergo potestas liberi arbitrii non se extendit ad hoc, quod peccatum uitetur.

¶ 9 Præt. Potentia moriendi consequitur potentiam peccandi: homo enim in statu innocentie nõ poterat mori, nisi quia poterat peccare. ergo & necessitas moriendi consequitur ad necessitatem peccandi: sed homo in statu isto non potest uitare quin moriatur. ergo nec potest uitare quin peccet.

¶ 10 Præt. Ideo secundum Aug. homo poterat in statu innocentie stare, quia habebat sinceritatem naturæ ab omni labe peccati immunem: sed ista sinceritas non est in homine peccatore gratia destituito. ergo non potest stare: sed necesse habet cadere post peccatum.

¶ 11 Præt. Vincenti debetur corona, ut patet Apoc. 3. sed si aliquis uitat peccatum, cum de peccato tẽtatur vincet peccatũ & diabolũ, Iac. 3. resistite diabolo & fugiet a uobis. si ergo potest aliquis sine gratia peccatum uitare, poterit sine gratia coronã mereri, quod est hæreticũ.

¶ 12 Præt. August. in libr. Retra. dicit. cogenti cupiditati uoluntas resistere non potest: sed cupiditas ad peccatum inducit. ergo uoluntas humana sine gratia non potest peccatum uitare.

¶ 13 Præt. Qui habet habitum necessario secundum habitum agit: sed ille qui est in peccato habet habitum peccati. ergo uidetur, quod non possit uitare quin peccet.

¶ 14 Præt. Liberum arbitriũ secundũ Aug. est quod bonum eligitur gratia assistente, & malum gratia destitente. ergo uidetur quod ille qui caret gratia per lib. arb. semper eligat malum.

¶ 15 Præt. Quicumque potest non peccare potest vincere mundum: nullus enim aliter uincit mundum, nisi destitendo a peccato: sed nullus potest vincere mundum nisi per gratiam, quia ut dicitur 1. Ioan. 1. hæc est uictoria quæ uincit mundum fides nostra. ergo aliquis sine gratia non potest peccatum uitare.

Q6. dis. S. Tho. LLL 3 ¶ 16 Præt.

non procedit a prin. lib. to. 7.

25. moral. c. 13. & homil. 11. in Ezech. a me dicitur. 14. de Ciuitate Dei c. 8. & lib. 9. c. 4. tom. 5.

19. de Ciuitate Dei c. 4. to. 5.

Lib. 1. retra. c. 15. parũ ante medium to. 4.

Refert Hugo lib. 1. de sacra. part. 6. c. 16. to. 3.

In isto me artic.

in 9. huius quæst.

D. 152.

1. q. 109. ut. 8.

Aug. in lib. questionũ ad simpliciã quæ 7. circa medium to. 4.

cap. 8. a me dio. to. 5.



¶ 16 Præt. Præceptum de diligendo Deum est affirmatiuum, & ita obligat ad hoc quod obseruetur pro loco & tempore, & ita, quod si non obseruetur peccat homo mortaliter: sed præceptum charitatis non potest aliquis sine gratia obseruare, quia ut dicitur Rom. 5. Charitas diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis. ergo sine gratia homo non potest facere quin peccet mortaliter.

¶ 17 Præt. Secundum Aug. in præcepto de misericordia proximi includitur præceptum de misericordia sui: sed aliquis peccaret mortaliter nisi misereretur proximo in necessitate corporalis mortis existenti. ergo multo fortius peccat mortaliter nisi misereretur sui in peccato existentis de peccato penitendo, & sic nisi peccatum per penitentiam deleatur, non potest homo vitare quin peccet.

¶ 18 Præt. Sicut se habet dilectio Dei ad virtutem, ita contemptus Dei ad peccatum: sed necesse est omnem virtuosum diligere Deum. ergo necesse est omnem peccatorem contemnere Deum, & ita peccare, & sic idem quod prius.

¶ 19 Præt. Secundum Philosophum in 2. Ethic. ex similibus habitibus similes actus procedunt, si quis ergo est in peccato necesse est, ut uideatur, quod habeat similes actus producere, scilicet actus peccati.

¶ 20 Præt. Cum forma sit principium operationis, qui caret forma, caret operatione propria illius formæ: sed declinare a malo est operatio iustitiæ. cum igitur ille qui est in peccato careat iustitia, videtur quod non possit declinare a malo.

¶ 21 Præt. Magister dicit in 2. Senten. 2. distin. quod post peccatum ante reparationem gratiæ præmitur libe. arb. a concupiscentia & vincitur, & habet infirmitatem in malo, si non habet gratiam in bono, & ideo potest peccare damnabiliter, & ita sine gratia aliquis non potest peccatum mortale vitare. Sed si dicatur, quod non potest non peccare. id est, non uti peccato.

¶ 22 Contra, est quod hoc Pelagiani concedebant, & tamen eorum opinionem quantum ad hoc Aug. reprehendit in lib. de Gratia & libe. arbit. sic dicens. Dicunt enim Pelagiani gratiam Dei quæ data est per fidem Iesu Christi, quæ nec lex, neque natura est ad hoc tantum valere, ut peccata dimittantur, non ut futura vitentur, vel repugnantia superentur: sed si hoc verum esset, utiq; in oratione dominica cum dixissemus dimitte debita nostra, non adderemus, & ne nos inferas in tentationem. Illud enim dicimus ut peccata dimittantur, hæc autem ut caueatur siue vincatur, quod a patre qui est in celis nulla ratione peteremus, si virtute voluntatis humanæ hoc possemus efficere. ergo videtur quod responsio illa nulla sit.

¶ 23 Præt. Aug. dicit in lib. de Natura & gratia, prænaricatoris legis digne lux deserit veritatis, qua desertus utique fit cæcus, & plus necesse est offendat & cadendo vexetur, vexatusque non surgat, ergo peccator destitutus gratia necesse habet peccare.

SED CONTRA, est quod Hierony. dicit ad Damas. Papam, Nos dicimus hominem semper peccare & non peccare posse, ut semper nos liberi cõfiteamur esse arbi. ergo dicere quod homo in statu peccati non possit vitare peccatum est negare arbi. libertatē: quod est hereticum.

¶ 24 Præt. Si aliquis defectus sit in agere aliquo, in cuius potestate sit vel uti illo vel non uti, non necesse hēt in sua actione deficere, sicut si tibia curua posset non uti am-

bulado sua curuitate posset non claudicare: sed lib. arb. subiectum peccato, peccato uti potest & non uti, eo quod uti peccato est actus libe. arb. quod habet dominium sui actus. ergo quantumcumque sit in peccato potest non peccare.

¶ 3 Præt. In Psal. 118. dicit. Me expectauerunt peccatores, ut perderet me. glo. i. meum consensum. ergo aliquis non ducit ad peccandum nisi consentiendo: sed consensus est in potestate lib. arb. ergo aliquis potest per lib. arb. non peccare.

¶ 4 Præt. Dæmon, quia non potest non peccare dicitur irremediabiliter peccasse. sed homo non irremediabiliter peccauit, ut communiter dicitur, ergo potest non peccare.

¶ 5 Præt. De vno extremo non transit in alterum nisi per medium: sed homo ante peccatum habet potentiam non peccandi. ergo non immediate post peccatum ducitur ad aliud extremum, ut scilicet non possit non peccare.

¶ 6 Præt. Libe. arb. peccatoris peccare potest: sed non potest nisi eligendo, cum eligere sit actus libe. arb. sicut nec visus aliquid operatur nisi videndo: sed electio cum sit desiderium præconscripti secundum Philosophum in 3. Ethic. sequitur consilium, quod non est nisi eorum quæ sunt in nobis, ut dicitur ibidem. ergo peccatum vitare, vel facere, est in potestate hominis in peccato existentis.

¶ 7 Præt. Secundum Aug. nullus peccat in eo quod vitare non potest, quia iam hoc esset necessarium. si ergo aliquis in peccato existens peccatum vitare non posset, peccatum committendo non peccat, quod est absurdum.

¶ 8 Præt. Libe. arb. est æqualiter a coactione liberum ante peccatum & post: sed necessitas peccandi ad coactionem pertinere videtur, eo quod etiam si nolimus illa necessitas nobis inest. ergo homo post peccatum non habet necessitatem peccandi.

¶ 9 Præt. Omnis necessitas vel est coactionis vel naturalis inclinationis: sed necessitas peccandi non est naturalis inclinationis, quia sic natura mala esset, quia in malum inclinaret. ergo si peccatori inesset necessitas ad peccandum, cogeretur peccare.

¶ 10 Præt. Quod est necessarium, non est voluntarium: si ergo necessarium sit peccare eum, qui est in peccato, peccatum non est voluntarium, quod est falsum.

¶ 11 Præt. Si peccator necesse habet peccare, hæc necessitas ei non competit nisi ratione peccati: potest autem de peccato exire, alias peccatoribus non præcipere tur. Ita, 52. Recedite, exite inde, pollutum nolite tangere. ergo potest peccator non peccare.

RESPON. Dicendum, quod circa hanc questionem contrariæ hæreses insurrexerunt. Quidam enim extimantes naturam mentis humanæ ad modum corporaliū naturarū, opinati sunt omne illud, in quod uidebant mentis humanæ inclinationem esse, hominem ex necessitate operari, & ex hoc in contrarios errores incidere. Habet enim humana mens duas contrarias inclinationes. Vnā quidē in bonū, ex instinctu rationis. Quam cõsideras Iouinianus dixit hominē non posse peccare. Alia inclinatio inest humanæ menti ex inferioribus viribus, & præcipue sicut sunt ex originali peccato corrupte, quæ, si inclinatur mens ad ea eligenda, quæ sunt sicut carnalis sensum delectabilia. Et hæc inclinationem cõsiderates Manichæi dixerūt, quod homo necessario peccat, nec aliquo modo peccatum vitare potest. Et sic utriusque licet viis contrariis, in idē incõueniens inciderūt ut lib. arb. denegarent, non enim homo erit libe. arb. si vel ad bonū vel ad malū necessitate impellitur. Quod esse incõueniens & experimēto, & Philosophorū doctrinis, & diuinis auctoritatibus probat, ut aliquatenus ex supradictis patet. Vnde eccontrario surrexit Pelagius qui volēs lib. arb. defendere, gratiæ Dei aduersat, dicit absque Dei gratia hominem

Glosa inter lineas ibi.

de 2. circa finem to. 5.

Lib. 3. de libe. arb. cap. 18. Et in tractat. cap. 10. to. 1.

Vide dicit Hieronymus contra Iouinianum.

et circa finem to. 5.

hominem peccatum euitare. Qui quidem error manifestissime doctrinæ Euangelicæ contradicit, vnde est per ecclesiam condemnatus. Fides autem catholica media via incedit, ita libertatem arbitrii saluans, quod necessitatem gratiæ non excludit. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum liberum arb. sit quædam potentia constituta infra rationem & supra motiua executionem, dupliciter aliquid extra potestatem liberi arbitrii inuenitur. Vno modo ex hoc, quod excedit efficaciam motiua executionis, quæ ad imperium libe. arb. operatur: sicut volare non subest libe. arb. hominis, quia excedit vim potentia motiua in homine. Alio modo aliquid est extra potestatem liberi arbitrii, quia ad ipsum rationis actus non se extendit. Cum enim actus libe. arb. sit electio quæ consilium. id est, deliberationem rationis sequitur, ad illud se libe. arb. extendere non potest, quod deliberationem rationis subterfugit: sicut sunt ea quæ impræmeditate occurrunt primo imperio modo peccati uitatio, vel peccatum potestatem libe. arb. non excedit: quia quamuis expletio peccati per actum exteriorem executione uirtutis motiua peragatur, tamen peccatum in ipsa voluntate perficitur ante operis executionem per solum consensum. Vnde propter defectum uirtutis motiua non impeditur libe. arb. a peccato, vel eius uitatione, quamuis interdum impediatur ab executione, sicut cum quis vult occidere vel fornicari, vel furari, nec tamen potest: sed secundo modo peccatum, vel eius uitatio potest excedere libe. arbit. potestatem, eo scilicet quod aliquid peccatum subito, & quasi repente occurrat, & sic electionem libe. arb. subterfugit, quæ uis libe. arb. hoc possit facere vel vitare, si ad hoc suam attentionem vel conatum dirigeret. Dupliciter autem aliquid in nobis quasi repente accidit. Vno modo ex impetu passionis: motus enim ira & concupiscentia interdum deliberationem rationis præueniunt. Qui quidem motus in illicitum tendens ex corruptione naturæ peccatum ueniale est. Et ideo post statum naturæ corruptæ non inest potestatem liberi arbitrii omnia huiusmodi peccata uitare, quia eius actus effugiunt: quæuis possit impedire aliquem istorum motuum si contra conetur. Non est autem possibile, ut homo continuo contra conetur ad huiusmodi motus uitandos; propter varias humanæ mentis occupationes, & quietem necessariam. Quod quidem contingit ex hoc, quod inferiores vires non sunt totaliter rationi subiectæ, sicut erant in statu innocentia, quando homini huiusmodi peccata omnia, & singula per liberum arbitrium vitare facillimum erat, eo quod nullus motus in inferioribus viribus insurgere poterat, nisi secundum dictamen rationis. Ad hanc autem rectitudinem homo in presenti per gratiam non reducit, communiter loquendo: sed hanc rectitudinem expectamus in statu gloriæ. Et ideo in hoc statu miseriæ post reparationem gratiæ, homo non potest omnia peccata uenialia vitare: cum tamen hoc in nullo libertati arbitrii præiudicet. Alio modo contingit aliquid in nobis, quasi repente ex inclinatione habitus. Ut enim Philosophus dicit in tertio Ethic. Fortioris est in repetitis timoribus impavidum & imperturbatum esse, quam in præmanifestis. Ab habitu enim est magis operatio, quanto minus est ex præmeditatione, præmanifesta enim, id est, præcognita aliquis præeligit ex ratione & cogitatione sine habitu: sed repentina sunt secundum habitum. Nec hoc est intelligendum, quod operatio secundum habitum uirtutis possit esse omnino absque deliberatione, cum uirtus sit habitus electiuus: sed quia habet

ti habitum iam est in eius electione finis determinatus: vnde quodcumque aliquid occurrat, ut conueniens illi fini, statim eligitur: nisi ex aliqua attentione, & maiori deliberatione impediatur. Homo autem qui est in peccato mortali, habitualiter peccato inheret. Quamuis enim non semper habeat habitum uitii, quia ex vno actu luxuria habitus non generatur: voluntas tamen peccantis derelicto incommutabili bono, bono commutabili, quasi fini adhæret. Et huiusmodi adhesionis uis, & inclinatio in ea manet quousque iterato bono incommutabili quasi fini inheret. Et ideo quando homini sic disposito occurrat aliquid faciendum, quod præcedenti electioni conueniat, repente fertur in illud per electionem: nisi multa deliberatione seipsum cohibeat. Nec tamen per hoc, quod sic repente illud eligit a peccato mortali excusatur, quod aliqua de liberatione indiget: quia deliberatio illa sufficit ad peccatum mortale, quæ perpenditur id quod eligitur esse peccatum mortale & contra Deum. Ista autem deliberatio non sufficit ad retrahendum eum, qui est in peccato mortali. Non enim retrahitur aliquis ab aliquo agendo in quod inclinatur, nisi in quantum illud sibi proponitur, ut malum. Ille autem, qui iam bonum incommutabile repudiavit pro commutabili bono, non iam existimat ut malum, a bono incommutabili auerti, in quo ratio peccati mortalis perficitur: vnde non retrahitur a peccando per hoc ipsum, quod aduertit aliquid esse peccatum mortale: sed oportet ulterius in consideratione procedere quousque perueniat ad aliquid, quod non possit non existimare malum sicut est miseria, vel aliquid huiusmodi. Vnde antequam tanta deliberatio fiat, quanta requiritur in hominē sic disposito ad uitandum peccatum mortale, præcedit consensus in peccatum mortale. Et ideo supposita adhesionem liberi arbitrii ad peccatum mortale, siue ad finem indebitum, non est in potestate eius quod vitet omnia peccata mortalia, quæuis vnumquodque possit uitare si contra nitatur: quia & si hoc uel illud vitauerit adhibendo tantam deliberationem, quanta requiritur: non tamen potest facere quin aliquando ante tantam deliberationem præueniat consensus in peccatum mortale, cum impossibile sit hominem semper uel diu in tanta uigilantia esse quanta ad hoc requiritur, propter multa, in quibus mens hominis occupatur. Ab hac autem dispositione non remouetur nisi per gratiam, per quam solam efficitur, ut mens humana bono incommutabili per charitatem tamquam fini adhæreat. Patet ergo ex dictis, quod nec liberum arbitrium tollimus, cum dicimus quodlibet peccatum singularem liberum arbitriū posse vitare, vel facere: nec iterum tollimus necessitatem gratiæ, cum dicimus hominem non posse vitare omnia peccata uenialia, quæuis possit singula uitare, etiam habentem gratiam antequam gratia perficiatur in statu gloriæ, & hoc propter fomitis corruptionem. Et cum dicamus hominē in peccato mortali existentem gratia destitutum omnia peccata mortalia non posse vitare, nisi gratia supueniat, quæuis singula possit vitare, & hoc per adhesionem uoluntatis habitualē ad finem inordinatum, quod duo Aug. comparat curuitati tibiæ, ex qua sequitur necessitas claudicandi, sic verificatur doctorum sententia, quæ circa hoc variæ videntur. Quorum quidam dicunt hominē absque habituali gratia faciente posse peccatum mortale vitare, quæuis non sine diuino auxilio quod hominē sua prouidentia ad bona agenda & mala uitanda gubernat: hoc enim uerum est, cum contra peccatum conari uoluerit, ex quo cõtingit, ut possit singula uitari. Alii uero dicunt, quod non potest homo sine gratia diu stare, quoniam peccet mortaliter.

In isto art.

Lib. de per sectione in stituz non procul a princ. to. 7.

Enchiri. ca. 78. tom. 3.

cap. 1. & 2. tom. 5.

Lib. de natura & gratia c. 22. in principio tom. 7.

In expositione fidei ad Damas. Papam circa finem tom. 4.

Quod quidem verum est quantum ad hoc, quod non diu contingit hominem esse habitualiter dispositum ad peccandum, quin occurrat sibi repete aliquod operandum, in quo ex inclinatione mali habitus labitur in consensum peccati mortalis, cum non sit possibile hominem diu esse uigilem ad hoc, quod sufficientem sollicitudinem adhibeat ad vitandum peccatum mortale. Quia ergo utraque rationes verum concludunt aliquo modo, & aliquo modo falsum, ad utraque respondendum est.

AD PRIMVM ergo dicendum est, quod verbum illud Apostoli secundum diuersas expositiones potest intelligi, & de peccato mortali, & de malo peccati mortali, secundum quod loquitur ex persona hominis peccatoris, vel de malo peccati venialis, quantum ad primos motus, secundum quod loquitur in persona sua, vel aliorum iustorum, & utroque modo intelligendum est, quod cum voluntas naturalis sit ad vitandum omnis mali, non potest homo peccator facere sine gratia, ut vitet omnia peccata mortalia, quamuis possit vitare singula. Et sic non potest sine gratia voluntatem naturalem implere, & similiter est de iusto respectu peccatorum venialium.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod non est possibile aliquem adultum esse in solo peccato originali absque gratia, quia statim cum vltimo liberi arbitrii acceperit, si se ad gratiam preparauerit gratiam habebit, alias ipsa negligentia ei imputabitur ad peccatum mortale. Ratio etiam predicta videtur supponere inconueniens ad quod ducit. Si enim possibile est aliquem adultum in solo peccato originali esse, si in ipso instanti contingat eum mori erit medius inter beatos, & eos, qui pena sensibili puniuntur, ad quod inconueniens predicta ratio ducit. Ut tamen in hoc vis non fiat sciendum est, quod in peccato originali est habitualis auersio a bono incommutabili, cum habens peccatum originale non habeat cor Deo coniunctum per charitatem. Et sic quantum ad habituales auersionem eadem ratio est de existente in peccato originali & mortali, licet in peccato mortali super hoc sit habitualis, conuersio ad indebitum finem. Et propterea non sequitur, quod si aliquis euadat damnationem ex libero arbitrio, propter hoc ex viribus liberi arbitrii possit gloriam acquirere, hoc enim maius est, ut patet instantia de homine in statu innocentie.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod homo sine gratia peccato vincitur, ut contra legem agat, quia si hoc vel illud peccatum vitare possit in contrarium conando, non tamen potest vitare omnia, ratione iam dicta.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod exemplum Aug. de curiitate quantum ad aliquid non est simile, quia scilicet non est in potestate tibiæ, ut vitatur curiitate vel non vitatur, ideo oportet omnem motum tibiæ curiæ claudicationem esse: liberum autem arb. potest vti vel non vti sua curiitate. Et ideo non oportet quod in quolibet actu suo peccet: sed potest quandoque vitare peccatum. Est autem simile quantum ad hoc, quod non est possibile omnia vitare, sicut dictum est.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis peccatum per penitentiam non deletum trahat ad aliud inclinando, tamen non est necessarium quod liberum arb. semper huic inclinationi obediat: sed potest in aliquo vno actu contra eam niti.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod timor & ira secundum quod sunt passionis, non sunt peccata mortalia, sed venialia, sunt enim primi motus.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod peccata dicuntur necessaria, in quantum non possunt vitari omnia, quamuis possint vitari singula.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod cum caro concupiscit aduersus spiritum est vitium: sed venialis peccati.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod necessitas moriendi comitatur necessitas peccandi, uel uenialiter, vel mortaliter nisi in personis privilegiatis. Sicut Christo & Beata Virgine, non autem necessitas peccandi moraliter, ut patet in habentibus gratiam.

AD 10<sup>m</sup> responderetur sicut ad septimum.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod corona datur ei, qui totaliter vincit mundum & peccatum. Qui autem vnum peccatum vitat in alio perseverans, cum sit seuerus non est victor, nisi secundum quid, unde non meretur coronam.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod cupiditas non potest intelligi esse cogens absolute liberum arbitrium, quia semper est liberum a coactione: sed dicitur cogens propter vehementiam inclinationis, cui tamen potest resisti, licet cum difficultate.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod liberum arbitrium potest vti habitu, vel non vti. Unde non oportet quod semper aliquis agat secundum habitum: sed potest aliquando contra habitum agere, licet cum difficultate. Non tamen manere habitu potest contingere, quod diu maneat nihil secundum habitum agens.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod gratia desistente, liberum arbitrium per se potest malum eligere, non tamen necesse est, quod absque gratia gratum faciente semper malum eligat.

AD 15<sup>m</sup> dicendum, quod non sequitur quod aliquis vitando peccatum vincat mundum, nisi omnino sit immunis a peccato, ut dictum est.

AD 16<sup>m</sup> dicendum, quod preceptum dupliciter obseruatur. Vno modo sic, quod obseruatum est meritum gloriæ, & sic nullus potest sine gratia predictum preceptum, nec alia obseruare. Alio modo sic, quod obseruatum facit vitare penam, & sic sine gratia gratum faciente obseruari potest. Primo modo obseruatur quando substantia actus impletur cum modo conuenienti quem charitas ponit, & sic etiam preceptum predictum de dilectione, non tam est preceptum quam finis precepti & forma aliorum preceptorum. Secundo modo obseruatur sola substantia actus adimpleta, quod contingit omnino in eo, qui non habet habitum charitatis, potest enim & iniustus iusta agere secundum Philosophum in 2. Ethic.

AD 17<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa non est ad propositum. Dato enim quod aliquis non miserendo sibi in hoc quod prepararet se ad penitentiam nouum peccatum committit, tamen potest hoc peccatum vitare cum possit se preparare. Nec tamen oportet, quod peccator quandoque sui non miseretur penitendo, quod nouum peccatum committat: sed tunc solum, quando ad hoc ex aliqua speciali causa tenetur.

AD 18<sup>m</sup> dicendum, quod virtuosus potest non diligere Deum actualiter: sed contrarium agere, ut patet cum peccat.

AD 19<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis habitus semper reddant similes actus, tamen habens habitum potest exire in actum contrarium habitui, quia non est necesse eum semper vti habitu.

AD 20<sup>m</sup> dicendum, quod carens iustitia potest facere actum iustitie imperfectum, qui est iusta agere, & hoc propter principia naturalis iuris rationi indita, non

non autem potest facere actum iustitie perfectum, qui autem facere iusta iuste, & facti aliquid iniustus potest interdum declinare a malo.

AD 21<sup>m</sup> dicendum, quod verbum Magistri non est intelligendum sic, quod necesse sit hominem existentem in peccato mortali cuiuslibet tentationi succumbere: sed quia nisi per gratiam a peccato liberetur in aliquo peccatum mortale quandoque incidit.

AD 22<sup>m</sup> dicendum, quod ideo necesse habemus in oratione dominica petere non solum, ut peccata preterita nobis dimittantur, sed ut a futuris liberemur, quia nisi homo per gratiam liberetur necesse habet quandoque incidere in peccatum per modum predictum, quamuis hoc, vel illud contranitendo vitare possit.

AD 23<sup>m</sup> dicendum, quod desertus a luce gratie necesse est, ut aliquando cadat: non tamen necesse est, ut in qualibet tentatione succumbat.

AD PRIMVM vero quod in contrarium obiicitur dicendum, quod libertati arb. preiudicaret si peccatum vitare non posset in contrarium conando, non autem preiudicat libertati arb. si hoc homo facere non potest, ut sit in continua sollicitudine resistendi peccato: homine autem circa hoc non sollicito, pertrahit eum habitualis inclinatio, in id, quod est habitui conueniens.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod liberum arb. propter hoc, quod habet dominium sui actus potest quandoque ad hoc curam apponere, & non vti proprio defectu. Sed quia impossibile est eum semper curam apponere, aliquando sequitur, ut in actu deficiat.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod sine consensu liberi arb. peccatum non agitur: sed consensus non sequitur habituales inclinationem, nisi multa deliberatione prehabita, ut dictum est.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod homo dicitur remedialiter cecidisse, quia potest auxilio gratie remedium habere: quamuis ad hoc potestas liberi arbitrii non sufficiat.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod non posse peccare, & non posse non peccare sunt contraria: posse vero peccare & non peccare est medium inter ea. Unde ratio superponit falsum.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod eligere & consiliari non est nisi eorum, quæ sunt in nobis. Sed sicut dicitur in 3. Ethic. ea quæ per amicos facimus aliquantulum per nos facimus. Et ideo liberum arbitrium potest habere electionem & consiliu, non solum de illis ad que sufficit propria potestas: sed de illis ad que indiget diuino auxilio.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod aliquis existens in peccato mortali potest vitare omnia peccata mortalia auxilio gratie, potest etiam ex naturali virtute singula vitare, quamuis non omnia: & ideo non sequitur quod peccatum committendo non peccet.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod necessitas peccandi coactionem liberi arbitrii non ponit. Quamuis enim homo per seipsum ex illa necessitate se non possit eximere potest tamen resistere aliquantulum ei, cuius necessitas dicitur, in quantum potest singula vitare, licet non omnia.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum effectus est quasi naturale peccatori: habitus enim sicut quedam natura operatur in habente. Unde necessitas que ex habitu est, reducit ad naturalem inclinationem.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod secundum Augustinum aliquis potest esse necessarius, & tamen voluntarius. Necessario enim voluntas miseriam abhorret, & hoc propter naturalem inclinationem, cui assimilatur inclinatio habitus.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod homo existens in peccato nullo modo potest se a peccato eximere quod iam commisit, nisi auxilio gratie: quia non eximitur a peccato quod in auersione periclitatur, nisi mens eius Deo adhæreat per charitatem, quæ non ex libero arbitrio: sed in cordibus sanctorum per Spiritum sanctum diffunditur, ut dicitur Romano 5.

ARTICVLVS XIII.

Utrum quis in gratia existens, possit mortale peccatum vitare.

TERTIO DECIMO queritur, utrum aliquis in gratia existens possit peccatum mortale vitare. Et videtur quod non. Nullus enim necessario habet peccata Deo illud, quod per seipsum potest: sed aliquis quantumcumque habeat gratiam, necesse habet peccata Deo ut a futuris peccatis liberetur, unde 2. Corin. vltimo, Apostolus dicit fidelibus & sanctis loquens, Oramus autem Deum, ut nihil mali faciatis. ergo gratiam habentes non possunt peccatum vitare.

¶ 2. Præter. Gratiam habentes necesse habet orationem dominicam dicere: sed in ea petitur, ut homo absque peccato perseveret, secundum expositionem Cypriani, ut August. narrat in lib. de Perseuerantia. ergo habens gratiam non potest per se peccatum mortale vitare.

¶ 3. Præter. Perseuerantia donum est Spiritus sancti: dona autem Spiritus sancti habere non est in potestate gratiam habentis. cum ergo ad perseuerantiam pertineat abstinere a peccato mortali usque ad finem vitæ, videtur quod habens gratiam non possit peccatum mortale vitare.

¶ 4. Præter. Sicut se habet nihilum ad esse naturæ, ita se habet defectus peccati ad esse gratiæ: sed creatura quæ consecuta est esse naturæ a Deo, non potest seipsam conseruare in esse nature, quin in nihilum decidat nisi manu conditoris conseruetur. ergo aliquis qui est consecutus gratiam non potest per seipsum facere, quin in peccatum mortale incidat.

¶ 5. Præter. Sicut se habet nihilum ad esse naturæ, ita se habet defectus peccati ad esse gratiæ: sed creatura quæ consecuta est esse naturæ a Deo, non potest seipsam conseruare in esse nature, quin in nihilum decidat nisi manu conditoris conseruetur. ergo aliquis qui est consecutus gratiam non potest per seipsum facere, quin in peccatum mortale incidat.

¶ 6. Præter. Sicut se habet nihilum ad esse naturæ, ita se habet defectus peccati ad esse gratiæ: sed creatura quæ consecuta est esse naturæ a Deo, non potest seipsam conseruare in esse nature, quin in nihilum decidat nisi manu conditoris conseruetur. ergo aliquis qui est consecutus gratiam non potest per seipsum facere, quin in peccatum mortale incidat.

¶ 7. Præter. Sicut se habet nihilum ad esse naturæ, ita se habet defectus peccati ad esse gratiæ: sed creatura quæ consecuta est esse naturæ a Deo, non potest seipsam conseruare in esse nature, quin in nihilum decidat nisi manu conditoris conseruetur. ergo aliquis qui est consecutus gratiam non potest per seipsum facere, quin in peccatum mortale incidat.

¶ 8. Præter. Sicut se habet nihilum ad esse naturæ, ita se habet defectus peccati ad esse gratiæ: sed creatura quæ consecuta est esse naturæ a Deo, non potest seipsam conseruare in esse nature, quin in nihilum decidat nisi manu conditoris conseruetur. ergo aliquis qui est consecutus gratiam non potest per seipsum facere, quin in peccatum mortale incidat.

¶ 9. Præter. Sicut se habet nihilum ad esse naturæ, ita se habet defectus peccati ad esse gratiæ: sed creatura quæ consecuta est esse naturæ a Deo, non potest seipsam conseruare in esse nature, quin in nihilum decidat nisi manu conditoris conseruetur. ergo aliquis qui est consecutus gratiam non potest per seipsum facere, quin in peccatum mortale incidat.

¶ 10. Præter. Sicut se habet nihilum ad esse naturæ, ita se habet defectus peccati ad esse gratiæ: sed creatura quæ consecuta est esse naturæ a Deo, non potest seipsam conseruare in esse nature, quin in nihilum decidat nisi manu conditoris conseruetur. ergo aliquis qui est consecutus gratiam non potest per seipsum facere, quin in peccatum mortale incidat.

¶ 11. Præter. Sicut se habet nihilum ad esse naturæ, ita se habet defectus peccati ad esse gratiæ: sed creatura quæ consecuta est esse naturæ a Deo, non potest seipsam conseruare in esse nature, quin in nihilum decidat nisi manu conditoris conseruetur. ergo aliquis qui est consecutus gratiam non potest per seipsum facere, quin in peccatum mortale incidat.

¶ 12. Præter. Sicut se habet nihilum ad esse naturæ, ita se habet defectus peccati ad esse gratiæ: sed creatura quæ consecuta est esse naturæ a Deo, non potest seipsam conseruare in esse nature, quin in nihilum decidat nisi manu conditoris conseruetur. ergo aliquis qui est consecutus gratiam non potest per seipsum facere, quin in peccatum mortale incidat.

1. 2. q. 109. art. 9.

c. 20. a. me. dio. tom. 7.

ad arg. 11.

D. 1047.

cap. 3. a. me. do. 5.

cap. 4. 10. 5.

de Clu. del cap. 10. 1047.

In argum.

In corp. artic. & ad 1. argu.



QVAEST. XXIII. DE LIBERO ARBITRIO. ART. XIII.

scientie insurgit, puenies totaliter actum liberi arbitrii pueniat, no pot oia peccata venialia vitare. Quia vero nullus motus liberi arbitrii in eo praecedit plena deliberationem pertrahens ad peccatum, quasi inclinatio habitus, ideo potest omnia peccata mortalia vitare: sed cum dicitur, iste potest perseverare vsque ad finem vite in abstinentia peccati, potentia fertur ad aliquid affirmatiuum, vt scilicet aliquis ponat se in tali statu, quod peccatum in eo esse no possit: aliter enim homo per actu liberi arbitrii non posset se facere perseverare, nisi se impeccabilem faceret: hoc autem non cadit sub potestate liberi arbitrii, quia virtus motiua exequens ad hoc non se extendit, & ideo homo causa perseverantiae sibi esse non potest: sed necesse habet perseverantiam a Deo petere.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Apostolus secundum hoc orabat, vt nihil mali facerent, in quantum ad perseverandum in abstinentia mali sufficere non possent, nisi diuino auxilio assistente.

ET similiter dicendum ad secundum.

AD 3m dicendum, quod perseverantia dupliciter dicitur. Quandoque enim est specialis virtus, & sic est quidam habitus, cuius actus est habere propositum firmiter operandi. Et sic perseverantiam habet omnis habens gratiam: quamuis non sit vsque in finem perseveraturus. Alio modo accipitur perseverantia, prout est circumstantia quaedam virtutis designans permanentiam virtutis vsque in finem vitae. Et sic perseverantia non est in potestate habentis gratiam.

AD 4m dicendum, quod sicut cum loquimur de natura non excludimus ea, per quae natura conseruatur in esse: ita cum loquimur de gratia non excludimus diuinam operationem conseruantem gratiam in esse, sine qua nec in esse naturae, nec in esse gratiae aliter consistere valet.

ARTICVLVS XIII.

Vtrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia.

Ibidem

QVARTODECIMO quaeritur, vtrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia. Et videtur quod sic, quia praecipuum non datur de impossibili. Vnde Hierony. dicit, Maledictus qui dicit Deum homini aliquid impossibile praecipisse: sed homini praecipitur vt bonum faciat: ergo homo potest per liberum arbitrium bonum facere.

¶ 2 Præt. Nullus debet corripri, si non faciat quod facere non potest: sed homo iuste corripitur, si omittat facere bonum, ergo per lib. arbi. homo bonum facere potest.

¶ 3 Præt. Homo per liberum arb. aliquo modo peccatum vitare potest, ad minus quantum ad vnum singularem actum: sed vitare peccatum est aliquod bonum, ergo homo per liberum arbitrium potest aliquod bonum facere.

¶ 4 Præt. Vnaqueque res magis potest in id, quod est sibi naturale quam in id, quod est sibi contra naturam: sed liberum arbitrium naturaliter ordinatur in bonum, peccatum autem est ei contra naturam, ergo magis potest in bonum quam in malum: sed potest in malum per seipsum, ergo multo magis in bonum.

¶ 5 Præt. Creatura in se creatoris similitudinem retinet ratione vestigij, & multo magis ratione imaginis: sed creator potest per seipsum bonum facere, ergo & creatura, & praecipue lib. arb. quod est ad imaginem.

¶ 6 Præt. Secundum Philosophum in 2. Ethic. per causam

dem corrumpitur virtus & generatur: sed per liberum arbitrium potest virtus corrumpi, quia peccatum mortale, quod homo potest per liberum arbitrium facere, virtutem corrumpit, ergo per liberum arbitrium homo potest in generationem boni, quod est virtus.

¶ 7 Præt. i. Ioan. 5. dicitur, Mandata eius graui non sunt: sed illud quod non est graue potest ex libero arbitrio facere, ergo homo potest ex lib. arbi. mandata implere, quod maxime bonum est.

¶ 8 Præt. Liberum arbitrium secundum Anselm. in lib. de Libero arbitrio est potestas seruandi rectitudinem voluntatis, quae non seruatur nisi bene faciendo, ergo per liberum arbitrium potest aliquis bonum facere.

¶ 9 Præt. Gratia est fortior quam peccatum: sed gratia non ita ligat liberum arbitrium, quin homo possit facere peccatum, ergo nec peccatum ita ligat liberum arbitrium, quin homo existens in peccato absque gratia possit facere bonum.

SED CONTRA est, quod dicitur Roma. 7. velle adiacet mihi, perficere autem bonum non inuenio, ergo homo per liberum arbitrium non potest facere bonum.

¶ 2 Præt. Homo non potest facere bonum, nisi vel actu interiori vel exteriori: sed ad neutrum sufficit lib. arb. quia vt dicitur Rom. 9. non est volentis, scilicet velle (quod pertinet ad interiorem actum) nec currentis, scilicet currere (quod pertinet ad exteriorem) sed misericordis Dei, ergo liberum arbitrium, sine gratia nullo modo potest facere bonum.

¶ 3 Præt. Rom. 7. super illud, quod odio malum illud facio, dicit Glo. naturaliter quidem homo vult bonum: sed voluntas hoc semper caret effectu, si sine gratia Dei suum velle addiderit, ergo sine gratia homo non potest efficere bonum.

¶ 4 Præt. Cogitatio boni operationem boni praecedit, vt patet ex Philosopho in secundo Ethic. sed homo non potest cogitare bonum per seipsum: quia dicitur secundo Corinth. 3. non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, ergo non potest homo per seipsum bonum operari.

RESPON. Dicendum, quod nulla res agit ultra suam speciem: sed secundum exigentiam suae speciei vnaqueque res agere potest, cum nulla res propria actione destituatur. Est autem duplex bonum, quoddam quod est humanae naturae proportionatum: quoddam vero quod excedit humanae naturae facultatem. Et haec duo bona si de actibus loquamur, non differunt secundum substantiam actus: sed secundum modum agendi, vt pote iste actus, qui est dare eleemosynam est bonum proportionatum viribus humanis, secundum quod ex quadam naturali dilectione, vel benignitate homo ad hoc mouetur. Excedit autem humanae naturae facultatem, secundum quod ad hoc homo inducitur ex charitate, quae mentem hominis Deo vnit. Ad hoc ergo bonum, quod est supra naturam humanam, constat liberum arbi. non posse sine gratia: quia cum per huiusmodi bonum homo vitam aeternam meretur, constat quod sine gratia homo mereri non potest. Illud autem bonum, quod est naturae humanae proportionatum potest homo per liberum arbitrium explere. Vnde dicit Augustinus quod homo per liberum arbitrium potest agros colere, domos aedificare, & alia plura bona facere sine gratia operante. Quamuis autem huiusmodi bona homo possit facere sine gratia gratum faciente: non tamen potest ea facere sine Deo, cum nulla res possit in naturalem operationem exire nisi virtute diuina: quia causa secunda non agit nisi per virtutem

Lib. de concordia gratiae & lib. arbit. ca. 1. a medio.

super illud quod operor non intelligo.

1. Ethic. c. 8. non remota fine tota mo. 5.

Lib. 3. hyp. non licet aliquantulum a principio to. 7.

In propo. 1. to. 3. inter opera Actus.

431. to. 7.

D. 1048.

In corp. ar. & supra q. de lib. arbi. art. 1. ad 2. & 9. argu.

causa primae, vt dicitur in lib. de Causis. Et hoc verum est tam in naturalibus agentibus quam in volutaris. Tamen hoc alio modo habet necessitatem in vtrisque. Operationis enim naturalis in rebus naturalibus Deus est causa, in quantum dat & conseruat id, quod est principium naturalis operationis in re, ex quo de necessitate determinata operatio sequitur, sicut dum conseruat grauitatem in terra, quae est principium motus deorsum. Sed voluntas hominis non est determinata ad aliam quam vnam operationem: sed se habet in differenter ad multas, & sic quodammodo est in potentia nisi mota per aliquod actiuum, vel quod ei exterius representatur, sicut est bonum apprehensum, vel quod in ea interior operatur, sicut est ipse Deus, vt August. dicit in libro de Gratia & libero arbi. ostendens multipliciter Deum operari in cordibus hominum. Omnes autem exteriores motus a diuina prouidentia moderantur, secundum quod ipse iudicat aliquem esse excitandum ad bonum, his vel illis actionibus: vnde si gratiam Dei velimus dicere non aliquid habituale donum, sed ipsam misericordiam Dei per quam interior motus mentis operatur & exteriora ordinat ad hominis salutem, sic nec vllum bonum potest facere sine gratia Dei: sed communiter loquentes vtuntur nomine gratiae pro aliquo dono habituali iustificante. Et sic patet quod vtrique rationes aliquo modo falsum concludunt, & ideo ad vtrasque respondendum est.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod illud quod praecipit Deus non est impossibile homini ad seruandum, quia & substantiam actus potest ex lib. arb. seruare, & modum quo eleuatur supra facultatem naturam, prout scilicet fit ex charitate potest seruare ex dono gratiae, quamuis non ex solo libero arbitrio.

AD 2m dicendum, quod recte homo corripitur qui praecipia non implet, quia ex eius negligetia est quod gratiam non habet per quam potest seruare mandata quantum ad modum, cum possit nihilominus per liberum arbitrium ea seruare, quantum ad substantiam.

AD 3m dicendum, quod faciendo actum de genere bonorum homo vitat peccatum, quamuis non mereatur praemium. Et ideo licet per liberum arbitrium aliquid quod peccatum homo possit vitare, non tamen sequitur quod in bonum meritorium possit per liberum arbitrium solum.

AD 4m dicendum, quod in bonum quod est connaturale homini, homo potest per liberum arbitrium, sed bonum meritorium est supra naturam eius, vt dictum est.

AD 5m dicendum, quod quamuis in creatura sit similitudo creatoris, non tamen perfecta, hoc. n. solius filii est. Et ideo non oportet quod quicquid in Deo inuenitur, in creatura inueniatur.

AD 6m dicendum, quod Philosophus loquitur de virtute politica quae ex actibus acquiritur, non autem de virtute infusa, quae sola est principium actus meritorij.

AD 7m dicendum, quod sicut dicit August. in lib. de Natura & gratia, praecipia Dei intelliguntur esse leuia amori quae sunt dura timori, vnde non sequitur quod ea possit implere perfecte nisi charitate habens: non habens autem charitatem etiam possit aliquod vnum implere quantum ad substantiam, & cum difficultate, non tamen potest implere omnia, sicut nec omnia peccata vitare.

AD 8m dicendum, quod etsi liberum arbitrium potest seruare rectitudinem habitam, non tamen quantum ad eam non habet.

AD 9m dicendum, quod liberum arbitrium non indiget

ligatione ad hoc quod in bonum meritorium non possit, quia eius naturam excedit, sicut homo etiam si non ligetur uolare non potest.

AD EA vero quae sunt in contrarium, patet solutio, quia vel procedunt de bono meritorio, vel ostendunt quod sine operatione Dei homo nullum bonum facere potest.

ARTICVLVS XV.

Vtrum homo sine gratia possit se ad gratiam preparare.

QVINTODECIMO quaeritur, vtrum homo sine gratia se possit preparare ad habendam gratiam. Et videtur quod sic, quia frustra inducitur homo ad hoc quod facere non potest: sed homo inducitur ad hoc quod se ad gratiam praeparet, Zacha. 1. Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos, ergo homo sine gratia se potest ad gratiam preparare.

¶ 2 Præt. Hoc videtur ex hoc quod habetur Apoc. 4: Siquis aperuerit mihi intrabo ad eum, ergo videtur quod ad hominem pertineat aperire cor suum Deo, quod est se ad gratiam preparare.

¶ 3 Præt. Secundum Anselmum, causa quare aliquis non habet gratiam non est quia Deus eam non det, sed quia homo eam non accipit: hoc autem non esset si homo ad gratiam habendam sine gratia preparare se non posset, ergo homo se potest per liberum arbitrium ad gratiam preparare.

¶ 4 Præt. Isa. 1. dicitur. Si uolueritis & audieritis me bona terrae comedetis, & ita in voluntate hominis est vt ad Deum accedat & gratia repleatur.

SED CONTRA, est quod dicit Ioan. 6. Nemo potest venire ad me nisi pater, qui misit me, traxerit illum.

¶ 2 Præt. In Psal. 42. dicitur. Emitte lumen tuum & ueritatem tuam, ipsa me deduxerunt.

¶ 3 Præt. Orando, a Deo petimus ut nos ad se conuertat, ut patet in Psal. 84. Couerte nos Deus salutaris noster: non autem esset necesse vt homo hoc peteret si per liberum arbit. se preparare ad gratiam posset, ergo videtur quod sine gratia hoc non possit.

RESPON. Dicendum, quod quidam dicunt, quod homo non potest se preparare ad gratiam habendam nisi per aliquam gratiam gratis datam. Quod quidem non uidetur esse verum si per gratiam gratis datam, intelligant aliquod habituale gratiae donum, duplici ratione. Primo quidem, quia propter hoc ponitur praeparatio ad gratiam necessaria, ut ostendatur aliqualis ratio ex parte nostra, ex qua a quibusdam datur gratia gratum faciens, quibusdam non. Si autem nec ipsa praeparatio gratiae sine aliqua gratia habituali esse potest, aut ista gratia datur omnibus, aut non: si omnibus datur, non uidetur aliud esse quam aliquod naturale donum: nam in nullo inueniuntur omnes homines conuenire nisi in aliquo naturali. Ipsa autem naturalia gratiae dici possunt, in quantum nullis praecedentibus meritis homini a Deo dantur. Si autem non omnibus datur, oportebit iterum ad praeparationem redire, & eadem ratione aliquam aliam gratiam ponere, & sic in infinitum, & ita melius est vt stetur in primo. Secundo, quia preparare ad gratiam alio modo dicitur facere quod in se est, sicut est consuetudine dici, quod si homo facit quod in se est, Deus dat ei gratiam: hoc autem dicitur in aliquo esse, quod est in parte eius, vnde si homo per lib. arbi. non potest se ad gratiam preparare, facere quod in se est non erit praeparare se ad gratiam. Si autem per gratiam gratis datam intelligant diuinam prouidentiam, qua misericorditer homo

1. 2. q. 109. art. 6.

lib. de casu Diaboli c. 3

4. q. 10. 1.

ad

In expositione fidei ad damasum Papam non procul a fine tom. 4.

Ex prioribus cap. 10. 5.

ad bonum dirigitur, sic verum est quod sine gratia homo non potest se præparare ad habendum gratiã gratum facientem. Quod quidem patet duplici ratione. Primo quia impossibile est hominem incipere aliquid de nouo, nisi sit aliquid quod ipsum moueat, sicut patet per Philosophum in 8. Phisic. quod motus animã post quietẽ necesse est præcedere alios motus, quibus anima excitatur ad agendum, Et sic cum homo se ad gratiam incipit præparare de nouo uoluntatem suã conuertendo ad Deũ, oportet quod ad hoc inducatur aliquibus exterioribus actionibus, utpote exteriori admonitione, aut corporali egritudine, aut aliquo huiusmodi, vel aliquo interiori instinctu, secundũ quod Deus in mentibus hominũ operatur, vel etiam utroque modo: hæc autẽ omnia ex diuina misericordia homini prouidentur. Et sic ex diuina misericordia contingit, quod homo se ad gratiam præparet. Secundo quia nõ qualiscumque motus uoluntatis est sufficiens præparatio ad gratiã, sicut nec qualiscumque dolor sufficit ad remissionem peccati: sed oportet esse aliquẽ determinatũ modũ. Qui quidẽ modus homini nõ est esse nõ potest, cum ipsum donum gratiã cognitionem hominis excedat: non enim potest sciri modus præparationis ad formam, nisi forma ipsa cognoscatur. Quandoquẽque autem ad aliquid faciendum requiritur aliquis certus modus operationis ignotus operanti, operans indiget gubernante & dirigente. vnde patet quod liberũ arbitriũ nõ potest se ad gratiam præparare, nisi ad hoc diuinitus dirigatur. Et propter has duas rones duplici modo loquendi in scripturis Deus exoratur, ut hæc præparationem gratiã in nobis operetur. Vno modo petendo quod nos conuertat, quasi ab eo in quo erramus ad se conuertat, & hoc propter primam rone ut cum dicitur, Conuertere nos Deus salutaris noster. Secundo petendo, quod nos dirigat, ut cũ dicitur, dirige me in ueritate tua, & hoc propter secundam rationem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod uidetur nobis, quod conuertamus nos ad Deũ, quia hoc facere possumus: sed non sine diuino auxilio, vnde ab eo petimus Tre. quarto, Conuertere nos Dñe ad te & conuerteremur.

AD 2m dicendum, quod nos aperire cor nostrum Deo possumus, sed non sine diuino auxilio, vnde ab eo petitur secundo Machabæorum primo, Adaperiat Dominus cor. uestrum & cetera. Et sic dicendum est ad alia, nam nec præparare, nec uelle homo potest nisi hoc Deus in eo operetur, ut dictum est.

QVÆSTIO. XXV.

De sensualitate

In septem articulos diuisa.

- ¶ Primo, Vtrum sensualitas sit uis cognitiua, uel appetitiua tantum.
- ¶ Secundo, Vtrum sensualitas sit simplex potentia, uel diuidatur in plures potetias, scilicet irascibilem & concupiscibilem.
- ¶ Tertio, Vtrum irascibilis & concupiscibilis sit tantũ in appetitu superiori uel inferiori.
- ¶ Quarto, Vtrum sensualitas obediat rationi.
- ¶ Quinto, Vtrum in sensualitate possit esse peccatum.
- ¶ Sexto, Vtrum concupiscibilis sit magis corrupta, & infecta, quam irascibilis.
- ¶ Septimo, Vtrum sensualitas in uitailla curari possit a corruptione prædicta.

**Q**VÆSTIO est de sensualitate, & primo queritur, vtrum sensualitas sit uis cognitiua, uel appetitiua tantum. Et uidetur quod sit uis cognitiua: quia ut dicit Magister in secundo Sententiarum distinct. 24. quod in Anima nostra reperies aliquid commune cum bestiis, quod ad sensualitatem pertinet: sed vires sentiũæ cognitiuæ sunt nobis, & bestiis communes. ergo ad sensualitatem pertinent.

¶ 2 Præt. August. 12. de Trinitate dicit, quod sensualis animæ motus qui in corporis sensu intenditur nobis & pecoribus communis est, & seclusus a ratione sapiẽtiæ, & hoc exponens subiungit sensu quippe corporis corporalia sentiuntur, æterna uero & immutabilia spiritalia ratione sapiẽtiæ intelliguntur: sed sentire corporalia est cognitiua. ergo sensualitas cuius est actus sensualis motus est uis cognitiua. Sed dicendum quod Augu. hoc subiungit, ut manifestet obiecta sensuum: sic enim motus sensualitatis intenditur in corporis sensu, in quantum ueratur circa sensibilia.

¶ 3 Sed contra, Augustinus hoc subiungit ad ostendendum, quomodo sensualitas a ratione secludatur: sed circa corpora quæ Augustinus dicit esse obiecta sensuum, ratio uertitur, & inferior disponendo, & superior iudicando, & sic per hoc non secluditur sensualitas a rone. ergo Augustinus nõ intendit hoc quod dicitur.

¶ 4 Præt. In progressu peccati quod in nobis agitur, ut August. ibidem dicit, sensualitas tenet locũ serpentis: serpens autem in tentatione primorum parentum se habuit, ut nuntians & proponens peccatum, quod est cognitiua: nõ aut appetitiua, quia eius est ferri in peccatum. ergo sensualitas est uis cognitiua.

¶ 5 Præt. Augustinus dicit in eodem libro, quod sensualitas uicina est rationi scientiæ, non autem ei uicina esset, si esset solum appetitiua, cum ratio scientiæ sit cognitiua: sic enim ad aliud genus potentiarum animæ pertineret: ergo sensualitas est cognitiua, & nõ tantum appetitiua.

¶ 6 Præt. sensualitas secundum Augustinum duodecimo de Ciuitate Dei distinguitur, & a ratione superiori & ab inferiori, in quibus appetitus superior, qui est uoluntas continetur, alias in eis peccatum mortale esse nõ posset: sed appetitus inferior nõ distinguitur, ut alia potentia ab appetitu superiori, ut probabitur. ergo sensualitas non est appetitus inferior, est autem aliqua uis animæ inferior, ut ex eius definitione apparet. ergo est uis cognitiua inferior. probatio media, differentia per accidens obiectorum non indicat differentiam potentiarum secundum speciem: non enim uis diuiditur per hoc quod est uidere hominem, & uidere asinum, homo enim & asinus accidunt uisibilibus in quantum est uisibile: sed appetibile apprehensum a sensu, & apprehensum ab intellectu, per quæ uidentur superior & inferior appetitus distingui, accidunt appetibili in quantum est appetibile, cũ appetibile in quantum appetibile sit bonum, cui accidit apprehensum a sensu, uel intellectu, ergo appetitus inferior non est alia potentia a superiori. sed dicendum, quod duo appetitus prædicti distinguuntur per bonum simpliciter, & bonum, ut nunc.

¶ 7 Sed contra, sicut se habet intellectus ad uerũ, ita se habet appetitus ad bonũ, sed uerum simpliciter quod est

est necessarium, & uerum, ut nunc quod est continens, non distinguunt intellectum in duas potentias. ergo nec penes bonum, ut nunc, potest distingui appetitus in duas potentias.

¶ 8 Præt. Bonum, ut nunc, est bonum apparens, ut uidetur, bonum autem simpliciter est uerum bonũ: sed appetitus superior quandoque in bonum apparens consentit, & appetitus inferior aliquod uerum bonũ interdum appetit, sicut ea quæ sunt corporis necessaria, ergo bonum, ut nunc, & bonum simpliciter, non distinguunt superiorem & inferiorem appetitum, & sic idem quod prius.

¶ 9 Præt. Vis sentiũia contra appetitiuam diuiditur, ut patet per Philosophũ in primo de Anima, ubi quinque genera actionum animæ distinguit. scilicet nutrire, sentire, appetere, moueri secundum locum, & intelligere: sensualitas autem sub sentiũia continetur, ut ipsum nomen demonstrat. ergo sensualitas non est uis appetitiua, sed cognitiua.

¶ 10 Præt. Quicumque cõuenit definitio, & definitũ: sed definitio sensualitatis, quam Magister ponit 24. distinct. secũdi libri Sententiarum, cõuenit rationi inferiori, quæ interdum intendit circa corporis sensus, & circa ea quæ ad corpus pertinent. ergo ratio inferior & sensualitas sunt idem: sed ratio est uis cognitiua, ergo & sensualitas.

SED CONTRA, est quod in definitione sensualitatis dicitur, quod est appetitus rerum ad corpus pertinentium.

¶ 2 Præt. Peccatum in appetendo est, non solum in cognoscendo: sed in sensualitate aliquod peccatum est leuissimum, ut August. dicit duodecimo de Trinitate. ergo sensualitas est uis appetitiua.

RESPON. Dicendũ, quod sensualitas nihil aliud esse uidetur, quam uis appetitiua sentiũæ partis. Et dicitur sensualitas quasi aliquid a sensu deriuatum. Motus enim appetitiuæ partis ex apprehensione quodammodo oritur, quia omnis operatio passiuæ ab actu originem sumit. Appetitus autem potentia passiuæ est, quia mouetur ab appetibili, quod est mouens non motum, ut dicitur in tertio de Anima. Appetibile uero non mouet appetitum nisi apprehensum. In quantum ergo ex appetibili apprehenso per sensum mouetur uis appetitiua inferior, eius motus sensualis dicitur, & ipsa potentia sensualitas nominatur. Hic autẽ appetitus sensibilis medius est inter appetitum naturalem, & appetitum superiorem rationalem, qui uoluntas nominatur. Quod quidem ex hoc inspicitur potest, quod in quolibet appetibili duo possunt considerari, scilicet ipsa res quæ appetitur & ratio appetibilitatis, ut delectatio, uel utilitas, uel aliqd huiusmodi. Appetitus ergo naturalis tendit in ipsam rem appetibilem sine aliqua apprehensione rationis appetibilitatis: nihil enim est aliud appetitus naturalis, quam quedam inclinatio rei & ordo ad aliquam rem sibi conuenientem, sicut lapidem ferri ad locum deorsum. Quia uero res naturalis in suo esse naturali determinata est, & una est eius inclinatio ad aliquam rem determinatam vnde non exigitur aliqua apprehensio, per quam secundum rationem appetibilitatis distinguatur res appetibilis a non appetibili: sed hæc apprehensio præexigitur in instituentem naturã, qui unicuique naturæ dedit inclinationem propriam sibi conuenientem. Appetitus autem superior, qui est uoluntas, tendit directe in rationem appetibilitatis absolute, sicut uoluntas ipsam bonitatẽ appetit primo & principaliter, uel uti

litatẽ, aut aliquid huiusmodi: hanc uero rẽ uel illã appetit secundario, in quantum est prædictæ ronis participes. Et hoc ideo, quia natura rationalis est tantã capacitatis quod nõ sufficeret ei inclinatio ad unam rem determinatam: sed indiget rebus pluribus & diuersis, & ideo inclinatio eius est in aliquid commune, quod in pluribus inuenitur. Et sic per apprehensionẽ illius cõmunis tendit in rẽ appetibilem, in qua huiusmodi rone appetendã esse cognoscit. Appetitus uero inferior sentiũæ partis, qui sensualitas dicitur, tendit in ipsam rẽ appetibilem prout inuenitur in ea id, quod est rõ appetibilitatis: non enim tendit in ipsam rone appetibilitatis, quia appetitus inferior non appetit ipsam bonitatẽ, uel utilitatẽ, aut delectationẽ: sed hoc utile uel hoc delectabile, & in hoc appetitus sensibilis est infra appetitũ ronealem: sed quia non tendit tantũ in hanc rem aut tantũ in illã: sed in omne id, quod est sibi utile uel delectabile, ideo est supra appetitũ naturalem, & per hoc apprehensione indiget per quã delectabile a non delectabili distinguitur. Et huius distinctionis signũ euidẽs est, quod appetitus naturalis habet necessitatẽ respectu ipsius rei in quã tendit, sicut graue necessario appetit locum deorsum. Appetitus autẽ sentiũuus nõ habet necessitatẽ in rem aliquã, antequã apprehendatur sub ratione delectabilis uel utilis: sed apprehensio quod est delectabile de necessitate fertur in illud: non enim brutũ animal inspiciẽs delectabile nõ appetere illud: sed uoluntas hẽt necessitatẽ respectu ipsius bonitatis, & utilitatis. De necessitate enim uult homo bonũ: sed nõ habet necessitatẽ respectu huius uel illius rei, quantumcunq; apprehendatur, ut bona, uel utilis. Quod ideo est, quia unaqueque potetia habet quandã necessariam habitudinẽ ad suũ proprium obiectũ: vnde datur inreligi, quod obiectũ appetitus naturalis est hæc res in quantum talis res: appetitus uero sensibilis hæc res in quantum est conueniens uel delectabilis, sicut aqua in quantum est conueniens gustui, & non in quantum est aqua, obiectum uero propriũ uoluntatis est ipsum bonum absolute. Et sic differt apprehensio sensus & intellectus: nam sensus est apprehendere hoc coloratum, intellectus autem ipsam naturã coloris. Sic ergo patet quod appetitus alius est sũm speciem uoluntas & sensualitas, sicut & alia rone appetit ipsa bonitas, & hæc res bona, nõ bonitas appetitur per se ipsam: sed hæc res bona in quantum participat aliquid. Et ideo, sicut participatia dicitur per participationem, ut hæc res bona per bonitatẽ, ita appetitus superior regit appetitũ inferiorẽ & intellectus eodẽ modo iudicat de his, quæ sensus apprehendit. Sic ergo sensualitatis proprium obiectũ est res bona, uel conueniens sentienti: quod quidẽ contingit dupliciter. Vno modo, quia est conueniens ad ipsum esse sentientis, sicut cibus & potus, & alia huiusmodi, sicut color pulcher est conueniens uisui ad uidendum, & sonus moderatus auditui ad audiendum, & sic de aliis. Et sic Magister cõplete sensualitatẽ notat: per hoc enim quod dicit, quod est quedam uis animæ inferior designatur eius distinctio ab appetitu superiori: per hoc autem quod dicit, ex qua motus, qui intenditur in corporis sensu, ostenditur eius habitudo ad ea, quæ sunt conuenientia sensui ad sentiendum: per hoc autem quod dicit, atque appetitus rerum ad corpus pertinentium, ostenditur eius habitudo ad ea, quæ sunt conuenientia ad conseruandum esse sentientis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod aliquid pertinet ad sensualitatẽ tripliciter. Vno modo, sicut quod est

In corp. ar.

In corp. ar.

1. par. q. 1. art. 1.

12. Paulo 2 prin. to. 3

ca. 12. to. 3.

12. de Tri. c. 12. to. 3.

12. de Tri. c. 12. & 13. tom. 3.

12. de Tri. c. 12. Paulo a prin. to. 3

11. to. 3.

11. to. 3. D. 22.

D. 112.



est de essentia sensualitatis, & sic ad sensualitatem pertinent solæ appetitiuæ vires. Alio modo sicut id, quod præxigitur ad sensualitatem, & sic vires appetitiuæ apprehensiuæ ad sensualitatem pertinent. Alio modo sicut id, quod sensualitati obsequitur, & sic motiuæ exequentes ad sensualitatem pertinent. Et sic verum est, quod omnia quæ sunt nobis communia & bestiis ad sensualitatem pertinent aliquid, quamuis non omnia sint de essentia sensualitatis.

In argt. 2. Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod Augustinus hoc quod dictum est, subiungit ad explicandum quales sunt actus sensuum exteriorum in quos motus sensualitatis intenditur, non quod ipsum sentire corporalia sit sensualitatis motus.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod ratio inferior habet motum circa corporis sensus: sed non eodem modo sicut sensus sua objecta percipiunt, nam sensus percipiunt sua objecta particulariter, rō vero inferior habet actum circa sensibilia sicut aliquam intentionem vniuersalem. Sensualitas vero hoc modo tendit in objecta sensuum, sicut & ipsi sensus, scilicet particulariter.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod in tentatione primorum parentum, serpens nō solum proposuit aliquid, vt appetendum: sed suggerendo decepit. Non aut decipere tur homo proposito sensibili delectabili nisi iudicium rationis per passionem appetitiuæ partis ligaretur, & ideo sensualitas vis appetitiua est.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod sensualitas dicitur esse vicina rationi scientiæ, non quantum ad genus potentia: sed quantum ad objecta, quia vtraque circa temporalia versatur, licet alio, & alio modo, vt dictum est.

D. 230. Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod diuersitas apprehensionū per accidens se habet ad appetitiuas vires, nisi diuersitati apprehensionum diuersitas apprehensorū coniungeretur, nam sensus qui non est nisi particularium non apprehendit bonitatem absolutam: sed hoc bonum. Intellectus vero quia est vniuersalium, apprehendit bonitatem absolutam, ex quo diuersificatur appetitus inferior a superiori, vt dictum est.

D. 229. In cor. art. & ad 3. arg. Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod bonum in quod fertur appetitus sensibilis est bonum particulare, quod consideratur, ut hic & nunc, siue sit necessarium siue contingens, quia etiam videre solem est oculis delectabile, vt habetur Eccle. 1. siue sit verum bonum, siue apparens. Vnde patet responso ad octauum.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod sensitua pars dupliciter accipitur. Quandoque secundum quod diuiditur contra appetitiuam, & sic continet vires apprehensiuas tantum. Et hoc modo sensualitas non pertinet ad sensitiuam partem, nisi sicut ad id, quod est quasi eius origo: vnde & ab ea potest denominari. Quandoque vero accipitur secundum quod comprehendit in se & appetitiuam & motiuam, prout anima sensibilis diuiditur contra rationalem & uegetabilem. Et sic in sensitua parte animæ sensualitas includitur.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod ratio inferior alio modo intendit in corporis sensus, & in res ad corpus pertinentes, quam sensualitas, vt prius dictum est, & propter hoc ratio non sequitur.

ARTICVLVS II.

Vtrum sensualitas sit una simplex potestas, uel diuidatur in plures, scilicet irascibilem, & concupiscibilem.

Sed contra queritur, vtrum sensualitas sit vna simplex potentia, uel diuidatur in plures potentias,

scilicet irascibilem & concupiscibilem. Et videtur quod sit una simplex potestas non diuisa in plures potestas, quia in definitione sensualitatis dicitur, quod est quedam vis animæ inferior, quod non diceretur si in plures vires contineret. ergo videtur quod non diuidatur in plures potentias.

¶ 2 Præt. Eadem potentia animæ est unius contrarietatis, ut visus albi & nigri, sicut dicitur in secundo de Anima. Sed conueniens & nociuum sunt contraria. ergo eadem vis animæ se habet ad vtrumque: sed concupiscibilis se habet ad conueniens, irascibilis vero ad nociuum. ergo eadem vis est irascibilis & concupiscibilis, & sic sensualitas non diuiditur in plures vires.

¶ 3 Præt. Per eandem virtutem aliquis recedit ab vno extremo, & accedit ad alterum, sicut ratione grauitatis lapis recedit a loco supremo, & accedit ad locum infimum: sed per vim irascibilem anima recedit a nociuo fugiendo ipsum, per vim autem concupiscibilem accedit ad conueniens concupiscendo ipsum. ergo eadem vis animæ est irascibilis, & concupiscibilis, & sic idem quod prius.

¶ 4 Præt. Proprium obiectum gaudii est conueniens, gaudium autem non est nisi in concupiscibili. ergo proprium obiectum concupiscibilis est conueniens: sed conueniens est obiectum totius sensualitatis, vt patet ex definitione sensualitatis præexpōita, nā res ad corpus pertinentes sunt res corpori conuenientes. ergo tota sensualitas nihil aliud est quam concupiscibilis: aut ergo irascibilis & concupiscibilis sunt idem, aut irascibilis ad sensualitatem non pertinet, & quodcumque horum detur habetur propositum, scilicet quod sensualitas est una simplex vis. Sed dicendum, quod sensualitatis obiectum est etiam nociuum siue disconueniens, ad quod irascibilis se extendit.

¶ 5 Sed contra, Sicut conueniens est obiectum gaudii, ita nociuum uel disconueniens est obiectum tristitiæ: sed tam gaudium quam tristitia sunt in concupiscibili. ergo tam conueniens quam nociuum sunt obiectum concupiscibilis, & sic quicquid est obiectum sensualitatis est obiectum concupiscibilis, & ita idem quod prius.

¶ 6 Præt. Appetitus sensibilis præsupponit apprehensionem: sed eadem vi apprehensiuā apprehenditur conueniens & nociuum. ergo & eadem vis appetitiua se habet ad vtrumque, & sic idem quod prius.

¶ 7 Præt. Secundum August. odium est ira inueterata: sed odium est in concupiscibili, vt probatur in secundo Topic. quod amor est in eadem, ira autem in irascibili. ergo eadem vis est irascibilis & concupiscibilis: aliter enim ira non posset esse in vtraque.

¶ 8 Præt. Illud animæ, quod cuiuslibet potentia competit, non requirit potentiam determinatam ab aliis distinctam: sed concupiscere ad quamlibet potentiam animæ pertinet, quod patet ex hoc, quod quælibet potentia animæ in suo obiecto delectatur, & illud concupiscit. ergo ad concupiscendum non debet aliqua potentia ordinari ab aliis distincta, & sic concupiscibilis non est alia potentia ab irascibili.

¶ 9 Præt. Potentia secundum actus distinguuntur: sed in quolibet actu irascibilis includitur actus concupiscibilis, nam ira habet concupiscentiam vindictæ, & sic de aliis. ergo concupiscibilis non est alia potentia ab irascibili.

Sed contra, est quod Damascenus distinguit appetitum sensitiuum in irascibilem & concupiscibilem, & similiter Gregorius Nissenus in lib. quem de

art. præced.

c. 3. parum ante modum 10. 1.

Lib. 2. c. 12. circa finem. Lib. de uibus animæ cap. 8. & 9.

de Anima & eius uiribus scribit: appetitus autem inferior est sensualitas. ergo sensualitas in se plures vires continet.

Cap. 4. in princ. 10. 3. ¶ 2 Præt. In lib. de Spiritu & anima distinguuntur hæ tres vires motiuæ, rationalis, concupiscibilis & irascibilis: sed rationalis est alia vis ab irascibili. ergo & irascibilis a concupiscibili.

¶ 3 Præt. Philosophus in tertio de Anima ponit in appetitu sensitiuo desiderium, & animum, id est irascibilem, & concupiscibilem, quæ sunt adinuicem diuersæ.

RESPON. Dicendum, quod appetitus sensualitatis has duas vires continet, scilicet irascibilem, & concupiscibilem, quæ sunt adinuicem diuersæ potentia, quod quidem hoc modo uideri potest. Appetitus naturalis ad duo tendere secundum duplicem operationem rei naturalis. Vna quarum est, per quam res naturalis nititur acquirere id, quod est conseruatiuum suæ nature: sicut graue mouetur deorsum, vt ibi conseruetur. Alia est per quam res naturalis sua contraria destruit per qualitatem actiuam, & hoc quidem necessarium est corruptibili: quia nisi haberet uirtutem quam suum contrarium uinceret, ab eo corrumpere tur. Sic ergo appetitus naturalis ad duo tendit. scilicet ad consequendum id, quod est congruum, & amicum naturæ, & ad habendum quandam uictoriam super illud, quod est ei aduersum. & primū est quasi per modum receptionis: secundum vero est per modum actionis, vnde ad diuersa principia reducuntur. Recipere enim & agere non sunt ab eodem principio, vt ignis qui per leuitatem fertur sursum, per calorem contraria corrumpit. Ita in appetitu sensibili ista duo inueniuntur, nā animal per appetitiuam potentiam appetit id, quod est congruum & amicum sibi, & hoc per vim concupiscibilem, cuius proprium obiectum est delectabile secundum sensum. Appetit etiam habere dominium & uictoriam super ea, quæ sunt sibi contraria, & hoc per vim irascibilem. vnde dicitur quod eius obiectum est aliquid arduum. Et sic patet quod irascibilis est alia potentia a concupiscibili. Nam aliam rationem appetibilitatis habet aliquid ex hoc quod est arduum, cū quandoque illud, quod est arduum a delectatione separatur & rebus circumstantibus immisceatur: sicut cum animal relicta uoluptate, cui uacabat aggreditur pugnam, nec retrahitur propter dolores quos sustinet. Et iterum vna earum, scilicet concupiscibilis uidetur ordinata ad recipiendum: hæc enim appetit, ut ei suū delectabile coniungatur. Altera uero, scilicet irascibilis est ordinata ad agendum: quia per actionem aliquam superat id, quod est contrariū, uel nociuum, ponens se in quadam altitudine uictoriae super ipsum. Hoc autem communiter in potentijs animæ inuenitur quod recipere, & agere ad diuersas potentias pertinent: sicut patet de intellectu agente & possibili. Et inde est quod secundum Auicem. ad irascibilem pertinet fortitudo, & debilitas cordis quasi uirtuti ordinatæ ad agendum: ad concupiscibilem aut dilatio & restrictio ipsius quasi uirtuti ordinatæ ad recipiendum, patet igitur ex dictis quod irascibilis quodammodo ad concupiscibilem ordinatur, sicut propugnatrix ipsius. Ad hoc. n. necessarium fuit animali per irascibilem uictoriam de contrarijs consequi, ut concupiscibilis sine impedimento suo delectabili potiretur. Cuius signū est, quod propter delectabilia pugna est inter animalia. scilicet propter coitum &

lib. 6. de historia Animalium c. 18 parū a principio 10. cibū, ut dicitur in octauo de Animalibus. Et inde est, quod omnes passionēs irascibilis habet, & principium & finem in concupiscibili. nā ira incipit ex aliqua tristitia illata, quæ est in concupiscibili, & terminatur post vindictam ad eam ad gaudium, quod iterum est in concupiscibili, & similiter spes incipit a desiderio uel amore, & terminatur in delectatione. Sciendum est autem, quod tam ex parte apprehensiuarū uirium, quæ ex parte appetitiuarū sensitiuarū partis aliquid est quod cōpetit sensibili animæ sicut propriā naturā: aliquid uero sicut quod habet aliquā participationem modicam rōnis attingens ad ultimū eius in sui supremo, sicut dicit Dionys. in 7. c. de Diuinis nomin. quod diuina sapientia cōiungit fines primorū principijs secundorū. sicut uis imaginatiuæ competit animæ sensibili sicut propriam rōnem, quia in ea reseruantur formæ per sensum acceptæ: sed uis æstimatiua, per quā animal apprehendit intentiones non acceptas per sensum, ut amicitiam uel inimicitiam, inest animæ sensitiuæ sicut quod participat aliquid rōnis. vnde rōne huius æstimationis dicuntur animalia quandā prudentiam habere, vt patet in principio Metaphysicorū: sicut quod ouis fugit lupū, cuius inimicitiam numquā sensit: & similiter ex parte sensitiuæ. nā quod animal appetat id, quod est delectabile sicut sensum quod ad concupiscibilem pertinet, hoc est secundum propriam rōnem sensibilibus animæ: sed quod relicto delectabili appetit uictoriā, quam cōsequitur cū dolore, quod ad irascibilem pertinet, cōpetit ei secundum quod attingit aliquā uictoriā appetitū superiorem. vnde irascibilis est propinquior rōni & uoluntati, quæ concupiscibilis. Et propter hoc incontinens ira est minus turpis, quam incontinens concupiscentia, ut pote minus priuatus ratione, ut dicit Philosophus in 2. Ethic. patet igitur ex dictis quod irascibilis & concupiscibilis sunt diuersæ potentia, & quid est obiectum vtriusque, & quomodo irascibilis iuuat concupiscibilem, & est superior & dignior ea, sicut æstimatiua inter ceteras apprehensiuas uirtutes sensitiuæ partis.

Lib. 6. de historia Animalium c. 18 parū a principio 10.

A medio illius.

Philosophus 1. meta. parū a principio 10. 3.

7. Ethic. c. 8. tomo 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sensualitas dicitur esse uis singulariter: quia est vna in genere, quamuis per aliquas partes diuidatur.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod tam conueniens delectabile, quam nociuum tristabile ad concupiscibilem pertinet, secundum quod vñ est fugiendum & alterū consequendum: sed habere quandā altitudinem super vtrūque, vt. scilicet nociuum possit superari, & delectabile cum securitate quadam possideri, ad irascibilem pertinet.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod recedere a nociuo & accedere ad delectabile vtrumque concupiscibili competit: sed impugnare & superare id, quod potest esse nociuum, hoc pertinet ad irascibilem.

Et per hoc patet responso ad quartum & quintum: quia conueniens est obiectum concupiscibilis secundum quod est delectabile: sed totius sensualitatis secundum quod est quomodocūque expediens animali uel per viam ardui, uel per uiam delectabilis.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod eadem appetitiua concupiscibilis est conueniens profectiua, & inconueniens fugitiua, vnde irascibilis & concupiscibilis non distinguuntur per conueniens & nociuum; vt ex dictis patet.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod cum dicitur odium est ira inueterata, est prædicatio per causam, & non per essentiam, nam passionēs irascibilis terminantur ad passionēs concupiscibilis, vt dictum est.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod concupiscere appetitū animalis ad solam concupiscibilem pertinet: sed concupiscere

In solut. ad 2. argum.

In corp. ar.

scere appetitu naturali pertinet ad quamlibet poten-  
tiam, nam qualibet potentia anime natura quedã est,  
& naturaliter in aliquid inclinã, & similiter est disti-  
guendũ de amore & delectatione & aliis huiusmodi.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod in definitione passionum  
irascibilis ponitur actus appetitiuæ communis vt ap-  
petere, non autem aliquid ad concupiscibilem perti-  
nens, nisi sit principium, vel terminus, vt si dicatur,  
quod ira est appetitus vindictę propter præcedentem  
contristationem.

ARTICVLVS III.

Vtrum irascibilis, & concupiscibilis sint tantum in  
appetitu inferiori, vel in superiori.

**T**ERTIO queritur, vtrum irascibilis, & concupi-  
scibilis sint tantum in appetitu superiori, vel etiã  
inferiori. Et videtur quod in superiori, nam appetitus  
superior ad plura se extendit quam appetitus inferior,  
cum sit, & corporalium, & spiritualium, si ergo ap-  
petitus inferior diuiditur in duas vires scilicet irascibilem &  
concupiscibilem, multo fortius & superior diuidi debet.

¶ 2 Præt. Quæcunque vires sunt anime secundum se-  
ipsam ad superiorem pertinent partem, nam vires in-  
feriores sunt communes anime & corpori: sed irascibi-  
lis & concupiscibilis sunt anime secundum seipsam.  
Vnde dicitur in lib. de Spiritu & Anima, has potetias  
habet anima antequam corpori miscetur, si quidem  
sunt ei naturales, nec aliud sunt quam ipsa tota, nam-  
que anime substantia in his tribus plena, & perfecta  
consistit, id est in rationabilitate, concupiscibilitate &  
irascibilitate. ergo irascibilis & concupiscibilis ad ap-  
petitum superiorem pertinent.

¶ 3 Præt. Secundum Philosophum in lib. de Anima.  
& vndecimo Metaphysicorum sola pars anime ratio-  
nalis est a corpore separabilis: sed irascibilis & concu-  
piscibilis remanent in anima a corpore separata, vt di-  
citur in lib. de Spiritu & Anima. ergo irascibilis & co-  
cupiscibilis ad partem rationalem pertinent.

¶ 4 Præt. Imago trinitatis querenda est in superiori  
partem anime: sed secundum quosdam assignatur ima-  
go in rationali, irascibili, & concupiscibili. ergo irascibi-  
lis & concupiscibilis ad superiorem partem pertinet.

¶ 5 Præt. Charitas dicitur in concupiscibili, spes autẽ  
in irascibili: sed charitas, & spes non sunt in appetitu  
sensitivo qui non potest extendi ad immaterialia. ergo  
irascibilis & concupiscibilis non sunt tantum in ap-  
petitu inferiori, sed in superiori.

¶ 6 Præt. Vires humane dicuntur illæ quas homo su-  
pra cetera animalia habet, quæ pertinent ad superio-  
rem anime partem: sed distinguitur a magistris duplex  
irascibilis, humana & non humana, & similiter concu-  
piscibilis. ergo prædictæ vires non sunt tantum in ap-  
petitu inferiori: sed in superiori.

¶ 7 Præt. Operationes virtutum sensitiuarum tam apprehen-  
suarum quam appetitiuarum non manent in ani-  
ma separata, quia per corporis organa exercetur, alias  
anima sensibilibus in brutis esset incorruptibilis utpote  
potens suam operationem habere per seipsam: sed in  
anima separata remanet gaudium & tristitia, amor, &  
timor, & alia huiusmodi, quæ attribuuntur irascibili &  
concupiscibili. ergo irascibilis & concupiscibilis non  
sunt tantum in sensitiva parte: sed etiã in intellectuã.

¶ 8 Præt. SED CONTRA, est quod Damascenus & Grego. Nis-  
senus & Philosophus ponunt esse eas in sensibili ap-  
petitu tantum.

RESPON. Dicendum, quod cum actus appetiti-  
narum partium præsupponat actum apprehensiuarum,  
& distinctio appetitiuarum adinuenit, aliquid simi-  
lis est distinctio apprehensiuarum. Inuenimus autem  
hoc in apprehensiuis potentis quod respectu illarum,  
apprehensiuã superior manet vna, & indiuisa, respec-  
tu quarum apprehensiuæ inferiores distinguuntur.  
Vna enim intellectuã potentia cognoscimus omnia  
sensibilia quantum ad earum naturas, respectu quarum vi-  
res sensitivæ distinguuntur. Vnde secundum August.  
exterius aliud est quod videt, & quod audit: sed interi-  
us in intellectu est idẽ. Et similiter est de appetitiuis  
quod appetitiua superior est vna respectu omnium ap-  
petibilium, quamuis appetitiuæ inferiores respectu  
diuersarum appetibilium distinguuntur. Cuius ratio  
ex vtraque parte est, quod vis superior habet obiectum  
vniuersale: sed inferiores vires habent obiecta parti-  
cularia. Multa autẽ per se conueniunt particularibus,  
quæ per accidens se habent ad vniuersale. Et ideo cũ  
accidentaliter differentia non diuersificet speciem, sed so-  
lum illa, quæ est per se, potentia inferiores inueniuntur  
secundum speciem distincte: sed superior potentia remanet  
indiuisa, sicut patet, quod obiectum intellectus est  
quod quid est. vnde eadem potentia intellectus est ex-  
tendit ad omnia, quæ habent quidditatem, nec diuersifi-  
catur per aliquas differentias, quæ rationem quidditati-  
tis non diuersificant. Sed cum obiectum sensus sit cor-  
pus, quod est natum mouere organum, secundum diuer-  
sam rationem mouendi oportet potentias diuersificari.  
vnde alia potentia est visus & auditus: quia alia rone  
mouet sensum color & sonus, & similiter est ex parte  
appetitiuarum. nam obiectum appetitus superioris, ut  
supra dictum est, est bonum absolute: sed obiectum ap-  
petitus inferioris est res aliquo modo proficua anima-  
li. Ardum autem & delectabile, non secundum eam-  
dem rationem sunt conuenientia animalis, ut ex prædictis  
patet. Et ideo per hoc essentialiter diuersificatur obie-  
ctum appetitus inferioris: non autẽ obiectum appetitus  
superioris, qui tedit in bonum absolute quocumque  
modo. Sciendum tñ est, quod sicut intellectus hẽt ali-  
quam operationem circa eadẽ, circa quæ sensus operan-  
tur: sed altiori modo, cũ cognoscat vniuersaliter, &  
immaterialiter, quod sensus materialiter, & particu-  
lariter cognoscat, ita appetitus superior circa eadẽ hẽt  
operationem cum appetitibus inferioribus, quãvis alti-  
ori modo, nam inferiores appetitus tendunt in sua  
objecta materialiter, & cum aliqua passione corporali,  
a quibus passionibus nomen irascibilis, & concupi-  
scibilis imponit. Appetitus vero superior hẽt aliquos  
actus similes inferiori appetitui: sed absque omni pas-  
sione. Et sic operationes superiores appetitus fortitun-  
tur interdum nomina passionum, sicut voluntas vin-  
dictæ dicitur ira, & quietatio voluntatis super aliquo  
diligibili, dicitur amor, & eadem rone ipsa voluntas,  
quæ hos actus producit, dicitur interdum irascibilis, &  
concupiscibilis, non tñ proprie: sed per quandã simili-  
tudinem, nec tamen ita quod in voluntate sint aliquæ  
vires diuersę similes irascibili & concupiscibili.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod circa sensitivas potentias, anima est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod  
manent in anima separata secundum essentiam: alij  
vero quod manent in essentia anime, sicut in radice, &  
quocumque modo dicatur, non alio modo remanent  
irascibilis & concupiscibilis quam alia sensitivæ vires.  
vnde in lib. prædicto dicitur, quod anima recedens a  
corpore trahit secum sensum & imaginationem.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod Aug. in lib. de Tri. inuestigat  
multos modos Trinitatis in anima nostra, in quibus  
est aliqua similitudo Trinitatis increate, quamuis vera  
rõ imaginis sit solum in mente, & ratione prædictæ simi-  
litudinis aliqui ponunt imaginem in rationali, irascibi-  
li, & concupiscibili, quamuis non sit proprie dictum.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod charitas & spes non sunt  
in irascibili & concupiscibili proprie loquendo, cum  
dilectio charitatis expectatio spei sint sine passione:  
sed dicitur charitas esse in concupiscibili in quantum  
est in voluntate, prout habet actus similes concupisci-  
bili, & simili ratione dicitur esse spes in irascibili.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod irascibilis & concupiscibi-  
lis dicitur esse humane, siue rationales non per essen-  
tia quasi ad partem superiorem pertineat: sed per par-  
ticipationem in quantum obediunt rationi, & partici-  
pant regimen eius, vt Damasc. dicit.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod gaudium & timor, quæ sunt  
passiones non remanent in anima separata, cum corpo-  
rali immutatione peragantur: sed remanent actus  
voluntatis similes illis passionibus.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod circa sensitivas potentias, anima est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod  
manent in anima separata secundum essentiam: alij  
vero quod manent in essentia anime, sicut in radice, &  
quocumque modo dicatur, non alio modo remanent  
irascibilis & concupiscibilis quam alia sensitivæ vires.  
vnde in lib. prædicto dicitur, quod anima recedens a  
corpore trahit secum sensum & imaginationem.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod Aug. in lib. de Tri. inuestigat  
multos modos Trinitatis in anima nostra, in quibus  
est aliqua similitudo Trinitatis increate, quamuis vera  
rõ imaginis sit solum in mente, & ratione prædictæ simi-  
litudinis aliqui ponunt imaginem in rationali, irascibi-  
li, & concupiscibili, quamuis non sit proprie dictum.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod charitas & spes non sunt  
in irascibili & concupiscibili proprie loquendo, cum  
dilectio charitatis expectatio spei sint sine passione:  
sed dicitur charitas esse in concupiscibili in quantum  
est in voluntate, prout habet actus similes concupisci-  
bili, & simili ratione dicitur esse spes in irascibili.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod irascibilis & concupiscibi-  
lis dicitur esse humane, siue rationales non per essen-  
tia quasi ad partem superiorem pertineat: sed per par-  
ticipationem in quantum obediunt rationi, & partici-  
pant regimen eius, vt Damasc. dicit.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod gaudium & timor, quæ sunt  
passiones non remanent in anima separata, cum corpo-  
rali immutatione peragantur: sed remanent actus  
voluntatis similes illis passionibus.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum sensualitas obediãt rationi.

**Q**UARTO queritur, vtrum sensualitas obediãt  
rationi: & videtur quod non. Rom. 7. dicitur.  
Non enĩ quod volo facio: sed quod odi malũ  
illud facio. hoc enim dicitur vt quædam glo. ex ponit  
propter motus sensualitatis. ergo sensualitas voluntati  
& rationi non obediãt.

¶ 2 Præt. Ibidem dicitur, video aliam legem in mem-  
bris meis repugnantem legi mentis meæ: hæc autem  
lex est concupiscentia. ergo repugnat legi mentis, id est  
rationi, & ita non obediãt ei.

¶ 3 Præt. Sicut ordinantur apprehensiuæ adinuenimur  
ita appetitiuæ: sed intellectus non habet in potestate  
sua actus exteriorum sensu: nõ enim videmus aut au-  
dimus quicquid intellectus decernit. ergo nec motus  
sensualitatis sunt in potestate rationalis appetitus.

¶ 4 Præt. Naturalia in nobis non subduntur roni: sed  
sensualitas naturali impetu tedit in suum appetibile.  
ergo motus sensualitatis non subdiit rationi.

¶ 5 Præt. Motus sensualitatis sunt anime passionem ad  
quas determinatæ dispositiones corporum requiruntur,  
vt Auic. determinat, sicut ad irã sanguis calidus & sub-  
tilis, ad gaudium temperatus sanguis: sed dispositio cor-  
poralis nõ subditur roni. ergo nec motus sensualitatis.

¶ 6 Præt. SED CONTRA est, quod Damasc. dicit, quod irascibi-  
lis & concupiscibilis participat aliquid rationem,  
quæ sunt partes sensualitatis. ergo & motus sensualita-  
tis est in potestate rationis. hoc idem habet ex dictis  
Philoso. in 1. Ethi. & ex Greg. Nissen.

RESPON. Dicendum, quod in ordine mobiliũ  
& motorum est deuenire ad aliquod primum, quod  
est mouens se a quo mouetur illud, quod non est ex se  
motum: quia omne quod est per aliud reducitur ad  
per se, vt habetur ex 8. Phis. vnde cum voluntas seip-  
sam moueat ex hoc quod est domina sui actus, oportet

ter quod vires aliæ, quæ seipsas nõ mouent, ab aliquo  
moueantur. Tanto autem vnaqueque aliarum virtutum plus  
de motu eius participat, quanto sit ei propinquior. Vnde  
de ipsa appetitiuã inferiores voluntati obediunt quan-  
tũ ad suos principales actus, vt nutritiuã, & generati-  
ua mouentur a voluntate, quantum ad aliquos earum  
exteriore actus, subduntur autem appetitiuæ inferio-  
res. Irascibilis & concupiscibilis rationi tripliciter.

Primo quidem ex parte ipsius rationis: cum n. eadem  
res sub diuersis conditionibus considerare possit & de-  
lectabilis & horribilis reddi, ratio opponit sensualita-  
ti mediante imaginatione rem aliquam sub rone dele-  
ctabilis, vel tristabilis secundum quod ei videtur, & sic  
sensualitas mouetur ad gaudium vel tristitiam. & ideo  
dicit Philo. in 1. Ethi. quod ratio semper suadet ad op-  
tima. Secundo, ex parte voluntatis: in viribus n. ordi-  
natis adinuenimur & connexis ita se habet, quod motus  
intensus in vna earum, & præcipue in superiori redit  
dat, in aliam. Vnde, cum motus voluntatis per electio-  
nem intenditur circa aliquid, irascibilis & concupisci-  
bilis sequitur motum voluntatis. vnde dicitur in 3. de

Anima, quod appetitus mouet appetitum, superior. scilicet  
inferiorem, sicut sphaera sphaeram in corporibus cele-  
stibus. Tertio ex parte motus exequens: sicut enim  
in exercitu progredi ad bellum pendet ex imperio du-  
cis, ita in nobis vis motiua nõ mouet membra nisi ad  
imperium eius quod in nobis principatur, id est ratio-  
nis, qualiscumque motus fiat in inferioribus viribus. Vnde  
ratio irascibilem & concupiscibilem reprimat, ne in  
actu exteriorẽ procedat, propter quod dicitur Gen.

4. Subter te erit appetitus tuus. & sic patet quod concu-  
piscibilis & irascibilis subduntur rationi, & simili-  
ter sensualitas, quamuis nomẽ sensualitatis pertineat  
ad has vires, nõ secundum quod participat ratione: sed  
secundum naturam sensitiuæ partis. Vnde non ita  
proprie dicitur quod sensualitas subditur rationi, sicut  
de irascibili & concupiscibili.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod verbum illud  
Apostoli intelligitur quantum ad hoc, quod nõ est in  
potestate nostra vniuersaliter omnes inordinatos mo-  
tus sensualitatis impedire: quamuis possumus impe-  
dire singulos, vt patet ex dictis.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod sensualitas quantum est de  
se repugnat rationi: tamen ratio potest eam reprimere,  
vt patet ex dictis.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod inferiores apprehensiuæ obe-  
diunt superiori, vt patet de imaginatione & alijs sensi-  
bus interioribus: sed exteriorum sensus intellectui nõ  
obediãt, cõtingit ex hoc quod sensus exterior indiget  
re sensibili ad sentiendũ sine qua in actu exire nõ potest.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod appetitiua inferior nõ natu-  
raliter tendit in rem aliam, nisi postquam proponi-  
tur sibi sub ratione proprii obiecti, vt ex dictis patet.

Vnde cum in potestate rationis sit sub diuersis ratio-  
nibus vnam & eadẽ rem proponere, vt pote cibum  
aliquem, vt delectabilem, & vt mortiferum, potest in  
diuersa ratio sensualitatem mouere.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod dispositio corporalis, quæ  
pertinet ad complexionem corporis non subditur roni:  
sed hoc nõ requiritur ad hoc, quod passionem præ-  
dictam in actu sint; sed quod homo sit ad eas habilis.  
Actualis vero transmutatio corporis, vt pote accensio  
sanguinis circa cor, vel aliquid huiusmodi quod actu  
passiones huiusmodi concomitantur sequitur imagina-  
tionem, & propter hoc subditur rationi.

Q. d. S. Tho. MMM ARTI-

2. p. q. 82. art. 5.

C. 13. to. 3.

2. de anima Com. 21. tom. 2.

Cap. 15. a medio & c. 13. to. 3.

In libr. de virtutibus anime c. 8. & 9. Damasc. cap. 12.

Lib. de spi & anima cap. 12. in prin. tom. 3.

Lib. de Tri. inuestigat multos modos Trinitatis in anima nostra, in quibus est aliqua similitudo Trinitatis increate, quamuis vera rone imaginis sit solum in mente, & ratione prædictæ similitudinis aliqui ponunt imaginem in rationali, irascibili, & concupiscibili, quamuis non sit proprie dictum.

Lib. de Tri. inuestigat multos modos Trinitatis in anima nostra, in quibus est aliqua similitudo Trinitatis increate, quamuis vera rone imaginis sit solum in mente, & ratione prædictæ similitudinis aliqui ponunt imaginem in rationali, irascibili, & concupiscibili, quamuis non sit proprie dictum.

Art. 1. huius quæst.

1. p. q. 81. art. 3.

Art. præc. & ad 2. art. 2. gum.

Lib. de Tri. inuestigat multos modos Trinitatis in anima nostra, in quibus est aliqua similitudo Trinitatis increate, quamuis vera rone imaginis sit solum in mente, & ratione prædictæ similitudinis aliqui ponunt imaginem in rationali, irascibili, & concupiscibili, quamuis non sit proprie dictum.

Tex. c. 57. tom. 2.

Q. d. li. arb. arti. 12.

In corp. ar.

Art. 1. huius quæst.

D. 226.



Utrum in sensualitate possit esse peccatum.

1.2. q. 74. art. 3.

QVINTO queritur, vtrum in sensualitate possit esse peccatum, & videtur quod non. Numquam enim nisi in voluntate peccatur: sed sensualitas distinguitur a voluntate. ergo in sensualitate non est peccatum.

¶ 2 Præter. In anima separata peccata remanent: sensualitas autem non remanet in anima separata: cum sit potentia coniuncti. ergo &c.

¶ 3 Præter. Actus eius mediante corpore exercetur, cuius autem est potentia eius est actus, secundum Philo. in li. de Som. & Vi. ergo in sensualitate non est peccatum.

Ca. 1. ante medi. to. 2.

Ca. 10. l. 5.

¶ 4 Præter. Secundum August. in 5. de ciuita. Dei est aliquid quod agit & non agitur, vt Deus, & in hoc peccatum non est, & est aliquid quod agit & agitur. scilicet voluntas, & in hac consistat esse peccatum; & est aliquid quod agitur & non agit, vt sensualitas. ergo nec in ea peccatum est. sed dicendum, quod in sensualitate potest esse peccatum ex hoc ipso, quod ratio motum eius impedire potest.

¶ 5 Sed contra, in hoc quod ratio impedire potest & non impedit, designatur interpretatus consensus rationis, qui quidem non sufficit ad peccatum, cum non sufficiat ad merendum sine consensu expresso. Deus enim pronior est ad miserendum quam ad puniendum, vt dicit quædam glo. in prin. Hier. ergo nec ex hac ratione potest dici, quod peccatum sit in sensualitate.

Ibi in prin. ex Origene

¶ 6 Præter. Nullus peccat in eo, quod vitare non potest: sed vitare non possumus, quin motus sensualitatis sint inordinati: ut enim dicit Aug. quia homo noluit vitare malum cum potuit, inlicitum est ei non posse cum velit. ergo in sensualitate non est peccatum.

Li. 2. Hypothesis non multum procul a princ. in sententia. tom. 7.

¶ 7 Præter. Quando motus sensualitatis est in aliquid licitum non est peccatum, vt cum coniugatus mouetur in vxore sua; sed sensualitas non discernit inter licitum & illicitum, ergo nec quando in illicitum mouetur erit peccatum.

¶ 8 Præter. Virtus & vitium sunt contraria: sed virtus non potest esse in sensualitate. ergo nec vitium.

¶ 9 Præter. In eo est peccatum cui imputatur, sensualitati autem non imputatur peccatum, cum non sit domina sui actus, sed voluntati. ergo in sensualitate non est peccatum.

¶ 10 Præter. Id, quod est materiale in peccato mortali potest esse in sensualitate, nec tamen ibi peccatum mortale dicimus esse; quia in ea quod est formale in peccato mortali non est: sed quod est formale in peccato veniale, priuatio scilicet ordinis debiti in sensualitate non est: sed in ratione cuius est ordinare. ergo in sensualitate non est peccatum veniale.

¶ 11 Præter. Si cæcus qui a videte ducitur in foueam cadat, non est peccatum cæci: sed videtis. cum ergo sensualitas sit quasi cæca respectu diuinorum si cadat in aliquid illicitum, non erit peccatum eius: sed rationis, quæ debet eam regere.

¶ 12 Præter. Sicut sensualitas aliquo modo regitur a ratione, ita & exteriora membra; in quibus tamen non dicimus esse peccatum. ergo nec in sensualitate.

¶ 13 Præter. Dispositio & forma sunt in eodem: quia actus actiuorum sunt in patiente bene dispositio: sed veniale est dispositio ad mortale. cum ergo veniale non possit esse in sensualitate. ergo nec mortale.

¶ 14 Præter. Actus fornicationis propinquior est sensualitati quam rationi, si ergo in sensualitate possit esse peccatum, esset peccatum mortale, scilicet fornicationis quod cum sit falsum, videtur quod in ea peccatum esse non possit.

19. de ciuit. Dei cap. 4. tom. 5.

SED CONTRA est, quod Aug. dicit, non nullum vi-

tiuum est cum caro concupiscit aduersus spiritum: hæc autem concupiscentia carnis pertinet ad sensualitatem. ergo in ea potest esse peccatum.

¶ 2 Præter. Magist. dicit 2. 4. distin. lib. 2. Sentent. quod in sensualitate est peccatum veniale.

RESPON. Dicendum, quod peccatum nihil aliud est quam aliquis actus deficiens a recto ordine, qui esse debet: & hoc modo accipitur peccatum in his, quæ sunt secundum naturam, & in his, quæ sunt secundum artem, vt dicit Philo. 2. Physi. sed tunc est peccatum mortale, quando actus deficiens est moralis: est autem aliquis actus moralis per hoc quod aliquo modo est in nobis, sic enim ei debetur laus vel vituperium; & ideo ad ille, qui perfecte est in nostra potestate perfecte est moralis, & in eo potest esse ratio peccati mortalis, sicut sunt actus, quos voluntas elicit vel imperat. Actus autem sensualitatis non est perfecte in potestate nostra, eo quod præuenit iudicium rationis: est tamen aliquo modo in nostra potestate in quantum sensualitas rationi subijcitur, vt ex dictis patet: & ideo actus eius attingit ad genus moralium actuum: sed imperfecte. vnde non potest in sensualitate esse peccatum mortale, quod est peccatum perfectum: sed solum veniale in quo imperfecta peccati mortalis ratio inuenitur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod subiectum ali cuius est duplex. scilicet primum & secundum, sicut superficies est primum subiectum coloris, corpus autem secundum in quantum subijcitur superficiem. Similiter dicitur quod primum subiectum peccati est voluntas: sensualitas vero est subiectum peccati, in quantum aliquo modo participat voluntatem.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod peccatorum nota remanet in conscientia, quacumque vi fuerint commissa. vnde dicitur quod sensualitas omnino non remaneat modo prædicto, peccatum sensualitatis remanere potest, hoc autem an sensualitas remaneat alibi differendum est.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod actus sensualitatis est in nobis aliquo modo non ex natura sensualitatis: sed in quantum sensualitatis vires sunt rationales per participationem.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis sensualitatis secundum se consideratæ non sit agere: est tamen eius prout participat aliquo modo rationem.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod non dicitur esse peccatum in sensualitate propter interpretatum consensus rationis, quando enim motus sensualitatis præuenit iudicium rationis non est consensus nec interpretatus nec expressus: sed ex hoc ipso quod sensualitas est subijcibilis rationi, actus eius quamuis rationem præueniat habet rationem peccati. Tamen sciendum quod & si aliquando consensus interpretatus sufficiat ad peccatum, non tamen oportet, quod sufficiat ad meritum. plura enim requiruntur ad bonum quam ad malum, cum malum ex singularibus defectibus contingat, bonum autem ex tota & integra causa, vt Dion. dicit 4. c. de diui. no.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod peccata sensualitatis possunt quidem vitare singula, quamuis non omnia vt patet ex his, quæ in alia questione dicta sunt.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod cum aliquis accedit ad vxorem suam ex concupiscentia, dummodo non excedat limites matrimonij est peccatum veniale. vnde patet quod ipse motus concupiscentiæ in coniugato iudicij rationis præueniens, peccatum veniale est: sed quando per rationem determinatur, quod est licitum concupiscit: tamen & si sensualitas in id feratur nullum erit peccatum.

AD

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod virtus moralis est in virtutibus sensualitatis, id est in irascibili & concupiscibili, vt patet per Philo. in 3. Ethic. vbi dicit quod temperantia & fortitudo sunt irrationabilium partium: sed quia sensualitas nominat has vires quantum ad inclinationem naturalem sensui, quæ est in contrarium rationi, & non secundum quod participant rationem, ideo magis proprie dicitur quod vitium sit in sensualitate & virtus in irascibili & concupiscibili: peccatum tamen quod est in sensualitate virtuti non contrariatur. vnde ratio non sequitur.

Cap. 10. in princio. 5.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod omne peccatum imputatur homini in quantum habet voluntatem: & tamen peccatum dicitur esse aliquo modo in illa potentia, cuius actum contingit esse deformem.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod materiale in peccato mortali potest accipi tripliciter. vno modo, sicut obiectum est materia actus, & sic materia mortalis peccati quandoque est in sensualitate, vt cum aliquis consentit in delectationem sensualitatis. Alio modo, sicut actus exterior est materialis respectu interioris actus, qui est formale in peccato mortali, cum actus exterior & interior sint vnus peccatus. & per hunc modum actus sensualitatis potest se habere materialiter in peccato mortali. Tertio modo, materiale in peccato mortali est conuersio ad bonum commutabile sicut ad finem: forma vero auersio a bono incommutabili, & sic id, quod est materiale in peccato mortali non potest esse in sensualitate, nec sequitur si peccatum mortale non potest ibi esse, quod non sit ibi veniale ratione prædicta.

Ar. præced.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod peccatum dicitur esse in sensualitate, non quia ei imputetur: sed quia per eius actum committitur. Imputatur autem homini in quantum actus ille in eius potestate consistit.

In corp. art.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod membra exteriora sunt rationem mota, vires autem appetitiuæ inferiores sunt mouetes ad similitudinem voluntatis: vnde in quantum participat aliquo modo voluntati potest esse subiectum peccati.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod duplex est dispositio. vna qua patiens disponitur ad recipiendum formam, & talis dispositio est in eodem cum forma. Alia dispositio est qua agens disponitur ad agendum, & de hac non est verum quod sit in eodem cum forma ad quam disponit: huiusmodi autem dispositio est veniale quod in sensualitate est, ad peccatum mortale quod est in ratione. nam sensualitas est vt agens in peccato mortali, in quantum inclinatur rationem ad peccandum.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod actus fornicationis quamuis sit propinquior concupiscibili quam rationi, quantum ad rationem obiecti: est tamen propinquior rationi quantum ad rationem imperij, nam membra exteriora non applicantur ad actum, nisi ex imperio rationis. vnde in eis potest esse peccatum mortale, non autem in actu sensualitatis, qui iudicium præuenit rationis.

Utrum concupiscibilis sit magis corrupta, & infecta quam irascibilis.

1.2. q. 83. art. 4.

SEXTO queritur, vtrum concupiscibilis sit magis corrupta, & infecta quam irascibilis. & videtur quod non. corruptio enim & infectio humanæ naturæ ex peccato originali venit: peccatum autem originale est in essentia animæ sicut in subiecto, vt a quibusdam dicitur, propter hoc quod ipsum anima contrahit ex conjunctione sui ad corpus, cui per essentiam suam coniungitur. cum ergo essentia animæ omnes potentias

æqualiter appropinquent, vt pote in ea radicata, videtur quod infectio & corruptio non magis in concupiscibili, quam in irascibili & alijs potentijs sit.

¶ 2 Præter. Ex corruptione naturæ in nobis est quedam inclinatio ad peccatum: sed peccata irascibilis sunt grauiora, quam concupiscibilis: quia secundum Gregorium spiritualia peccata sunt maioris culpæ, quam carnalia. ergo magis est corrupta irascibilis, quam concupiscibilis.

3. Moral. ca. 11. par. ante medi. in sententia.

¶ 3 Præter. Ex corruptione naturæ in nobis contingunt subiti animæ motus: sed motus irascibilis videntur esse magis subiti quam concupiscibilis: irascibilis enim mouetur cum quadam virtute animi, concupiscibilis autem cum quadam animi mollietate. ergo irascibilis est magis corrupta, quam concupiscibilis.

¶ 4 Præter. Huiusmodi corruptio & infectio de qua loquimur est corruptio naturæ, & per generationem traducta: peccata autem irascibilis sunt magis naturalia, & magis traducuntur a parentibus in filios quam peccata concupiscibilis, vt Philo. dicit in 7. Ethic. ergo irascibilis est magis corrupta, quam concupiscibilis.

Ca. 6. par. ante medi. tom. 5.

¶ 5 Præter. Corruptio in nobis prouenit ex peccato primi parentis: sed peccatum primi parentis fuit superbia siue elatio quæ est in irascibili. ergo & in nobis est irascibilis magis corrupta, quam concupiscibilis.

SED CONTRA, vbi est maior turpitudine, ibi est maior corruptio & infectio: sed secundum Philo. in 8. Ethic. turpior est incontinens concupiscentiæ, quam in continens iræ. ergo concupiscibilis est magis corrupta, & infecta quam irascibilis.

7. Ethic. c. 6. tom. 5.

¶ 2 Præter. Ibi sumus magis corrupti, vbi difficilius resistimus: sed difficilius est repugnare contra voluptatem quæ ad concupiscibilem pertinet, quam contra iram, vt patet per Philo. in 2. Ethic. ergo in concupiscibili sumus magis corrupti, quam in irascibili.

RESPON. Dicendum, quod corruptio & infectio peccati originalis hoc modo differunt, quod infectio pertinet ad culpam, corruptio ad poenam. Culpæ autem originalis dupliciter esse dicitur in aliqua potentia animæ, vno modo, essentialiter: alio modo causaliter. Essentialiter quidem est, vel in ipsa essentia animæ, vel in parte intellectiua vbi erat originalis iustitia, quæ per peccatum originale priuatur. Causaliter autem est in illis potentijs, quæ attingunt actum generationis humanæ, per quam originale peccatum traducitur, quem quidem attingit vis generatiua, sicut ipsum exequens, vis concupiscibilis, sicut ipsum imperans rationem delectationis, sensus tactus sicut delectationem percipiens: & ideo ista infectio attribuitur inter sensus tactus, inter appetitiuas concupiscibilis, inter omnes potentias animæ, generatiuæ, quæ dicitur esse infecta & corrupta. Corruptio autem animæ de qua loquimur consideranda est ad modum corruptionis corporalis. Quæ quidem contingit ex hoc, quod remoto continente singulæ partes contrariæ tendunt in id, quod eis conuenit secundum naturam, & sic fit corporis dissolutio. Similiter remota originali iustitia, per quam ratio inferiores vires continebat in statu innocentie omnino sibi subiectas, vires inferiores singulæ tendunt in id, quod est in eis proprium scilicet concupiscibilis in delectationem, irascibilis in iram & alia huiusmodi. vnde Philo. in 1. Ethic. comparat huiusmodi partes animæ partibus corporis dissolutis. Sicut autem corruptio corporalis non dicitur esse in anima, qua recedente corpus dissoluitur, sed in corpore dissoluto: ita huiusmodi corruptio est in viribus sensitiuis.

3. Ethic. c. 3. non procul a fine to. 5.

¶ 2 Præter. Ibi sumus magis corrupti, vbi difficilius resistimus: sed difficilius est repugnare contra voluptatem quæ ad concupiscibilem pertinet, quam contra iram, vt patet per Philo. in 2. Ethic. ergo in concupiscibili sumus magis corrupti, quam in irascibili.

RESPON. Dicendum, quod corruptio & infectio peccati originalis hoc modo differunt, quod infectio pertinet ad culpam, corruptio ad poenam. Culpæ autem originalis dupliciter esse dicitur in aliqua potentia animæ, vno modo, essentialiter: alio modo causaliter. Essentialiter quidem est, vel in ipsa essentia animæ, vel in parte intellectiua vbi erat originalis iustitia, quæ per peccatum originale priuatur. Causaliter autem est in illis potentijs, quæ attingunt actum generationis humanæ, per quam originale peccatum traducitur, quem quidem attingit vis generatiua, sicut ipsum exequens, vis concupiscibilis, sicut ipsum imperans rationem delectationis, sensus tactus sicut delectationem percipiens: & ideo ista infectio attribuitur inter sensus tactus, inter appetitiuas concupiscibilis, inter omnes potentias animæ, generatiuæ, quæ dicitur esse infecta & corrupta. Corruptio autem animæ de qua loquimur consideranda est ad modum corruptionis corporalis. Quæ quidem contingit ex hoc, quod remoto continente singulæ partes contrariæ tendunt in id, quod eis conuenit secundum naturam, & sic fit corporis dissolutio. Similiter remota originali iustitia, per quam ratio inferiores vires continebat in statu innocentie omnino sibi subiectas, vires inferiores singulæ tendunt in id, quod est in eis proprium scilicet concupiscibilis in delectationem, irascibilis in iram & alia huiusmodi. vnde Philo. in 1. Ethic. comparat huiusmodi partes animæ partibus corporis dissolutis. Sicut autem corruptio corporalis non dicitur esse in anima, qua recedente corpus dissoluitur, sed in corpore dissoluto: ita huiusmodi corruptio est in viribus sensitiuis.

¶ 2 Præter. Ibi sumus magis corrupti, vbi difficilius resistimus: sed difficilius est repugnare contra voluptatem quæ ad concupiscibilem pertinet, quam contra iram, vt patet per Philo. in 2. Ethic. ergo in concupiscibili sumus magis corrupti, quam in irascibili.

RESPON. Dicendum, quod corruptio & infectio peccati originalis hoc modo differunt, quod infectio pertinet ad culpam, corruptio ad poenam. Culpæ autem originalis dupliciter esse dicitur in aliqua potentia animæ, vno modo, essentialiter: alio modo causaliter. Essentialiter quidem est, vel in ipsa essentia animæ, vel in parte intellectiua vbi erat originalis iustitia, quæ per peccatum originale priuatur. Causaliter autem est in illis potentijs, quæ attingunt actum generationis humanæ, per quam originale peccatum traducitur, quem quidem attingit vis generatiua, sicut ipsum exequens, vis concupiscibilis, sicut ipsum imperans rationem delectationis, sensus tactus sicut delectationem percipiens: & ideo ista infectio attribuitur inter sensus tactus, inter appetitiuas concupiscibilis, inter omnes potentias animæ, generatiuæ, quæ dicitur esse infecta & corrupta. Corruptio autem animæ de qua loquimur consideranda est ad modum corruptionis corporalis. Quæ quidem contingit ex hoc, quod remoto continente singulæ partes contrariæ tendunt in id, quod eis conuenit secundum naturam, & sic fit corporis dissolutio. Similiter remota originali iustitia, per quam ratio inferiores vires continebat in statu innocentie omnino sibi subiectas, vires inferiores singulæ tendunt in id, quod est in eis proprium scilicet concupiscibilis in delectationem, irascibilis in iram & alia huiusmodi. vnde Philo. in 1. Ethic. comparat huiusmodi partes animæ partibus corporis dissolutis. Sicut autem corruptio corporalis non dicitur esse in anima, qua recedente corpus dissoluitur, sed in corpore dissoluto: ita huiusmodi corruptio est in viribus sensitiuis.

¶ 2 Præter. Ibi sumus magis corrupti, vbi difficilius resistimus: sed difficilius est repugnare contra voluptatem quæ ad concupiscibilem pertinet, quam contra iram, vt patet per Philo. in 2. Ethic. ergo in concupiscibili sumus magis corrupti, quam in irascibili.

RESPON. Dicendum, quod corruptio & infectio peccati originalis hoc modo differunt, quod infectio pertinet ad culpam, corruptio ad poenam. Culpæ autem originalis dupliciter esse dicitur in aliqua potentia animæ, vno modo, essentialiter: alio modo causaliter. Essentialiter quidem est, vel in ipsa essentia animæ, vel in parte intellectiua vbi erat originalis iustitia, quæ per peccatum originale priuatur. Causaliter autem est in illis potentijs, quæ attingunt actum generationis humanæ, per quam originale peccatum traducitur, quem quidem attingit vis generatiua, sicut ipsum exequens, vis concupiscibilis, sicut ipsum imperans rationem delectationis, sensus tactus sicut delectationem percipiens: & ideo ista infectio attribuitur inter sensus tactus, inter appetitiuas concupiscibilis, inter omnes potentias animæ, generatiuæ, quæ dicitur esse infecta & corrupta. Corruptio autem animæ de qua loquimur consideranda est ad modum corruptionis corporalis. Quæ quidem contingit ex hoc, quod remoto continente singulæ partes contrariæ tendunt in id, quod eis conuenit secundum naturam, & sic fit corporis dissolutio. Similiter remota originali iustitia, per quam ratio inferiores vires continebat in statu innocentie omnino sibi subiectas, vires inferiores singulæ tendunt in id, quod est in eis proprium scilicet concupiscibilis in delectationem, irascibilis in iram & alia huiusmodi. vnde Philo. in 1. Ethic. comparat huiusmodi partes animæ partibus corporis dissolutis. Sicut autem corruptio corporalis non dicitur esse in anima, qua recedente corpus dissoluitur, sed in corpore dissoluto: ita huiusmodi corruptio est in viribus sensitiuis.

¶ 2 Præter. Ibi sumus magis corrupti, vbi difficilius resistimus: sed difficilius est repugnare contra voluptatem quæ ad concupiscibilem pertinet, quam contra iram, vt patet per Philo. in 2. Ethic. ergo in concupiscibili sumus magis corrupti, quam in irascibili.

RESPON. Dicendum, quod corruptio & infectio peccati originalis hoc modo differunt, quod infectio pertinet ad culpam, corruptio ad poenam. Culpæ autem originalis dupliciter esse dicitur in aliqua potentia animæ, vno modo, essentialiter: alio modo causaliter. Essentialiter quidem est, vel in ipsa essentia animæ, vel in parte intellectiua vbi erat originalis iustitia, quæ per peccatum originale priuatur. Causaliter autem est in illis potentijs, quæ attingunt actum generationis humanæ, per quam originale peccatum traducitur, quem quidem attingit vis generatiua, sicut ipsum exequens, vis concupiscibilis, sicut ipsum imperans rationem delectationis, sensus tactus sicut delectationem percipiens: & ideo ista infectio attribuitur inter sensus tactus, inter appetitiuas concupiscibilis, inter omnes potentias animæ, generatiuæ, quæ dicitur esse infecta & corrupta. Corruptio autem animæ de qua loquimur consideranda est ad modum corruptionis corporalis. Quæ quidem contingit ex hoc, quod remoto continente singulæ partes contrariæ tendunt in id, quod eis conuenit secundum naturam, & sic fit corporis dissolutio. Similiter remota originali iustitia, per quam ratio inferiores vires continebat in statu innocentie omnino sibi subiectas, vires inferiores singulæ tendunt in id, quod est in eis proprium scilicet concupiscibilis in delectationem, irascibilis in iram & alia huiusmodi. vnde Philo. in 1. Ethic. comparat huiusmodi partes animæ partibus corporis dissolutis. Sicut autem corruptio corporalis non dicitur esse in anima, qua recedente corpus dissoluitur, sed in corpore dissoluto: ita huiusmodi corruptio est in viribus sensitiuis.

¶ 2 Præter. Ibi sumus magis corrupti, vbi difficilius resistimus: sed difficilius est repugnare contra voluptatem quæ ad concupiscibilem pertinet, quam contra iram, vt patet per Philo. in 2. Ethic. ergo in concupiscibili sumus magis corrupti, quam in irascibili.

RESPON. Dicendum, quod corruptio & infectio peccati originalis hoc modo differunt, quod infectio pertinet ad culpam, corruptio ad poenam. Culpæ autem originalis dupliciter esse dicitur in aliqua potentia animæ, vno modo, essentialiter: alio modo causaliter. Essentialiter quidem est, vel in ipsa essentia animæ, vel in parte intellectiua vbi erat originalis iustitia, quæ per peccatum originale priuatur. Causaliter autem est in illis potentijs, quæ attingunt actum generationis humanæ, per quam originale peccatum traducitur, quem quidem attingit vis generatiua, sicut ipsum exequens, vis concupiscibilis, sicut ipsum imperans rationem delectationis, sensus tactus sicut delectationem percipiens: & ideo ista infectio attribuitur inter sensus tactus, inter appetitiuas concupiscibilis, inter omnes potentias animæ, generatiuæ, quæ dicitur esse infecta & corrupta. Corruptio autem animæ de qua loquimur consideranda est ad modum corruptionis corporalis. Quæ quidem contingit ex hoc, quod remoto continente singulæ partes contrariæ tendunt in id, quod eis conuenit secundum naturam, & sic fit corporis dissolutio. Similiter remota originali iustitia, per quam ratio inferiores vires continebat in statu innocentie omnino sibi subiectas, vires inferiores singulæ tendunt in id, quod est in eis proprium scilicet concupiscibilis in delectationem, irascibilis in iram & alia huiusmodi. vnde Philo. in 1. Ethic. comparat huiusmodi partes animæ partibus corporis dissolutis. Sicut autem corruptio corporalis non dicitur esse in anima, qua recedente corpus dissoluitur, sed in corpore dissoluto: ita huiusmodi corruptio est in viribus sensitiuis.

Ca. 8. a. me. tom. 5.

¶ 2 Præter. Ibi sumus magis corrupti, vbi difficilius resistimus: sed difficilius est repugnare contra voluptatem quæ ad concupiscibilem pertinet, quam contra iram, vt patet per Philo. in 2. Ethic. ergo in concupiscibili sumus magis corrupti, quam in irascibili.

RESPON. Dicendum, quod corruptio & infectio peccati originalis hoc modo differunt, quod infectio pertinet ad culpam, corruptio ad poenam. Culpæ autem originalis dupliciter esse dicitur in aliqua potentia animæ, vno modo, essentialiter: alio modo causaliter. Essentialiter quidem est, vel in ipsa essentia animæ, vel in parte intellectiua vbi erat originalis iustitia, quæ per peccatum originale priuatur. Causaliter autem est in illis potentijs, quæ attingunt actum generationis humanæ, per quam originale peccatum traducitur, quem quidem attingit vis generatiua, sicut ipsum exequens, vis concupiscibilis, sicut ipsum imperans rationem delectationis, sensus tactus sicut delectationem percipiens: & ideo ista infectio attribuitur inter sensus tactus, inter appetitiuas concupiscibilis, inter omnes potentias animæ, generatiuæ, quæ dicitur esse infecta & corrupta. Corruptio autem animæ de qua loquimur consideranda est ad modum corruptionis corporalis. Quæ quidem contingit ex hoc, quod remoto continente singulæ partes contrariæ tendunt in id, quod eis conuenit secundum naturam, & sic fit corporis dissolutio. Similiter remota originali iustitia, per quam ratio inferiores vires continebat in statu innocentie omnino sibi subiectas, vires inferiores singulæ tendunt in id, quod est in eis proprium scilicet concupiscibilis in delectationem, irascibilis in iram & alia huiusmodi. vnde Philo. in 1. Ethic. comparat huiusmodi partes animæ partibus corporis dissolutis. Sicut autem corruptio corporalis non dicitur esse in anima, qua recedente corpus dissoluitur, sed in corpore dissoluto: ita huiusmodi corruptio est in viribus sensitiuis.

Q. 6. dis. S. Tho. MMM 2 uis

uis, inquantū continentia rōnis priuatē in diuersa feruntur, non aut in ipsa ratione, quasi quatenus, & ipsa propria perfectione priuatur separata a Deo. & ideo quanto aliqua inferiorum vitium magis elongatur a ratione, tanto magis est corrupta. & ideo cum irascibilis sit magis rationi propinqua quasi aliquid rationis in suo motu participans secundum Philoso. in 7. Eth. minus erit corrupta irascibilis quam concupiscibilis.

Cap. 6. in principi. to. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod quāuis oēs potentia in essentia animæ radicentur, tamē quādam per prius fluunt ab essentia aīe quā alia, & ad causam originalis diuersam habitudinē habēt, & sic nō similiter est in oībus corruptio & iſectio originalis peccati.

AD 2<sup>m</sup> dicēdum, quod ex hoc ipso quod motus rōnis magis participatur in irascibili, peccata irascibilis sunt grauiora: sed peccata concupiscibilis turpiora. Ipsa enim disſeritio rationis culpā auget, sicut ignorātia culpam alleuiat. Reſſus autem a ratione in qua tota dignitas humana consistit ad turpitudinem pertinet. vnde ex hoc ipso patet, quod concupiscibilis est magis corrupta, vtpote longius a ratione discedens.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod motus irascibilis & concupiscibilis dupliciter potest considerari. scilicet in appetēdo, & in exequendo. In appetēdo quidem magis est subitus motus concupiscibilis quā irascibilis, quia irascibilis mouetur quasi deliberando & conferendo vindiſtam intentā ad iniuriam receptā quasi syllogizans, vt dicitur in 7. Eth. sed concupiscibilis ad solā apprehensionem delectabilis mouetur ad fruitionē delectabilis, vt ibi dicitur: sed exequēdo motus irascibilis est magis subitus quā concupiscibilis: quia irascibilis cū quadā fiducia & fortitudine agit, cōcupiscibilis vero cū quadam mollicie inſidioſe tendit ad propōitū ad pīſcendum. Vnde dicit Philo. in 7. Ethic. quod iracundus nō est inſidiator: sed manifestus. Concupiscencia vero inſidiat, & inducit verſum Homeri, qui dixit, Venere esse dolosam, & ei<sup>9</sup> corrigiā variā, ſignificās deceptionē, qua Venus furatur intellectū ēr multū sapiētis.

Cap. 6. to. 5.

Ca. 3. a me. tom. 5.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod aliquid dicitur esse naturale dupliciter. Vel quantū ad naturam speciei: uel quantum ad naturam indiuidui. Quantum aut ad naturam speciei peccata concupiscibilis sunt magis naturalia quam peccata irascibilis. Vnde Philo. dicit in 2. Ethic. quod voluptas ex puero omnibus nobis cōmittitur quasi contemporanea vitæ: sed quantum ad naturam indiuidui sunt magis naturalia peccata irascibilis. & hoc ideo: quia si cōsideretur motus appetitus ſenſibilis ex parte animæ, concupiscibilis naturalius tēdit in suum obiectum, vtpote magis naturale & conueniēs ſecūdum ſeipſum: est enim cibi & potus & aliorū huiusmodi per quæ natura conſeruat: sed si cōſideretur hōi motus ex parte corporis, maior trāſmutatio & commotio corporalis complexionis fit ex motu irē quā concupiscenciæ, communiter & proportionaliter loquendo. & ideo complexio corporalis in qua plerūque filij parentibus ſimulantur, plus facit ad dominiū iræ quam ad dominiū concupiscenciæ. & propter hoc in peccatis irē magis imitantur filij parentes, quam in peccatis concupiscenciæ: quod enim est ex parte animæ refertur ad speciem: sed quod est ex determinata completionē corporis pertinet magis ad indiuiduū. Originale autem peccatum est peccatū totius humanæ nature. Vnde patet quod ratio non ſequitur.

AD 5<sup>m</sup> ditendum, quod in nobis contrariio ordine corruptio accidit & in Adam: quia in Adā anima corrupit corpus, & persona naturam, in nobis autem

est ecōuerſo. Vnde quāuis peccatum Adā per prius pertinuerit ad irascibilem, tamen in nobis corruptio magis pertinet ad concupiscibilem.

ARTICVLVS VII.

Vtrum ſensualitas in hac vita curari ualeat a prædicta corruptione.

SEPTIMO quæritur, vtrum ſensualitas in hac vita curari possit corruptione prædicta. & videtur quod sic: quia prædicta corruptio vocatur fomes. dicitur autem de beata Virgine, quod in hac vita fuit totaliter a fomite liberata, præcipue post conceptionem filij Dei. ergo ſensualitas in hac vita est curabilis.

1. 2. q. 6. 7. art. 3. In ar. præc.

¶ 2. Præt. Omne illud, quod obedit rationi est susceptiuum rectitudinis rationis: sed vires ſensualitatis. scilicet irascibilis & concupiscibilis obediunt rationi, vt ex dictis patet. ergo ſensualitas est receptiua rectitudinis rationis, & ita potest a contraria corruptione curari.

Ar. 4. huius quæst.

¶ 3. Præt. Virtus opponitur peccato: sed in ſensualitate potest esse virtus, vt. n. Philo. dicit in 3. Eth. temperantia & fortitudo sunt irrationabiliū partiū. ergo ſensualitas in hac vita potest curari a corruptione peccati.

In princip. tom. 5.

¶ 4. Præt. Ad corruptionē ſensualitatis pertinet quod ex ea motus inordinati procedant, qui sunt concupiscenciæ præuæ: sed temperatus nō habet huiusmodi concupiscenciās in quo differt a continente qui eas habet, sed nō ſequitur, vt patet in 7. Eth. ergo ſensualitas in hac vita potest totaliter curari.

Ca. 6. & li. 2. c. 5. to. 5.

¶ 5. Præt. Si corruptio ista est incurabilis, aut est ex parte curātis, aut ex parte medicinæ, aut ex parte morbi, aut ex parte naturæ sanandæ: sed nō ex parte curātis. scilicet Dei quia oīpotēs est, nec ex parte medicinæ: quia ut dicitur Ro. 5. donū Christi est virtuosius quā peccatum Adā, quo corruptio hōi est iuducta, nec ex parte morbi: quia est contra naturā, cū in natura instituta nō fuerit, nec ex parte naturæ: utile. n. esset hanc infirmitatē remoueri, cum ex ea sit homo pronus ad malū & tardus ad bonū. ergo ſensualitas in hac vita est curabilis.

SED CONTRA, Necessitas peccati saltē venialiter, cōsequitur necessitatem moriendi: sed in hac vita necessitas moriendi non tollitur. ergo nec necessitas peccandi venialiter, & sic nec corruptio ſensualitatis ex qua prædicta necessitas venit.

¶ 2. Præt. Si ſensualitas curabilis esset in hac vita maxime per sacramēta ecclesiæ curaret, quæ sunt medicinæ spirituales: sed adhuc post sacramēta suscepta manet, vt experimento patet. ergo ſensualitas non est curabilis in hac vita.

RESPON. Dicēdū, quod ſensualitas in hac vita curari nō potest, nisi per miraculū. Cuius rō est: quia id, quod est naturale, nō potest permutari nisi a virtute supernaturali. hōi aut corruptio qua partes aīe dicuntur corruptæ, sequit quodamō inclinationē naturæ. Quod. n. hōi in primo statu collatū fuit, vt rō totaliter inferiores vires cōtineret & aīa corp<sup>9</sup>, nō fuit ex virtute principiorū naturalium, sed ex virtute originalis iustitiæ ex diuina liberalitate superadditæ. Quæquē iustitia p pētū subleuata, hō redijt ad statū cōueniētē sibi p principia sua naturalia. Vñ dicit Dio. in Eccle. Hierar. 3. c. quod p pētū natura humana ad principij cōsequētē merito ducta est finē. Sicur ergo naturaliter hō morit nec ad immortalitatē reduci potest nisi miraculose, ita naturaliter cōcupiscibilis tēdit in delectabile, & irascibilis in arduū pter ordinē rōnis. Vñ, quod ista corruptio moueat non potest esse nisi miraculose virtute supernaturali faciete.

AD

AD PRIMVM ergo dicendum, quod beata virgo a fomite liberata fuit miraculose.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod irascibilis & concupiscibilis obediunt rationi inquantum motus earum, vel ordinantur vel comprimuntur per rationem, non tamē ita quod totaliter inclinatio earum tollatur.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod virtus in irascibili & concupiscibili existens non contrariatur corruptioni prædictæ: vnde totaliter eam tollit. Contrariatur autē super excellentiæ inclinationis prædictarum virium in sua obiecta, & hoc per virtutem tollitur.

Lib 7. Eth. cap. 9. & 6. tom. 5.

AD 4<sup>m</sup> dicēdū, quod temperatus secundum Philo. non caret omnino concupiscencijs: sed concupiscencijs vehementibus, quales possunt inesse continenti.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod ex parte illorum omnium quatuor, contingit quod ſensualitas in hac vita nō curetur. Ipse enim Deus quāuis sit potens curare, tamen ſecundum ordinem suę sapientiæ disposuit, vt nō curetur in hac vita. similiter donum gratiæ quod per Christum nobis confertur quāuis sit efficacius quā peccatum primi hominis, non tamen ordinatur ad remouendam corruptionem prædictam quæ est naturæ: sed ad remouendum culpam personæ. Similiter huiusmodi corruptio quāuis sit contra statum naturæ primitus institutæ, est tamen consequens principia naturæ sibi relicta. est etiam homini vitale ad vitandū elationis vitium, vt ſensualitatis infirmitas maneat. 2. Cor. 12. Ne magnitudo reuelationum extollar me datus est mihi stimulus carnis meæ, & ideo post baptismum remanet hæc infirmitas in homine, sicut sapiens medicus dimittit aliquem morbum non curatum, qui nō posset curari sine periculo maioris morbi.

QVÆSTIO XXVI.

De passionibus animæ

In decem articulos diuisa.

¶ Primo quæritur, Vtrum naturaliter anima separata a corpore patiatur.

¶ Secundo, Quomodo anima coniuncta corpori patiatur.

¶ Tertio, Vtrum passio sit tantum in appetitiua ſensitiua.

¶ Quarto, Secundum quid attendatur contrarietas & diuersitas inter animæ passiones.

¶ Quinto, Vtrum spes, timor, gaudium, & tristitia, sint quatuor principales passiones.

¶ Sexto, Vtrum passionibus mereamur.

¶ Septimo, Vtrum passio adiūcta merito diminuat aliquid de merito.

¶ Octauo, Vtrum hōi passiones fuerunt in Christo.

¶ Nono, Vtrum passio doloris fuerit in anima Christi, quantum ad superiorem rationem.

¶ Decimo, Vtrum per doloris passiones, qui erat in superiori ratione Christi impediretur gaudium fruitionis, & econuerſo.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum anima separata a corpore patiatur.

3. p. q. 160. 213.

QVÆSTIO est passionibus animæ. & primo quæritur, vtrum anima separata a corpore patiatur. & videtur, quod non patiatur ab

igne corporeo. Augusti. enim dicit 12. super Genes. ad literam, agens est præstantius patiente: sed anima quolibet corpore est præstantior. ergo ab igne corporeo anima pati non potest. Sed diceretur, quod ignis agit in animam, vt est instrumentū diuinæ iustitiæ iudicātis. ¶ 2. Sed contra, Instrumentum non complet actionem instrumentalem, nisi exercendo actionem naturalem, sicut aqua baptismi sanctificat animam lauando corpus, & terra facit scannum secando lignum: sed ignis nullam actionem naturalem potest habere circa animam, vt instrumentum diuinæ iustitiæ. ergo &c. Sed diceretur quod naturalis actio ignis est cremare, & sic naturaliter agit in anima inquantum secum defert cremabilia.

Ca. 6. circa medi. to. 3.

¶ 3. Sed contra, Cremabilia quæ dicitur anima secum deferre sunt peccata, quibus non contrariatur ignis corporeus. ergo cum omnis actio naturalis sit ratione contrarietatis, videtur quod anima non possit pati ab igne corporeo inquantum secum defert cremabilia.

Cap. 32. 2. medi. to. 3.

¶ 4. Præt. August. dicit 12. super Genes. ad literam, non sunt corporalia: sed similia corporalibus quibus animæ corporibus exuræ afficiuntur bene seu male. ergo ignis quo anima separata punitur non est corporeus.

Lib. 2. c. 4. circa finē.

¶ 5. Præt. Damasc. dicit in fine 4. lib. Tradetur diabolus & demones eius, & homo eius scilicet Antichristus, & impij & peccatores in ignem æternum, nō materialem qualis est qui apud nos est: sed qualem vtique nocuit Deus. Omnis autem ignis corporeus materialis est. ergo ignis quo anima separata patitur non est corporeus. Sed dicendum, quod ignis ille corporeus affligit animam inquantum est ab ea visus, vt dicit Greg. in 4. Dial. ignem eo ipso patitur anima quo videt, & sic illud quod immediate affligit animam non est corpus: sed similitudo corporis apprehensa.

Ca. 24. par. 2. prin. c.

¶ 6. Sed contra, Visum ex hoc quod est visum est perfectio videntis. ergo ex hoc quod est visum non inducit afflictionem videntis: sed magis delectationem. Si ergo aliquod visum affligat, hoc erit inquantū est alijs nocuum: sed ignis non potest alijs affligere animam agendo in ipsam, vt probatum est. ergo nec ab igne patitur anima, eo ipso quod videt.

¶ 7. Præt. Agentis ad patiens est aliqua proportio: sed incorporei ad corpus nulla est proportio. ergo anima non potest ab igne corporeo cum sit incorporea pati.

¶ 8. Præt. Si ignis corporeus non naturaliter in animā agit, oportet quod hoc fiat per aliquam virtutē superadditam: aut ergo illa virtus est corporalis, aut spiritualis: spiritualis esse non potest: quia res corporalis spiritualis virtutis susceptiua non est. si autem est corporalis cum omni virtute corporali anima præstantior sit per hanc virtutem ignis in eam agere non poterit, ergo nec naturaliter, nec supernaturaliter anima pati potest. Sed dicendum, quod anima per peccatum redidit ignobilius creatura corporali.

Ca. 55. ali. quātulum a prin. to. 1.

¶ 9. Sed contra, Augustin. dicit in libro de Vera religione, quod substantia viuens est dignior qualibet substantia non viuente: sed anima rationalis post peccatum adhuc remanet viuens vita naturali. ergo non efficitur indignior igne corporali, qui est substantia non viuens.

¶ 10. Præt. Si ignis ille corporeus affligit animam, hoc non est nisi inquantum apprehenditur vel sentitur vt nociuus: sed ex hoc aliquid nocet quod aliquid admittit, vnde Augustinus dicit, quod malum ideo nocet, quia admittit bonum. ignis autē corporeus nihil ab anima potest admere, ergo eam affligere non potest. Sed dicitur Q. dis. S. Tho. MMM 3 dum

Enchi. cap. 12. tom. 3.



dum, quod adimit diuinæ visionis gloriam.

¶ 11 Sed cōtra, pueri qui pro solo originali dānātūr carēt diuinā visione. Si ergo nihil aliud ignis corpore<sup>o</sup> a damnatis adimit, nō erit maior pēna eorū, qui pro peccatis actualibus puniuntur in inferno, quam puerorū qui puniuntur in limbo, quod est contra Augustinū.

¶ 12 Præt. Omne quod agit in alterum, imprimit in ipsum similitudinem suæ formæ per quā agit: sed ignis agit per calorem, cum ergo anima non possit calefieri, videtur quōd non possit ab igne pati.

¶ 13 Præt. Deus prior est ad miserendū, quā ad puniendū: sed per instrumenta diuinæ misericordiæ, scilicet sacramēta aliqui inuoluntarius & resistens nō iuuatur, præcipue si sit adultus, ergo per instrumentū diuinæ iustitiæ, quod est ignis corporeus anima inuita nō recipiet pēnā. Constat autē quod voluntarie non recipit, ergo nullo modo pigne corporeū anima punitur.

¶ 14 Præt. Omne quod patitur ab aliquo, aliquo modo mouetur ab eo: sed fm nullam speciem motus anima potest moueri ab igne corporeo vt per inductionē patet, ergo anima non potest pati ab igne corporeo.

¶ 15 Præt. Omne quod patitur ab aliquo communicat cum eo in materia, vt videtur per Boet. in lib. de Duabus Naturis & vna persona Christi: sed anima & ignis corporeus non communicant in materia, ergo nō potest pati ab igne corporeo.

**S E D C O N T R A** est, quod Lucæ 16. Diues in inferno positus secundum animam tantum dicit, crucior in hac flamma.

¶ 2 Præt. Greg. in 15. lib. Moral. super illud Iob 20. Deuorabit eum ignis qui non succenditur, sic dicit, gehēnæ ignis cū sit corpore<sup>o</sup>, & in semetipso reprobos corporaliter exurat, nec studio humano succenditur, nec lignis nutritur: sed creatus semel durat inextinguibilis, & succensione non indiget, & ardore non caret.

¶ 3 Præt. Cassiodorus dicit in lib. de Anima, quod anima a corpore separata suis sensibus efficacius audit & videt, quam dum est in corpore: sed dum est in corpore affligitur sentiendo ab aliquo corpore, ergo multo magis cum est a corpore separata.

¶ 4 Præt. Sicut anima est incorporea, ita & dæmones: sed dæmones patiūtūr ab igne corporeo, vt patet Mat. 25. Ite maledicti &c. ergo & anima separata.

¶ 5 Præt. Maius est animam iustificari, quam animam puniri: sed aliqua corporalia agunt in animā ad iustificationem ipsius, inquantū sunt diuinæ misericordiæ instrumenta, vt patet in sacramētis Ecclesiæ, ergo possunt aliqua corporalia agere in animam ad eius punitionem, inquantum sunt instrumenta diuinæ iustitiæ.

¶ 6 Præt. Ignobilis potest pati a nobiliori: sed ignis corporeus est nobilior quā anima damnata, ergo animæ damnatorum possunt pati ab igne corporeo, probatio mediæ, quodlibet ens nobilior est non ente: sed non esse est nobilior quam esse animæ damnatorum, vt patet Matthæi 26. melius erat ei si natus nō fuisset homo ille, ergo quodlibet ens est nobilior anima damnata, & ita ignis corporeus.

**R E S P O N D.** Dicendum, quod ad euidentiam huius questionis, & sequentium scire oportet, quid proprie sit passio. Sciendum est igitur, quod nomen passionis dupliciter sumitur, communiter & proprie. Communiter quidem dicitur passio receptio alicuius quocūque modo, & hoc sequendo significationem vocabuli, nam passio dicitur a patin Græce, quod est recipere, proprie vero dicitur passio secundum quod actio & passio in motu consistunt, prout scilicet aliquid re-

cipitur in patiente pviā motus, & quia omnis motus est inter contraria, oportet illud, quod recipitur in patiente, esse contrarium alicui quod a patiente abijcitur. Secundum hoc autem quod recipitur in patiente patiens agentis assimilatur, & inde est quod proprie accepta passione agens contrariatur patienti, & omnis passio abijcit a substantia, huiusmodi autem passio nō est nisi secundum motum alterationis. Nam in motu locali non recipitur aliquid immobile: sed ipsum mobile recipitur in aliquo loco. In motu autem augmenti & decrementi recipitur, vel abijcitur non forma: sed aliquid substantiale, vt pote alimentum, ad cuius additionem, vel subtractionem sequitur quantitatis magnitudo, vel paruitas. In generatione autem & corruptione non est motus nec contrarietas, nisi ratione alterationis præcedentis: & sic secundum solam alterationem est proprie passio, secundum quam vna forma contraria recipitur, & alia expellitur. Quia ergo actio proprie accepta, est cū quadam abiectione, prout patiens a pristina qualitate transmutatur in contrarium, ampliatur nomen passionis secundum vsum loquentium, vt qualitercumque aliquid impediatur ab eo quod sibi competeat, pati dicitur: sicut si dicamus graue pati ex hoc quod prohibetur, ne deorsum moueatur, & hominem pati si prohibeatur suam facere voluntatem. Passio igitur primo modo accepta inuenit in anima & in qualibet creatura, eo quod omnis creatura habet aliquid potentialitatis admistum, ratione cuius omnis creatura subsistens est alicuius, receptiuā: passio vero secundo modo accepta non inuenit, nisi vbi est motus & contrarietas: motus autem non inuenitur nisi in corporibus, & contrarietas formarum vel qualitatum in solis generabilibus & corruptibilibus. Vnde sola huiusmodi proprie hoc modo pati possunt, vnde anima, cum sit incorporea, hoc modo pati non potest, & si etiam aliquid recipiat, nō tamen hoc fit per transmutationem a contrario in cōtrarium: sed per simplicem agentis influxum, sicut aer illuminatur a sole. Tertio vero modo, quo nomen passionis transumptiue sumitur, anima potest pati eo modo, quo eius operatio potest impediri. Quidam ergo attendentes passionem in anima proprie esse nō posse, dixerunt omnia, quæ dicuntur in scripturis de pēnis corporalibus damnatorum intelligenda esse metaphoricè, vt scilicet per huiusmodi corporales penas apud nos notas significaretur afflictiones spirituales, quibus spiritus damnati puniuntur, sicut e contrario per corporales delectationes repromissas in scripturis intelligimus spirituales delectationes beatorum. & huiusmodi opinionis videtur fuisse Origenes & Al-gazel: sed quia resurrectionem credentes non solum credimus futuram esse pēnam spirituum, sed corporum, corpora vero puniri non possunt nisi corporali pēna, eadem pēna hominibus post resurrectionem, & spiritibus debetur, vt patet Matth. 25. vbi dicitur, Ite maledicti in ignem æternum &c. ideo oportet dicere, vt Aug. probat 21. de ciui. Dei, ipsos spiritus pēnis corporalibus<sup>o</sup> aliquantulum affici, nec est simile de gloria beatorū & pēna damnatorum; quia beati sublimantur in id, quod eorum naturam excedit. Vnde beatificantur per fruitionē diuinæ gloriæ: damnati vero deprimuntur in id, quod sub eis est, vnde corporalibus tormentis puniūtūr. & ideo alij dixerunt, quod anima separata afficietur quidē aliquibus pēnis, quāuis non corporalibus, tamen corporalibus similibus. Quibus similes sunt illæ pēnæ per quas affliguntur dormientes,

Li. 2. peri ar chon ca. 10. tom. 4.

Ca. 10. t. 5.

tes, & hoc modo videtur sensisse Aug. 12. super Gen. ad literam. & Auicem. sed hoc esse non potest, nam huiusmodi similitudines corporum non possunt esse intelligibiles: quia illæ sunt vniuersales ex quorum consideratione afflictio animæ non infertur: sed magis iocunditas in consideratione veritatis. Vnde oportet quod intelligatur de similitudinibus imaginarijs, quæ quidem esse non possunt nisi in organo corporali, vt a philo. probatur. Quod quidem & animæ separata & spiritibus dæmonum deest. Vnde alij dicunt, quod ab ipsis corporibus anima separata patitur. Quod quidem qualiter esse possit a diuersis diuersimode assignatur. Quidam enim dicunt, quod anima separata suis sensibus vtitur: vnde ignem corporeum sentiendo ab igne punitur, & hoc est quod Grego. in 4. Dial. dicere videtur, quod ignem eo ipso patitur anima quo videt: sed istud non videtur verum. Primo quidē: quia actus sensitiuarum potentiarum esse non possunt, nisi median-tibus organo corporalibus, alias animæ sensibiles brutorum essent incorruptibiles, vt pote per se suas potētes habere operationes. Secundo, quia dato quod sentirent animæ separata, non tamen possent a sensibilibus affligi, nam sensibile est perfectio sentientis inquantum huiusmodi, sicut & intelligibile intelligentis. Vnde aliquid sensatum vel intellectum non infert dolorem vel tristitiam, inquantum huiusmodi: sed inquantum est nociuum, vel apprehenditur vt nociuum. Vnde oportet inuenire modum, quo ignis animæ separata possit esse nociuus. Nec potest esse quod quidam dicunt, quod quāuis ignis ille corporeus nō possit esse spiritui nociuus, potest tamen apprehendi vt nociuus, quod videtur consonum ei, quod Greg. dicit in 4. dial. quia cremari se inspicit diabolus crematur. Non enim est probabile quod dæmones, qui acumine sensuum vigent, multo melius suam naturam & ignis corporalis nō cognoscant quam nos, vt falso credat igne corporeo sibi posse nocere. Vnde dicendum, quod vere & non solum secundum apparentiam ab igne corporeo affligitur, & hoc est, quod Greg. dicit in 4. dial. Colligere ex dictis euangelicis possumus, quod incendium anima non solum videndo: sed etiam experiēdo patitur. Cuius quidem modum aliqui hoc modo assignant dicentes, ignem corporeum vt est instrumentū diuinæ iustitiæ in animam agere posse: quāuis hoc secundum naturam nō possit. Multa enim sunt quæ ad aliquid efficiendum, nō sufficiunt ex propria natura, quod efficere possunt vt sunt instrumenta alterius agentis: sicut ignis elementaris non sufficit ad generationē carnis, nisi vt instrumentum virtutis nutritiue, sed hoc sufficiens non videtur, nam instrumentum non agit illam actionem, quæ propriam naturā excedit: nisi exercendo aliquam connaturalem, vt in obijciendo dictū est. Vnde oportet inuenire aliquem modum, per quē aliquantulum naturaliter patitur anima ab igne corporeo. Quod quidem hoc modo intelligi potest. Substantiam enim corpoream corpori vniri contingit dupliciter, uno modo vt<sup>o</sup> formam, inquantum viuificat corpus: alio modo, vt motorem mobili, vel locatum loco per aliquam operationem, siue per aliquam habitudinem. Quia vero formæ & eius, cuius est forma, est vnum esse, vnio substantiæ spiritualis ad corporalem per modum formæ, est vnio quantum ad esse. Nullius autem rei esse est suæ potestati subiectum. & ideo non est in potestate substantiæ spiritualis vniri corpori, vel ab eo separari per modum formæ: sed hoc lege nature agitur, vel virtute diuina: sed quia operatio rei est in-

Ca. 10. t. 3. Li. 9. Meta. cap. vltim.

Cap. 29.

Cap. 29.

Cap. 29. a medio.

Argument. 2.

D. 171.

potestate operantis voluntarie, ideo in potestate nature spiritualis est vniri corpori per modū motus, aut locati, & separari ab eo secundum ordinem nature: sed quod substantia spiritualis hoc modo corporali vnita ab ea detineatur & impediatur, & quasi ligetur est supra naturam. Ignis ergo ille corporeus agens, vt instrumentum diuinæ iustitiæ facit aliquid supra virtutem nature, scilicet animam detinere vel ligare: sed ipsa vnio per modum prædictum est naturalis, & sic patitur anima ab igne corporeo illo tertio modo, supra dicto, prout dicimus pati omne id, quod impeditur a propria actione, vel ab alio sibi competenti, & hunc modū passionis Aug. ponit in 21. lib. de ci. Dei, sic dicens. Cur non dicamus, quāuis miris tamen veris modis etiam spiritus incorporeos posse pēna corporalis ignis affligi, si spiritus hominum etiam ipsi profecto incorporei, & nunc potuerint includi corporali bus membris, & tunc poterunt corporū suorum vinculis insolubiliter alligari? Ad hærebūt ergo incorporei spiritus dæmonū corporeis ignibus cruciādi, non vt ignes ipsi, quibus adhærebunt eorū iunctura insperantur & animalia fiant: sed miris & ineffabilibus ad hæredo accipietes ex ignibus pēnā, non dātes ignibus vitā, hunc modū Greg. ponit in 4. dial. sic dicens. dū veritas peccatorē diuinitē damnatū in igne perhibet, quis nam sapiens reprobos animas teneri ignibus neget?

**A D P R I M V M** ergo dicendum, quod agens non oportet simpliciter esse præstantius patiente: sed secundum quod est agens, & sic ignis inquantum agit in animam, vt instrumentum diuinæ iustitiæ est anima præstantior, quāuis non simpliciter.

**A D 2<sup>m</sup>** dicendum, quod in illa passione & actione est aliquid naturale, vt dictum est.

**A D 3<sup>m</sup>** dicendum, quod obiectio illa procedit de passione secundo modo dicta, quæ est per formarum contrarietatem, & hoc ibi esse non potest.

**A D 4<sup>m</sup>** dicendum, quod Aug. circa hoc 12. super Gen. ad literam, nihil expresse determinat: sed loquitur inquirendo per modum dubitationis. Vnde non dicit absolute, quod ea quibus animæ separata afficiuntur, nō sunt corporalia, sed similia corporalibus: sed loquitur sub cōditione, scilicet quod si essent huiusmodi, tamen ex eis possent animæ affici, vel a lætitia vel a tristitia, & similiter quod dicit quod ad corporalia loca non ferret, nisi cum alio corpore, sub distinctione dicit adiungens, vel non localiter, scilicet p cōmensurationē ad locum.

**A D 5<sup>m</sup>** dicendum, quod in pēna animæ separatae duo est considerare, scilicet affligens primum, & proximum, affligens primum est ipse ignis corporalis, detinens animam per modum prædictum: sed hoc tristitiam animæ non ingereret, nisi hoc esset ab anima apprehensum. Vnde proximum affligens est ignis ipse detinens apprehensus, & iste ignis non est materialis: sed spiritualis. & sic potest verificari dictum Damas. Vel potest dici quod dicit eum non materialem, inquantum non punit animam materialiter agendo, sicut punit corpora.

**A D 6<sup>m</sup>** dicendum, quod ille ignis apprehenditur, vt nociuus inquantum est detinens vel ligans, & sic eius visio potest esse afflictiva.

**A D 7<sup>m</sup>** dicendum, quod spiritualis ad corporale non est quidem proportio proprie proportionem accepta, secundum determinatam habitudinem quantitatis ad quantitatem, vel dimensionē ad dimensionem, vel virtutalem ad virtutalem: sicut duo corpora adinuicē sunt proportionata fm dimensionē & uirtutem, uirtus. n. Qd. dif. S. Tho. M M M 4 spiritualis

Ca. 10. t. 5.

Cap. 29. in fine.

In argu. 2.

Loco citato argumē.

Enchiridion c. 93. to. 3.

Aliquantulum a med. li.

Spiritualis substantiæ non est eiusdem generis cū virtute corporali: large tamen accepta proportione pro qualibet habitudine, sic est aliqua proportio spiritualis ad corporales, per quam spirituale naturaliter agere potest in corpore, quous non eōuerfo, nisi diuina virtute.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod instrumentum agit actionē instrumentalem, in quantum est motum ab agente principali, per quem, motū participat aliquantulum virtutē agentis principalis, non ita quod virtus illa sit in instrumento secundum esse perfectum: quia motus est actus imperfectus. Obiectio autem procedit, ac si aliqua virtus perfecta in instrumento acquireretur ad agendū actionem instrumentalem.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod anima peccatrix simpliciter nobilior est qualibet virtute corporali secundum suā naturā: sed secundum culpam efficitur indignior igne corporali, non simpliciter: sed ut est instrumentū diuinæ iustitiæ.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod ignis ille nocet animæ, non ita quod adimat ei aliquam formam absolute inhærentem: sed in quantum eius substantiæ actionem impedit, ut dictum est, ipsam detinendo.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod in pueris propter defectū gratiæ est sola carentia diuinæ visionis sine aliquo contrariio impediēte actiue: sed damnati in inferno non solum priuantur diuina visione propter defectū gratiæ: sed etiam impediuntur quasi per contrarium, ex hoc quod circa penas corporales occupantur.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod anima non patitur ab igne quasi alterata ab eo: sed per modum prædictum.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod voluntarium est de ratione iustitiæ, non autem de ratione pœnæ: sed magis contra pœnæ rationem, & ideo instrumenta diuinæ misericordiæ que sunt ad iustificandum non in animam renitentem agunt: sed instrumenta diuinæ iustitiæ ad puniendum animam renitentem, agunt.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod obiectio illa procedit de passione proprie dicta, quæ in motu consistit, de qua nunc non loquimur.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod ad hoc quod sit passio proprie loquendo, oportet quod aliquid habeat naturam contrarietati subiectam, ut dictum est, & ad hoc quod sit mutua passio, oportet quod sit materia communis. Tamen aliquid potest pati ab altero cum quo non comunicat in materia: sicut corpora inferiora a sole, & aliquid potest aliquo modo pati, quod nullo modo habet materiam, sicut ex prædictis patet.

QVI A vero obiectio quæ sunt in contrarium aliquantulum verum concludunt, tamen non vere, ad eas per ordinem respondendum est.

Ad PRIMVM ergo dicendum est, quod illam probationem Aug. ostendit esse inualidam 21. de ciu. Dei, dicens quidem sic arduos sine vlllo suo corpore spiritus, sicut ardebat apud inferos ille diues quando dicebat, Crucior in hac flamma, nisi conuenienter responderi cernerem talem fuisse illam flammā quales oculos quos leuauit, & Lazarum vidit, qualis lingua cui humorem exiguum desiderauit in fundi, qualis digitus Lazari, quo id fieri postulauit: ubi tamē erant sine corporibus aīe. Sic ergo incorporeas & illa flāma ex qua exarsit potest intelligi: & sic patet quod illa auctoritas non est efficax ad probandū propositū nisi aliud addatur.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod ignis inferni corporaliter vrit substantias incorporeas ex parte agentis, non autē ex parte patientis: sed hoc modo corporaliter vrit corpora damnatorum.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod verbum Cassiodori non videtur habere veritatem, si de sensibus exterioribus loquatur, tamen ad hoc quod verificetur, oportet intelligi de sensibus interioribus spiritualibus.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod ad illam auctoritatem posset responderi, quod est ignis spiritualis, nisi pro tanto quia corpora damnatorum eo puniri non possent. Vnde ista ratio sufficienter probat propositum, & similiter sequens quæ procedit ex simili.

Ad vltimum dicendum, quod anima damnata in quantum est natura quædam est melior non ente: sed in quantum est subiecta miserix & culpæ, intelligitur verbum Domini, quod esset ei melius non esse.

ARTICVLVS I I.

Vtrum anima corpori coniuncta patiatur.

SECUNDO queritur, quō anima coniuncta corpori patiatur, & videtur quod non patiatur per accidēs, vt enim dicitur in lib. de Spiritu & Anima, propter amicitiam corporis & animæ, anima corpori coniuncta non potest esse libera & non potest interire. Potest tamen timere interitum: timere autē est quoddam pati. ergo secundum se ipsam anima patitur corpori coniuncta: quia secundum se ei cōpetit, vt interire non possit.

¶ 2 Præt. Omne quod dat alteri perfectionem, est eo præstantius: sed corpus dat animæ perfectionem, nam anima vnitur corpori ad hoc quod ibi perficiatur. ergo corpus est præstantius anima, & ita anima potest per se pati a corpore cui vnitur.

¶ 3 Præt. Anima mouetur secundum locum per accidēs: quia per accidēs est in loco in quo est corpus per se: sed forma vel qualitas quæ inest corpori per se, non videtur inesse animæ per accidens. cū ergo passio sit secundum formam vel qualitatem, quia est secundum motum alterationis, videtur quod anima in corpore non possit pati per accidens.

¶ 4 Præt. Moueri per accidens distinguitur contra moueri secundum partem, vt patet in 5. Physi. sed anima est pars compositi quod per se mouetur, vt patet in 1. de Anima. ergo non debet dici moueri per accidens: sed sicut pars ad motum totius.

¶ 5 Præt. Illud, quod est per se, prius est eo quod est per accidēs: sed in passionibus animæ prius est quod est ex parte animæ, quā quod est ex parte corporis: quia ex apprehensione & appetitu aīe transmutatur corpus, vt patet in ira, timore, & alijs hmoi. ergo non est dicendū, quod istis passionibus aīa patitur per accidēs & corpus per se.

¶ 6 Præt. In unoquoque principalis est id, quod est for male in ipso quā quod est materiale i eo: sed in passionibus aīe quod est ex parte aīe formale est, quod autē est ex parte corporis materiale: hæc. n. est formalis definitio iræ, ira est appetitus in vindictā: hæc vero materialis, ira est accēssio sanguinis: circa cor. ergo in hmoi passionibus principalis est quod est ex parte animæ, quā quod est ex parte corporis, & sic idē quod prius.

¶ 7 Præt. Sicut gaudium & tristitia & hmoi passiones animæ non in sunt animæ sine corpore, ita nec sentire: sed non dicitur quod anima sentiat per accidens. ergo nec debet dici quod anima per accidens patiatur.

SED CONTRA, Passio motus quidā est secundum alterationem, vt dictum est, proprie accipiēdo passionem: sed anima non alteratur nisi per accidens. ergo nec patitur, nisi per accidens.

¶ 2 Præt. Virtutes aīe non sunt perfectiores, quā ipsa aīe substantia: sed secundum Philo. in 1. de Anima. virtutes non senescunt per se: sed solum propter defectū corporis: ergo nec anima patitur per se: sed solum per accidēs.

¶ 3 Præt.

¶ 3 Præt. Omne quod per se mouetur est diuisibile, vt probatur in 7. Physi. sed anima est indiuisibilis. ergo non per se mouetur, & ita nec per se patitur.

RESPON. Dicendum, quod proprie accipiēdo passionem, impossibile est aliquid in corpore pati, vt supra dictum est. Illud ergo, quod per se patitur passione propria, corpus est. si ergo passio proprie dicta aliquo modo ad animam pertineat, hoc non est nisi secundum quod vnitur corpori, & ita per accidens. vnitur autem corpori dupliciter. Vno modo vt forma, in quantum dat esse corpori viuificans ipsum. Alio modo vt motor, in quantum per corpus suas operationes exercet. Et utroque modo anima patitur per accidens, sed diuersimode: nam id quod est compositum ex materia & forma, sicut agit ratione formæ, ita patitur ratione materiæ. Et ideo passio incipit a materia, & quodammodo per accidens pertinet ad formam. Sed passio patientis deriuatur ab agente, eo quod passio est effectus actionis, dupliciter ergo passio corporis attribuitur animæ per accidens. Vno modo, ita quod passio incipiat a corpore & terminetur in anima secundum quod vnitur corpori, vt forma, & hæc est quædam passio corporalis: sicut cōlèditur corpus debilitatur vno corporis cum anima, & sic per accidens ipsa anima patitur, quæ secundum se esse corpori vnitur. Alio modo, ita quod incipiat ab anima in quantum est corporis motor, & terminatur in corpore, & hæc dicitur passio animalis: sicut patet in ira, & timore, & alijs huiusmodi, nam huiusmodi per apprehensionem & appetitum animæ peraguntur, ad quæ sequitur corporis transmutatio, sicut transmutatio mobilis sequitur ex operatione motoris secundum omnem modum, quo mobile disponitur ad obediendum motioni motoris. Et sic corpore transmutato per alterationem aliquam, ipsa anima patitur per accidens.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod anima non timet interitum, vt ipsa secundum se intereat: sed timet interitum cōiuncti per separationem sui a corpore. Et si sui ipsius interitum timeat, hoc non est nisi in quantum dubitatur an ad corruptionē corporis anima per accidens corruptatur. vnde nec ipse interitus animæ potest conuenire per se, nec ipsa passio timoris sine cōiunctione corporis ei conuenit.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod anima quamuis perficiatur in corpore, non tamen perficitur a corpore, vt Augustinus probat 12. super Genes. ad literam: sed vel a Deo perficitur, vel ipsa seipsam perficit cum adminiculo corporis obsequētis, sicut virtute intellectus agentis per se fitur in intellectus possibilis adminiculo phantasmātū quæ per ipsum sunt intelligibilia actu.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis qualitas corporis, anima nullo modo conueniat, tamen esse cōiuncti est commune animæ & corpori, & similiter operatio. vnde de passio corporis per accidens redundat in animam.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod passio non accidit coniuncto ex corpore & anima, nisi ratione corporis. Vnde anima non accidit nisi per accidens. Ratio autem procedit ac si passio conueniret toti ratione totius, & non ratione alterius partis.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod ira & similiter qualibet passio animæ, dupliciter potest considerari. Vno modo secundum propriam rationem iræ, & sic per prius est in anima quam in corpore. Alio modo in quantum est passio, & sic per prius est in corpore: ibi enim primo accipit rationem passionis. Et ideo non dicimus, quod anima irascatur per accidens, sed quod per accidēs patitur, & per hoc patet solutio ad sextum.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod anima non dicitur sentire per accidens, eadem ratione qua nec gaudere, quamuis dicatur per accidens pati.

ARTICVLVS III.

Vtrum passio sit tantum in appetitiua sensitua.

TERCIO queritur, vtrum passio sit tantum in appetitiua sensitua. Et videtur quod non. Christus enim secundum totam animam patiebatur, vt patet per illud Psal. 74. Repleta est malis anima mea, quod de passionibus exponit gloss. totalitas autem animæ ad potentias pertinet. ergo in qualibet potentia animæ potest esse passio, & ita non tantum in appetitiua sensitua.

¶ 2 Præt. Omnis motus, vel operatio quæ conuenit animæ præter corpus, secundum seipsam est partis intellectiue, non sensitiue: sed sicut dicit August. 13. Ciuit. Dei, non ex carne tantum afficitur anima vt cupiat, metuatur, læteretur, cognoscat, verum etiam ex seipsa his potest motibus agitari. ergo huiusmodi passiones non sunt tantum in parte appetitiua sensitua.

¶ 3 Præt. Voluntas est partis intellectiue, vt dicitur in 3. de Anima. sed sicut dicit August. 14. de Ciuit. Dei, voluntas est proprie in omnibus, timore scilicet letitia & huiusmodi, immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt, nam quid est cupiditas & letitia nisi voluntas in eorum cōsensione quæ volumus? & quid est metus atque tristitia nisi voluntas in dissensione ab his, quæ volumus? ergo huiusmodi passiones sunt in parte intellectiua.

¶ 4 Præt. Eiusdem potentie non est agere & pati: sed sensus videtur esse potentia actiua, nam Basiliscus videndo dicitur interficere, mulier menstruata videndo, insicit speculum, vt patet in lib. de somno & vigi. ergo in parte sensitua non est posita animæ passio.

¶ 5 Præt. Potentia actiua est nobilior quam passiuæ: sed potentie vegetatiue sunt actiue, quibus nobiliores sunt potentie sensitiue. ergo sensitiue sunt actiue, & sic idem quod prius.

¶ 6 Præt. Potentie rationales sunt ad opposita secundum Philosophum, delectationi autem opponitur tristitia. cum ergo in parte intellectiua sit proprie delectatio, vt patet in 7. & 10. Ethi. videtur quod sit ibi tristitia, & sic passiones possunt esse in parte intellectiua. Sed diceretur, quod uerbū Philosophi intelligitur de oppositis actibus.

¶ 7 Sed contra, Scientia & ignorantia, quæ sunt opposita sunt in parte animæ intellectiua, & tamen non sunt actus. ergo verbum Philosophi non tantum de actibus est intelligendum.

¶ 8 Præt. Secundum Philosophum in 2. Physi. Idem per sui absentiam & præsentiam est causa contrariorū, sicut gubernator salutis & submersiois nauis: sed in intelligibile præsens facit delectationem in parte intellectiua. ergo intelligibile absens facit tristitiam in eadem, & sic idem quod prius.

¶ 9 Præt. Damasc. dicit in 2. lib. quod dolor non est passio: sed passionis sensus. ergo est in sensitua virtute & non in appetitiua, & eadem ratione delectatio & alia quæ dicuntur animæ passiones.

¶ 10 Præt. Secundum Damasc. in 2. lib. & Philosophum in 2. Ethic. passio est ad quam consequitur gaudium & tristitia. ergo passiones animæ præcedunt gaudium & tristitiam: sed gaudium & tristitia sunt in appetitiua. ergo passiones animæ sunt in ea parte, quæ præcedit ap-

In solut. ad 5. & 6. arg.

In corp. ar.

In corp. ar.

Cap 10. in 5. a medio.

Cō. 2. to. 2.

Art. præce. & in corp. & ad 5. arg.

1. 2. qd. 22. arti. 1. Cap. 14. in princ. to. 3

Cō. 1. to. 2.

Com. 6. & 64. tom. 1.

Ca. 16. 3.

1. p. q. 22. art. 3.

Gloss. inter linearis ibi. ex Aug.

14. ca. 5. in fine to. 5.

Textu. 42. tom. 2. Ca. 6. to. 5.

Ca. 12. ante med. o. 2.

9. meta. cō. 3. tom. 3.

Li. 2. Ethic. ca. 5. paulo a princ. 5.

Cō. 3. to. 2.

Ca. 22. pa. riu a princ.

Cap. 22. 2. Ethic. ca. 5. to. 5.



dit appetituum. ergo passiones animæ sunt in parte apprehensua, quæ appetituum præcedit.

¶ 11 Præt. Sicut in operationibus appetitiue sensitiue transmutatur corpus: ita in operationibus sensitiue apprehensiuæ. ergo passio non est tantum in appetituum, sed in apprehensiuæ.

¶ 12 Præt. Passio proprie loquendo est per abiectionem alicuius, & receptionem cõtrarij: sed hoc accidit in parte intellectiua, nam abijcitur culpa & recipitur gratia, abijcitur habitus luxuriæ, & inducitur habitus castitatis. ergo in parte superiori animæ proprie est passio.

¶ 13 Præt. motus appetitiue sensitiue sequitur apprehensionem sensus: sed aliquando huiusmodi passiones animæ excitantur in nobis ex aliquibus obiectis, quæ a sensu apprehendi non possunt, sicut verecundia de turpi actu, timor de furto. ergo hmoi non possunt esse in parte appetitiua sensitiua, & sic relinquuntur quod sunt in parte appetitiua rationali scilicet in voluntate.

¶ 14 Præt. Inter alias passiones animæ ponitur spes, sed spes est in parte animæ intellectiua: quia sancti patres in limbo existentes spem habebant, motus autem partis sensitiue non remanet in anima separata. ergo passiones sensitiue in parte animæ intellectiua.

¶ 15 Præt. Imago est in parte intellectiua: sed sicut potentia imaginis, aia patitur. quæ potest imaginis, quæ nunc perficitur gratia, in statu gloriæ perficienti fructu gloriæ. ergo passio non est in parte appetitiue sensitiue.

¶ 16 Præt. Secundum Damascenum passio est motus ex alio in aliud: sed intellectus mouetur de alio in aliud procedendo de principijs in conclusiones. ergo in intellectu est passio, & sic idem quod prius.

¶ 17 Præt. Philof. in 3. de Anima dicit, quod intelligere est pati quoddam: sed intelligere est in intellectu. ergo in intellectu est passio.

¶ 18 Præt. Dionys. dicit de Ierotheo. 2. cap. de Diuini nomi. quod patiens diuina didicit diuina: sed pati diuina non poterat secundum partem sensitiuam, quæ non est diuinorum capax. ergo passio non est tantum in parte sensitiua, & ita non est solum in appetitu sensitiuo.

SED CONTRA est, quod Damasc. dicit in 2. li. Passio est motus appetitiue virtutis in imaginatione boni, vel mali, & iterum passio est motus irrationalis anime, per suspensiones boni vel mali. ergo passio est tantum in parte appetitiua irrationali.

¶ 2 Præt. Passio proprie loquendo est secundum motum alterationis, vt dictum est: sed alteratio non est nisi in parte animæ sensitiua, vt probatur in 7. Physic. ergo passio non est nisi in parte sensitiua.

RESPOND. Dicendum, quod passio proprie loquendo, non est nisi in appetitiua sensitiua, vt ex duabus definitionibus passionis a Damasc. & Greg. Nissenso positæ apparet. quod sic patet. Dicitur enim passio tripliciter, vt dictum est. Vno modo communiter, secundum quod omne recipere est pati. Et sic passio non est in qualibet parte animæ, nec tamen solum in appetitiua sensitiua: hoc enim modo accipiendo passionem dicit Comen. in lib. de Anima, quod vires animæ vegetabilis omnes sunt actiue, vires autem sensibilis omnes passiuæ, vires autem rationalis partim actiue propter intellectum agentem, & partim passiuæ propter intellectum possibilem, hic autem modus passionis quamuis conueniat potentijs apprehensiuis & appetitiuis, magis tamen competit appetitiuis: quia cum operatio apprehensiuæ sit in rem apprehensam, secundum quod est in apprehendente, operatio autem appetitiue sit ad rem secundum quod est in seipsa, quod recipitur in ap-

prehensua, minus habet de proprietate rei apprehensæ, quam id quod recipitur in appetitiua de ratione rei appetibilis. vnde verum quod perficit intelligentiam est in mente, bonum vero, quod perficit appetituum, est in rebus, vt dicitur in 6. Meta. Alio modo dicitur passio proprie, quæ consistit in abiectione vnius contrarij, & alterius receptione per viam transmutationis. Et hic modus passionis animæ conuenire non potest, nisi ex corpore, & hoc dupliciter. Vno modo secundum quod vnitur corpori, vt forma, & sic compatitur corpori patienti passione corporali. Alio modo prout vnitur ei, vt motor, & sic ex operatione animæ transmutatio fit in corpore, quæ quidem passio dicitur animalis, vt supra dictum est. passio igitur corporalis prædicta pertingit ad potentias secundum quod in essentia animæ radicantur, eo quod anima secundum essentiam suam est forma corporis, & sic ad essentiam animæ pertinet: potest tamen hæc passio attribui alicui potentie tripliciter. Vno modo secundum quod in essentia animæ radicatur, & sic cum omnes potentie radicentur in essentia animæ, ad omnes potentias pertinet prædicta passio. Alio modo secundum quod ex læsione corporis potentiarum actus impediuntur, & sic prædicta passio pertinet ad omnes potentias vires organici corporalis, quarum omnium actus impediuntur læsionibus organici: sed indirecte. Et hoc modo pertinet etiam ad potentias organici corporalis non vires, scilicet intellectiuas, in quantum accipiunt a potentijs organici vires. Vnde contingit quod læso organo virtutis imaginatiue, intellectus operatio impeditur propter hoc, quod intellectus indiget phantasmatibus in sua operatione. Tertio modo pertinet ad aliquam potentiam, vt apprehendentem ipsam, & sic proprie pertinet ad sensum tactus. Nam tactus est sensus eorum, ex quibus componitur animal, & similiter eorum, per quæ animal corrumpitur. Passio vero animalis, cum per eam ex operatione animæ transmutetur corpus, in illa potentia esse debet, quæ organo corporali adiungitur, & cuius est corpus transmutare: & ideo huiusmodi passio non est in parte intellectiua, quæ non est alicuius organici corporalis actus, nec iterum est in apprehensua sensitiua: quia ex apprehensione sensus non sequitur motus in corpore nisi mediante appetitiua, quæ est immediatum mouens. Vnde secundum modum operationis eius statim disponitur organum corporale, scilicet cor, vnde est principium motus, tali dispositione, quæ competat ad exequendum hoc, in quod appetitus sensibilis inclinatur. Vnde in ira feruet, & in timore quoddammodo frigescit & constringitur. Et sic in appetitiua sensitiua sola animalis passio proprie inuenitur. Vires enim animæ vegetabilis, quamuis organo vtantur, constat quod non sunt passiuæ: sed actiue. Passio autem magis proprie appetitiue potentie competit, quam apprehensiuæ, vt in principio dictum est. Et hæc est vnica ratio, quare magis proprie appetitiua sensitiua passionis subiectum est quam sensitiua apprehensiuæ: sicut & ipsa affectiua superior magis accedit ad propriam rationem passionis, quam intellectiua. Tertio vero modo passio dicebatur transumptiue, secundum quod aliquid qualitercunque impeditur ab eo, quod est sibi conueniens. Hoc modo potentie animæ patiuntur, sicut a proprijs actibus impediuntur. Quod quidem aliquantulum in omnibus potentijs animæ contingit, vt dictum est. Nunc autem loquimur de passione animali proprie dicta, quæ vt ostensum est, in sola appetitiua sensitiua inuenitur.

Artic. 1.

D. 196.

Q. præced. art. 3. 14. de Ciuit. Dei ca. 6. a medi. 10. 9.

In istomet art. In isto art.

AD

AD PRIMUM ergo dicendum, quod anima Christi tota patiebatur passione corporali, & sic ad omnes potentias passio illa pertinebat, ad minus prout in essentia animæ radicantur: non autem ita quod passio animalis in qualibet potentia animæ eius esset, sicut in proprio subiecto.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod Aug. loquitur contra quosdam Platonicos, qui dicebant omnium istarum passionum principium esse ex carne. August. autem ostendit, quod si caro in nullo esset corrupta posset esse harum passionum principium ex anima. Et id non dicit, quod sine carne huiusmodi passiones perficiantur: sed quod non ex carne tantum anima his passionibus afficitur.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod August. vel nomen voluntatis large accipit pro quolibet appetitu, vel timorem vel gaudium & alia huiusmodi accipit pro actibus voluntatis, similibus passionibus in appetitu sensitiuo existentibus. Est enim vt in questione de Sensualitate dictum est, & in ipsa voluntate quodammodo gaudium, & tristitia & alia huiusmodi: sed non ita quod sint passiones proprie loquendo. Vel potest dici, quod has passiones August. voluntates nominat, in quantum ex actu voluntatis homo in has passiones inducitur secundum quod appetitus inferior sequitur in inclinationem appetitus superioris, vt in questione de Sensualitate dictum est. Vnde ipse August. postea subiungit: sicut allicitur, vel offenditur voluntas hominis: ita in nos, vel illos affectus mutatur & vertitur.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod sensus non est virtus actiua sed passiuæ. Non enim dicitur virtus actiua, quæ habet aliquem habitum qui est operatio, sic enim omnis potentia animæ actiua esset: sed dicitur potentia aliqua actiua quæ comparatur ad suum obiectum, sicut agens ad patiens: sensus autem comparatur ad sensibile sicut patiens ad agens, eo quod sensibile transmutatur sensum, quod autem sensibile aliquando a sensu transmutetur, hoc est per accidens, in quantum ipsum organum sensus habet aliquam qualitatem per quam natum est immutare aliquid corpus. vnde infectio illa qua mulier menstruata speculum inficit, vel qua Basiliscus hominem videndo interficit, nihil confert ad visionem: sed visio perficitur per hoc quod species visibilis recipitur in visu, quod est quoddam pati. Vnde sensus potentia passiuæ est. Dato etiam quod sensus aliquid ageret actiue, non ex hoc sequeretur, quod in sensu nulla passio esse possit. Nihil enim prohibet respectu diuersorum idem esse actiuum & passiuum. dato iterum quod sensus qui nominat vim apprehensiuam nullius passionis esset capax, non propter hoc excluderetur, quin in appetitiua sensibili passio esse possit.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis actiuum simpliciter sit passiuo nobiliori respectu eiusdem: nihil tamen prohibet aliquid passiuum actiuo nobiliori esse, in quantum passiuum nobiliori passione patitur, quæ sit actio qua actiuum agit, sicut passio a qua intellectus possibile dicitur passiuæ potentia. Et etiam sensus recipiendo aliquid immaterialiter est nobiliori actione, qua potentia vegetatiua agit materialiter, id est medianibus qualitibus elementaribus.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod illi delectationi, quæ est in parte intellectiua per coniunctionem intelligibilis conuenientis, non est aliquid contrarium: quia oportet quod illi in intelligibili conuenienti aliquid contrarium foret, quod causa contrarij esset, hoc autem esse non potest, eo quod intelligibili speciei nihil est contrarium: species enim contrariorum in anima contra-

D. 948.

ria non sunt, vt 10. Meta. dicitur. vnde homo delectatur non solum de hoc, quod intelligit bona: sed de hoc quod intelligit mala in quantum intelligit. Ipsum enim intelligere mala bonum est intellectu. Et sic delectatio intellectualis contrarium non habet, dicitur tamen tristitia vel dolor in parte intellectiua animæ esse communiter loquendo, in quantum intellectus intelligit aliquid homini nociuum, cui voluntas repugnat. Quia tamen illud nociuum non est nociuum intellectu, in quantum est intelligens, ideo illa tristitia, vel dolor non contrariatur delectationi intellectus, quæ est secundum id quod est conueniens intellectu in quantum intelligit.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod potentia rationalis se habet ad contraria aliquo modo sibi proprio, & aliquo modo communi sibi & omnibus alijs. Quod enim potentia rationalis sit subiectum contrariorum accidentium, hoc sibi & alijs commune est, quia omnium contrariorum id est subiectum: sed quod se habeat ad contrarias actiones, istud est sibi proprium, naturales enim potentie sunt determinatæ ad vnum. Et sic loquitur philosophus, quod rationales potestates sunt ad opposita.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod absentia gubernatoris non est causa submersiois nauis, nisi per accidens, in quantum scilicet remouet gubernatoris prouidentiam, per quam nauis submersio prohibebatur. Et similiter intelligibilis remotio, vel absentia non est causa tristitiæ: sed non delectandi. Effectus enim proportionantur secundum proportionem causarum. vnde intelligere & non intelligere, quæ contradictorie opponuntur, sunt causa delectandi & non delectandi, quæ similiter sunt contradictoria, non autem delectandi & tristitandi, quæ sunt contraria. Si autem accipiatur id, quod est contrarium intelligentiæ veritatis, scilicet error non potest esse causa tristitiæ: quia vel error estimatur esse veritas, & sic error delectat sicut & veritas, vel cognoscitur esse error, quod non est nisi cognoscendo veritatem, & sic iterum error delectationem in intelligendo facit.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod tristitia & dolor hoc modo differunt, quod tristitia est quædam passio animalis incipiens scilicet in apprehensione nocimenti. & terminatur in operatione appetitus, & ulterius in transmutatione corporis: sed dolor est secundum passionem corporalem. vnde August. dicit 14. de Ciuit. Dei, quod dolor vitatus in corporibus dicitur. Et ideo incipit a læsione corporis, & terminatur in apprehensione sensus tactus, propter quod dolor est in sensu tactu, vt in apprehendente, vt dictum est.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod gaudium & tristitiam sequi passionem dicitur, & a Damasc. & a Philosopho sed sub alio intellectu. Damasc. enim & Greg. Nissenus idem verbum proponentes loquuntur de passione corporali, quæ apprehensa causat gaudium vel tristitiam, & semper experta causat dolorem. Philosophus autem in 2. Ethic. loquitur proculdubio de passionibus animalibus, volens quod ad omnes passiones animæ sequatur gaudium & tristitia. Cuius ratio est quod inter omnes passiones concupiscibilis potentie gaudium, & tristitia quæ causantur ex consecutione e conuenientis, vel nociui vltimum locum tenet; omnes autem passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis terminantur, vt in questione de Sensualitate dictum est. Vnde restat quod omnes passiones animæ ad gaudium, & tristitiam terminentur. Secundum autem neutrum intellectum sequitur, quod passiones sint in apprehensiuæ: quia passio corporalis est ipsa natura corporis, passiones autem animales aliæ sunt in eadem parte ap-

Ca. 7. in fine tom. 5.

In corp. ar.

Loco citato in argu.

Q. præced. art. 2. in cor. & ad 7. art. 7. art. 7. art. 7.

3. de Anima cõ. 12. tom. 2.

Par. 1. in fine illius.

Ca. 22. non procula princ.

Artic. 1.

Cõ. 20. & præc. 10. 2.

Li. 2. ca. 22.

Art. 1. huius quæst.

te appetitiua, in qua gaudiū & tristitia: sed tamen quā tum ad priores eius actus. Si autem in actibus appetitiuæ ordo non esset, sequeretur ex verbis Philosophi, quod passiones animales non essent in appetitiua, ubi est gaudium & tristitia: sed in apprehensiua.

Ad 1<sup>m</sup> dicendum, quod nec sensus, nec vis alia apprehensiua mouet immediate: sed solum mediante appetitiua. & ideo ad operationem virtutis sensitiuæ apprehensiua, non immutatur corpus quantum ad dispositiones materiales, nisi superueniat motus appetitiua, quem statim sequitur transmutatio corporis disponentis se ab obediendum. vnde quamuis vis apprehensiua sensitiua immutat simul cū organo corporali, nō tamē est ibi passio proprie loquēdo: quia in operatione sensus nō transmutatur organū corporale per se loquendo, nisi spiritali immutatione, secundū quod species sensibilem recipiuntur in organis sentiēdi sine materia, vt dicitur in 2. de Anima.

C6.12.t.2.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis in parte intellectiua aliquid abijciatur & aliquid recipiatur, hoc tamen non contingit per viam transmutationis, vt continue receptio & abiectio fiat: sed est per simplicem influxum quantum ad habitus infusos. In infatu enim infunditur gratia, per quā subito expellitur culpa. Alteratio autem quæ fit de vitio in virtutem, vel de ignorantia ad scientiam attingit ad partem intellectiuam per accidens, per se existente transmutatione in parte sensitiua, vt patet in 7. Ethic. Ex hoc enim quod fit aliqua transmutatio circa partem sensitiuam, subito resultat aliqua perfectio in parte intellectiua, vt sic id quod fit in parte intellectiua sit terminus transmutationis in parte sensitiua existētis: sicut illuminatio est terminus motus localis, & generatio simpliciter alterationis, & hoc intelligendum est quantum ad habitus acquisitos.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod ex aliquo apprehenso per intellectū potest sequi passio in appetitu inferiori dupliciter. Vno modo in quantum id quod intelligitur vniuersaliter per intellectū, formatur in imaginatione particulariter, & sic mouetur inferior appetitus: sicut cū intellectus credentis accipit intelligibiliter futuras penas, & earum phantasmata format imaginādo ignem vrentē & vermē rodētē & alia huiusmodi, ex quo sequitur passio timoris in appetitu sensitiuo. Alio modo in quantum ex apprehensione intellectus mouetur appetitus superior, ex quo per quandā redūdantiam, vel imperium appetitus inferior commouetur.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod spes quæ in anima separata manet, non est passio, sed vel habitus, vel voluntatis actus, vt ex prædictis patet.

Artic. 1.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod ex beatificatione, vel perfectione imaginis nihil aliud haberi potest, quā quod in parte intellectiua sit passio, secundum quod omnis receptio passio dicitur.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod passio dicitur esse motus ex alio recepto in aliud receptum, non autem ex alio operato in aliud operatum: sic autem in intellectu est motus ex alio in aliud.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod intelligere dicitur esse pati communiter loquendo de passione, prout omnis receptio passio est.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod passio illa de qua loquitur Dionysius, nihil aliud est quam affectio ad diuina, quæ habet magis rationē passionis quam simplex apprehensio, vt ex prædictis patet. Ex ipsa enim diuino affectione prouenit manifestatio eorumdem, secundū illud Ioan. 14. si quis diligit me, diligitur a pa-

In corp. ar.

tre meo, & ego diligā eū, & manifestabo ei meiplum.

ARTICVLVS IIII.

Penes quid contrarietas, & diuersitas inter animæ passiones attendatur.

QVARTO queritur secundum quid attenditur contrarietas, & diuersitas inter animæ passiones. Et videtur quod non secundum bonum & malū. Audacia enim timori opponitur, vtraque vero passio est respectu mali: quia hoc quod timor fugit, audacia aggreditur. ergo contrarietas passionum animæ non est secundum bonum & malum.

1. 2. q. 23. art. 3.

¶ 2 Præt. Spes desperationi opponitur, vtraque vero est respectu boni, quod spes consequi expectat: desperatio autem de consecutione diffidit. ergo contrarietas passionū animæ non est secundum bonū & malum.

¶ 3 Præt. Damasc. in lib. 2. & Greg. Nissenus distinguunt passiones animæ per præsens & futurum, & per bonū & malum, vt de bono futuro sit spes vel desiderium, de bono præsentī voluptas vel delectatio siue lætitia, de malo futuro timor, de præsentī tristitia: sed præsens & futurum per accidens se habent ad bonum & malum. ergo differentia passionum animæ per se non attenditur secundum bonum & malum.

Nissen<sup>9</sup> li. de viribus animæ ca. 9. & Dam. li. 2. ca. 27. in fine.

¶ 4 Præt. August. 14. Ciuit. Dei, distinguit inter tristitiam & dolorem, quod tristitia est animæ, dolor vero corporum, quod ad rationem boni & mali nō pertinet. ergo idem quod prius.

Ca. 7. in fine tom. 5.

¶ 5 Præt. Exultatio, gaudium, lætitia & delectatio, iucunditas & hilaritas differentiam quandam habent, alias inutiliter duo istorum coniungerentur, vt patet Isaia 35. Gaudium & lætitiā obtinebunt. cum ergo omnia ista respectu boni dicantur, videtur quod bonum & malum passiones animæ non diuersificent.

¶ 6 Præt. Damasc. in lib. 2. distinguit quatuor species tristitiæ quæ sunt, accidia, athos, inuidia, misericordia, præter quas est poenitentia, quæ omnia respectu mali dicuntur. ergo idem quod prius.

Cap. 14.

¶ 7 Præt. Ipse distinguit sex species timoris, scilicet seignitiem, erubescētiā, verecundiam, admirationē, stuporem, & agoniam, quæ ad prædictam differētiā non pertinent. ergo idem quod prius.

¶ 8 Præt. Dionys. 4. cap. de Diuin. nominibus, zelum amoris connumerat, quorum vtrumque est passio respectu boni, & sic idem quod prius.

P. 1. declinādo ad finem.

SED CONTRA est, quod actus distinguuntur per obiecta, passiones autem animæ sunt actus appetitiuæ virtutis, cuius obiectum est bonum & malum. ergo per bonum & malum distinguuntur.

¶ 2 Præt. Secundū Philos. in 1. Ethic. passiones animæ sunt, ad quas sequitur gaudiū & tristitia: sed gaudium & tristitia distinguuntur secundum bonum & malum. ergo bonum & malum distinguunt animæ passiones.

3. Ethic. ca. 5. paulo a prin. to. 5.

RESPON. Dicendum, quod in passionibus animæ triplex distinctio inuenitur. Prima quidem est qua differunt quasi genere, vt pote ad diuersas potentias animæ pertinentes: sicut distinguuntur passiones concupiscibilis a passionibus irascibilis. Ratio huius distinctionis passionum sumitur ex ipsa ratione distinguendi potentias. Cum enim supra dictum sit in questione de sensualitate, quod obiectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum, irascibilis vero aliquid arduum vel arctum, illæ passiones ad concupiscibilem pertinent, in quibus importatur ordo ad delectabile sensus absolute, uel ad eius contrarium: illæ vero

Q. præced. art. 2.

vero ad irascibilem, quæ ordinantur ad aliquod arduū circa huiusmodi. Et sic apparet differentia inter desiderium & spem: Nam desiderium dicitur secundum quod appetitus mouetur in aliquid delectabile, spes autem dicit quādam eleuationē appetitus in aliquid bonum, quod extimatur arduum vel difficile, & similiter est de alijs. Secunda vero distinctio passionū animæ est, quæ distinguuntur quasi species in eadem potentia existentes. Quæ quidem distinctio in passionibus concupiscibilis, secundum duo attenditur. Vno modo, secundum contrarietatem obiectorum, & sic distinguitur gaudium quod est respectu boni, a tristitia, quæ est respectu mali. Alio modo, secundū quod ad idem obiectum vis concupiscibilis ordinatur, secundum diuersos gradus consideratos in processu appetitiui motus: ipsum enim delectabile primo appetenti coniungitur equaliter secundum quod apprehenditur, vt simile vel conueniens, & ex hoc sequitur passio amoris, qui nihil est aliud quam informatio quædam appetitus ab ipso appetibili. Vnde amor dicitur esse quædam vnio amantis & amati. Id autem, quod sic aliquid equaliter coniunctum est, queritur vterius, vt realiter coniungatur, vt amans scilicet perfruitur amato, & sic nascitur passio desiderij. Quod quidem cum ad primum fuerit, in re generat gaudium. Sic ergo primum, quod est in motu concupiscibilis est amor, secundum desiderium, & vltimum gaudium, & per contrarium istis sunt accipiendæ passiones, quæ ordinantur in malum, vt odium contra amorem, fuga contra desiderij, tristitia contra gaudium: passiones vero irascibilis, vt in alia questione dictum est, oriuntur ex passionibus concupiscibilis & terminantur ad eas, & ideo in eis inuenitur distinctio aliqua conformis distinctioni concupiscibilis, & vterius est in eis distinctio propria secundum rationem proprii obiecti. Ex parte quidem concupiscibilis est distinctio, qua distinguuntur, per bonum & malum, vel per delectabile & contrariū, & iterum secundum habitum realiter, & non habitum realiter: sed propria distinctio ipsius irascibilis est, vt passiones eius distinguantur secundum excedens facultatem appetentis, vel non excedens, & hoc secundum extimationem. Illa enim videntur distinguere arduū, sicut differentia per se. Potest ergo passio in irascibili vel respectu boni esse, vel respectu mali. Si respectu boni, vel habiti, vel non habiti: respectu boni habiti nulla passio potest esse in irascibili: quia bonum ex quo iā possidetur nullam difficultatem ingerit possidenti, vnde non saluatur ibi ratio ardui. Respectu autem boni nondum habiti, in quo ratio ardui saluari potest propter difficultatem consequendi, si quidem illud bonū extimetur, vt excedens facultatem, facit desperationē. Si vero vt non excedens, facit spem. Si vero consideretur motus irascibilis in malum, hoc erit dupliciter, scilicet vel in malum nondum habitum, quod quidem extimatur vt arduum, in quantum difficile est vitari, vel vt iam habitum siue coniunctum, quod item rationē ardui habet, in quantum extimatur difficile repellī. Si autem respectu mali nondum præsentis, si quidē illud malum extimetur, vt excedens facultatem, sic facit passionem timoris, si autem non vt excedens, sic facit passionem audaciæ. Si autem malum sit præsens, aut extimatur vt non excedens facultatem, & sic facit passionem iræ, aut vt excedens, & sic nullam passionem facit in irascibili: sed in sola concupiscibili manet passio tristitiæ. distinctio ergo illa, quæ accipitur secundum diuersos gradus acceptos in motu appetitiuo nō est cau-

sa alicuius contrarietatis: quia huiusmodi passiones differunt secundum perfectum & imperfectum, vt patet in desiderio & gaudio. Sed distinctio, quæ est secundum contrarietatem obiecti, proprie facit in passionibus contrarietatem. Vnde in concupiscibili passiones animæ accipiuntur secundum bonum & malum, vt gaudium & tristitia amor & odium. In irascibili vero potest accipi duplex contrarietas. Vna, secundum distinctionem proprii obiecti, scilicet secundum excedens facultatem & non excedens, & sic sunt contraria spes & desperatio, audacia & timor, & hæc contrarietas est magis propria. Alia vero, est secundum differentiam obiecti concupiscibilis, id est secundum bonum & malum, per quem modum spes & timor contrarietatem habere videntur. Ita vero neutro modo potest habere passionem contrariā, nec secundum contrarietatem boni & mali: quia respectu boni presentis non est aliqua passio in irascibili. Similiter nec secundum contrarietatem excedentis facultatem & non excedentis: quia malum facultatem excedens nullam passionem in irascibili facit, vt dictum est. Vnde inter cæteras passiones ira habet propriū: quia nihil est contrarium ei. Tertia vero differentia passionum animæ est, quasi accidentalis. Quæ quidem dupliciter accidit. Vno modo secundum intensionē & amoris, furor intensionem iræ. Alio modo secundum materiales differentias remissionem, sicut zelus importat intensionem boni vel mali: sicut differunt misericordia & inuidia, quæ sunt species tristitiæ, nā inuidia est tristitia de prosperitate aliena, in quantum extimatur malum proprium: misericordia vero est tristitia de aduersitate aliena in quantum extimatur, vt proprium malum, & sic est in alijs quibusdam considerare.

In istomet artic.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod irascibile obiectum non est bonū & malū absolute: sed addita circumstantia arduitatis. vnde nō solū in eorū passionibus est contrarietas per bonū & malum: sed per differentias, quæ distinguunt arduum tam in bono quam in malo. Et per hoc patet solutio ad secundum.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod præsens & futurum accipiuntur vt differentia ad distinguēdas animæ potentias secundum quod futurum nondum est coniunctū realiter. Præsens vero iam coniunctum, perfectior vero est motus appetitus in id, quod est realiter distans. vnde futurū & præsens, licet faciant aliquam distinctionem, nullam tamen contrarietatem faciunt, sicut nec perfectum & imperfectum.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod dolor secundum quod proprie accipitur, non debet computari inter animæ passiones: quia nihil habet ex parte animæ, nisi apprehensionem tantum: est enim dolor sensus læsionis. Quæ quidem læsio est ex parte corporis. Et ideo August. ibi dem subdit, quod tractando de passionibus animæ maluit vti nominæ tristitiæ quam dolens: tristitia enim perficitur in ipsa appetitiua, vt ex dictis patet.

Art. 1. huius quæst.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod delectatio & gaudium eodem modo differunt sicut tristitia & dolor: nam delectatio sensibilis habet ex parte corporis coniunctionem conuenientis, ex parte vero animæ sensum illius conuenientia. Et similiter delectatio spiritalis habet quandam rationalem coniunctionem conuenientis cum conuenienti, & perceptionē illius coniunctionis. Vnde Plato definiens delectationem sensibilem dixit, quod delectatio est sensibilis generatio in natura: Aristoteles vero definiens generaliter delectationem dixit, quod delectatio est operatio naturalis habitus, non impedita.

In li. 10. & est de summo bono a medio præsertim.



ra. Ipsa enim operatio conueniens, est illud coniuictu conueniens, quod delectationem præcipue spirituale facit. Et sic delectatio utrobique incipit a coniunctio ne reali, & perficitur in eius apprehensione: gaudium vero incipit in apprehensione & terminatur in affectu. vnde delectatio est interdum cauta gaudij, sicut dolor tristitiæ. Gaudium vero a lætitia & ceteris differt accidentaliter secundum intensiorem & remissionem. Nam alia dicunt quandam gaudij intensiorem, quæ quidam intensio attenditur, vel secundum interiorem dispositionem, & sic est lætitia quæ importat interiorem cordis dilatationem: dicitur enim lætitia quasi lætitia. Vel secundum quod intensio gaudij interioris prorumpit in quadam exteriora signa, & sic est exultatio: dicitur enim exultatio ex hoc, quod gaudium interius quodammodo exterius exilit. Quæ quidem exilitio attenditur, vel secundum immutationem vultus, in quo primo apparêt affectus indicia propter propinquitatem eius ad vim imaginatiuam, & sic est hilaritas: uel secundum quod ex intentione interioris gaudij disponuntur & verba & facta, & sic est iocunditas.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod species tristitiæ, quas Damascenus ponit sunt quidam modi tristitiæ addentes supra tristitiam quasdam differentias accidentales, vel secundum intensiorem motus. Ex sic secundum quod ista intensio consistit in interiori dispositione, dicitur accidia, quæ est tristitia aggrauans, scilicet cor ne aliquid agere libeat, vel secundum quod progreditur ad exteriorem dispositionem, & sic est achos quæ est tristitia vocem auferens. Ex parte vero obiecti secundum id, quod in alio est reputatur ut proprium malum: & si quid bonum alterius reputetur, ut proprium malum erit inuidia: si autem malum alterius ut proprium malum reputatur, erit misericordia. penitentia vero non addit supra tristitiam generalem aliquam specialem rationem, cū sit absolute de malo proprio. Et ideo Damasc. ipsam prætermittit: possunt tamen multi modi tristitiæ assignari, si considerentur omnia quæ accidentaliter se habent ad malum, quod tristitiam facit.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod cū timor sit quedam passio ex nociuo apprehenso, ut excedente facultatem proueniens, diuersificabuntur modi timoris secundum differentiam talium nociuorum. Quod quidem tripliciter ad appetentem potest referri. Vno modo respectu propriæ operationis, & sic in quantum propria operatio timetur, ut laboriosa est segnities: in quantum vero timetur, ut turpis, est verecundia, quæ est timor in turpi actu. Secundo respectu cognitionis pro ut aliquid cognoscibile apprehenditur, ut omnino excedens cognitionem, & sic eius consideratio apprehendit, ut superuacua, & sic ut nociua. Quod autem excedit cognitionem contingit, vel propter eius magnitudinem, & sic est admiratio, quæ est timor ex magna imaginatione, vel pp eius inconsuetudinē, & sic est stupor qui est timor ex inassueta imaginatione secundum Damasc. Tertio respectu passionis quæ est ab alio, quæ quidem passio potest timeri, vel ratione turpitudinis, & sic est erubescencia, quæ est timor in expectatione conuicij, vel ratione læsionis, & sic est agonia per quam homo timet, ne in aliqua infortunia incidat.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod zelus addit super amorē quandam intensiorem: est enim amor vehemens nō patiens consortium in amato.

*Utrum spes, timor, gaudium & tristitia sint animæ principales passionēs.*

QVINTO queritur, utrum spes, timor, gaudium, & tristitia sint quatuor principales animæ passionēs. Et videtur quod non: quia August. 14. de Ciuit. Dei, enumerans quatuor principales passionēs ponit cupiditatem loco spei, quod ex verbis Virgilij accipi videtur, qui has principales passionēs designatas dixit, sicut homines, cupiunt metuunt, gaudent dolentesque & cetera.

¶ 2 Præt. Quanto aliquid est perfectius, tanto principalius esse videtur: sed motus audaciæ est perfectior, quam motus spei, utpote cum maiori intentione in suum obiectum tendens. ergo audacia magis est principalis passio quam spes.

¶ 3 Præt. Vnumquodque denominatur a principaliori: sed vis irascibilis ab ira denominatur. ergo ira debet computari inter passionēs principales.

¶ 4 Præt. Sicut in irascibili est passio respectu futuri, ita in concupiscibili: sed passio quæ est in concupiscibili, respectu futuri scilicet desiderium non ponitur passio principalis. ergo nec timor & spes quæ similiter sunt respectu futuri in irascibili.

¶ 5 Præt. Principale dicitur illud quod inter reliqua prius existit, principari enim secundum Greg est inter reliquos prior eē: sed inter reliquas passionēs amor est prior, ex amore enim omnes alie passionēs nascuntur. ergo amor deberet poni passio principalis.

¶ 6 Præt. Illæ passionēs videtur esse principales, a quibus alie dependēt: sed a gaudio & tristitia omnes alie passionēs dependere videntur. Nam passio animæ est quam sequitur gaudium, & tristitia secundum Philo. in 2. Ethic. ergo hæ duæ passionēs tantum, scilicet gaudium, & tristitia sunt principales passionēs tantum. Sed dicendum, quod gaudium & tristitia sunt principales in concupiscibili, spes autem & timor sunt principales in irascibili.

¶ 7 Sed contra est, quod dicitur in lib. de Spiritu & Anima, de concupiscibilitate gaudium & spes, de irascibilitate dolor & metus oriuntur.

¶ 8 Præt. Secundum proprietatem irascibilis potentiæ spes desperationi opponitur, timor audaciæ: sed ex parte concupiscibilis ponuntur duæ principales passionēs contrariæ secundum proprietatem concupiscibilis, scilicet gaudium & tristitia. ergo ex parte irascibilis deberent poni principales, vel spes & desperatio vel timor & audacia.

SED CONTRA est, quod dicitur in lib. de Spiritu & Anima, affectus quadripartitus esse dignoscitur, dū de eo qd amamus, iā gaudemus vel gaudere speramus, & de eo quod odimus iā dolemus & dolendū metumus. ergo hæ sunt quatuor passionēs principales gaudium, dolor, siue tristitia, spes & timor.

¶ 2 Præt. Boet. principales passionēs enumerans dicit in lib. de Consola. gaudia pelle, pelle timorem, spēque fugato, nec dolor adfit. & sic idem quod prius.

RESPOND. Dicendum, quod quatuor sunt principales animæ passionēs, scilicet tristitia, gaudium, spes, & timor. Cuius ratio est, quia principales passionēs dicuntur, quæ alijs priores sunt, & earū origo. Cum autem passionēs animæ sint in parte appetitiua, illæ passionēs priores erunt, quæ immediate ex obiecto appetitiuæ oriuntur, quod quidem obiectum est bonum & ma-

& malum; hæ autem erunt quasi secundariæ, quæ mediantibus alijs oriuntur. Ad hoc autem quod aliqua passio immediate oriatur ex bono vel malo, duo requiruntur. Quorum primum est, ut per se ex bono & malo oriatur: quia quod est per accidens non est primum. Secundum vero, ut nullo præsupposito oriatur, ut sic ut principalis passio propter duō dicatur, quod nec per accidens neque per posterius prouenit ex obiecto, quod tenet locū actiui. Ex bono autem prouenit per se passio, quæ procedit ex bono, secundum quod est bonum: per accidens vero illa, quæ prouenit ex bono, secundum quod est malum, & e contrario est intelligendum de malo. Bonum autem secundum quod est bonum allicit & ad se trahit. vnde si aliqua passio sit appetitus tendentis in bonum, erit passio per se consequens ex bono: sed repellere appetitum est propriū mali in quantum est malum. vnde si aliqua passio sit respectu boni per quam bonum refugiat, passio illa non erit ex bono per se: sed in quantum apprehenditur, ut aliquid malum. Et e contrario est intelligendum de malo, quod illa passio per se prouenit ex malo, quæ consistit in fuga mali: illa vero per accidens quæ consistit in accessu ad malum, patet igitur qualiter aliqua passio per se ex bono vel malo oriatur. Quia vero quæto aliquid est vltimum in consecutione finis, tanto est prius in intentione & appetitu, ideo illæ passionēs nō præsuppositis alijs ex bono vel malo oriuntur quæ consistunt in executione finis, & eis præsuppositis oriuntur alie. Gaudium vero & tristitia ex ipsa consecutione boni vel mali proueniunt, & per se. Nam gaudium prouenit ex bono in quantum est bonum, & tristitia ex malo in quantum est malum. Et similiter omnes alie passionēs concupiscibilis per se ex bono vel malo proueniunt, quod contingit ex hoc quod obiectum concupiscibilis est bonum vel malum, secundum absolutam rationem: sed tamen alie passionēs concupiscibilis præsupponunt gaudium & tristitiam per modū causæ. Nam bonum concupiscibile ideo efficitur amatum, & desideratum, quia apprehenditur ut delectabile: malum vero odiosum & fugiendum in quantum apprehenditur, ut tristabile. Et sic secundam ordinem appetendi gaudium & tristitia sunt priora, quamvis in ordine exequendi sint posteriora. In irascibili vero non omnes passionēs per se consequuntur ex bono vel malo: sed quedam per se & quedam per accidens. Quod contingit ex hoc, quod bonum vel malum secundum absolutam rationem sunt obiectum irascibilis, sed secundum quod apponitur conditio arduitatis, secundum quam & bonum repudiatur, ut excedens facultatem, & in malum tenditur prout possibile est repellere vel subijci. Non aut potest esse in irascibili aliqua passio, quæ ex bono vel malo consequatur nulla alia præsupposita. Bonum enim, postquam habitum est nullā passionem in irascibili facit, ut ex prædictis patet. Malum vero præfens facit quidem passionē in irascibili: sed non per se, sed per accidens, in quantum scilicet quis in malum præfens tendit, ut repellendum & subijciendum: sicut patet in ira. Sic ergo patet ex dictis, quod quedam passionēs sunt quæ primo & per se ex bono & malo oriuntur, ut gaudium & tristitia. Queda vero quæ per se, sed non primo, sicut alie passionēs concupiscibilis, & hæ duæ irascibilis timor & spes, quarum vna dicit fugam mali, alia accessum ad bonum. Queda vero nec per se nec primo, sicut alie quæ sunt in irascibili, ut desperatio audaciæ & ira quæ dicuntur accessum ad malū, vel recessum a bono. Sic ergo prin-

cipalissimæ passionēs sunt gaudium & tristitia. Timor autem & spes sunt principales in suo genere: quia nō præsupponunt aliquas passionēs in potentia in qua sunt, scilicet in irascibili. Alie vero passionēs concupiscibilis, ut amor, desiderium, odium, & fuga, & si sint per se ex bono vel malo, nō sunt tamē primæ in suo genere cū præsupponunt alias in eadē potentia existentes, & sic nō possunt dici principales neque simpliciter neque in genere. Et sic restat, quod solæ quatuor sint principales passionēs gaudium & tristitia spes, & timor.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod cupiditatem vel desiderium præcedit alia passio in eadem potentia, scilicet gaudium, quod est ratio desiderandi. vnde nō potest esse principalis passio. Spes autem & si præsupponat aliam passionem, non tamen in eadem potentia existentem: sed in concupiscibili, omnes namque passionēs irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis, ut in alia quæstione dictum est. vnde potest esse passio principalis. August. vero ponit desiderium vel cupiditatem loco spei propter similitudinem quandā quæ est inter ea. Nam vtraque passio est respectu boni nondum habiti.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod audacia non potest esse principalis passio, oritur enim ex malo per accidens, cum sit respectu mali per viam aggrediendi. Audax enim aggreditur malum in quantum æstimat victoriā & repulsionem mali esse quoddam bonum, & ex huiusmodi bona spē audacia oritur: & sic subtiliter considerando inuenitur spes esse audacia prior. Nam spes victoriæ vel saltem euasione audaciam causat.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod ira oritur ex malo per accidens, in quantum scilicet iratus vindictam mali sibi illati bonum extimat, & in eam tendit. vnde spes vindictæ consequendæ est causa iræ. vnde cum aliquis leditur ab eo cui non se putat posse vindictam inferre, non irascitur sed tristatur solum, vel timet, ut Auicenna dicit: sicut si rusticus læditur a rege. Et ideo ira non potest esse principalis passio, præsupponit enim non solum tristitiam quæ est in concupiscibili, sed spem, quæ est in irascibili: denominatur autem irascibilis ab ira: quia est vltima passionum, quæ est in irascibili.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod passionēs quæ sunt in concupiscibili respectu futuri oriuntur quodammodo ex passionibus in eadem vi existentibus respectu presentis: sed passionēs quæ sunt respectu futuri in irascibili nō oriuntur ex aliquibus passionibus respectu presentis in eadē potētia existentibus, sed existentibus in alia potētia, scilicet ex gaudio & tristitia. vnde non est simile.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod in via exequendi, vel consequendi amor est prima passio: sed in via intentionis gaudiū est prius amore, & est ratio amandi, præcipue secundum quod amor est passio concupiscibilis.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod gaudium & tristitia sunt inter alias principalissimæ, ut dictum est. Nihilominus tamen spes & amor in suo genere sunt principales, ut ex dictis patet.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod liber ille cum non sit August. non imponit nobis necessitatem, ut eius auctoritatem recipiamus, & precipue hic vbi videtur expressam fallitatem continere. Spes enim non est in concupiscibili, sed in irascibili: tristitia vero nō in irascibili, sed in concupiscibili. Si tamen oporteat auctoritatem sustinere, potest dici quod loquitur de potentijs istis secundum rationes nominum, concupiscencia enim est boni, & ex hac rōne omnes passionēs ordinatæ in bonum concupiscibili attribuuntur. Ira autem est ex aliquo

Q. præced. art. 2.

D. 258.

Li. 3. meta. ca. 6. 2 me.

In corp. ar.

Li. 2. ortho fidei ca. 15.

Ca. 3. 7. & 8. in lin. 5.

Homi. 34. in Euang. parum ante med.

Ca. 5. paulo a princ. tom. 5.

Ca. 4. to. 3.

Ca. 4. to. 3.

1. de Cōso. meto vlt. circa finē.

Art. præced.

In isto art.

aliquo malo illato. vnde omnes passiones q̄ respectu mali sunt, irascibili attribui possunt, & secundum hoc attribuitur irascibili tristitia, & concupiscibili spes.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod contrarietas quæ est propria passionū irascibilis, i. facultatē excedēs, & nō excedēs, facit alterā passionū per accidēs oriri ex bono vel malo. Excedens enim facultatem inducit ad recessum, non excedens autem inducit ad accessum. Et ideo si istæ differentiæ considerentur in bono, illa passio quæ sequitur ex excedente facultatem per accidens ex bono proveniet: si autem circa malum illa erit per accidens quæ sequitur id, quod est facultatem non excedens. vnde in irascibili non possunt esse duæ principales passiones, quæ sunt directe contrariæ, vt spes & desperatio, vel audacia, & timor, sicut erat in concupiscibili gaudium & tristitia.

ARTICVLVS VI.

Vtrum passionibus mereamur.

7. 2. q. 24. art. 1. SECTO quæritur, vtrum passionibus mereamur. Et videtur quod sic. Implendo enim præcepta mereamur: sed diuinis præceptis inducimur ad gaudendum, timendum, dolendum, & ad alias huiusmodi

Ca. 6. to. 5. passiones, vt August. dicit 14. de Ciuit. Dei. ergo passionibus mereamur.

¶ 2 Præt. Secundum August. in eodem lib. huiusmodi passiones non sunt sine voluntate, immo & nihil aliud sunt quā voluntates: sed actibus voluntatis mereri non possumus solum materialiter, sed & formaliter. ergo & huiusmodi passionibus.

¶ 3 Præt. Passiones animales plus accedunt ad rationē, voluntarij, quā corporales: sed passiones animales aliquo modo sunt in nobis inquantū concupiscibilis, & irascibilis obediūt rationi, passiones autē corporales non: sed passiones corporales sunt meritoria, vt patet in martyribus, qui passionibus corporalibus aureolā martyrij merentur. ergo multo fortius passiones animales sunt meritoria. Sed dicendum, quod passiones corporales sunt meritoria, inquantum volūtæ sunt.

¶ 4 Sed contra, Voluntas patendi pro Christo potest esse etiam in eo, qui nunquam patitur, qui tamen nō habebit aureolam. ergo passio corporalis meretur aureolam non solum, secundum quod est volita: sed secundum quod est actualiter experta.

¶ 5 Præt. Id ad cuius intensiōē sequitur intensio præmij est meritorium per se & non solum materialiter: sed ad intensiōem passionis corporalis sequitur intensio præmij: quia quanto quis magis patitur, tanto gloriosius coronabitur, vt dicitur. ergo passionibus secundum se mereamur, & non solum materialiter.

¶ 6 Præt. Hug. de sancto Victo. dicit, quod post voluntatem sequitur opus, vt voluntas in suo opere augeatur, & sic facit aliquid ad meritum opus exterius: sed similiter in passione potest voluntas augeri. ergo passio facit ad meritum, & sic idem quod prius.

¶ 7 Præt. Cum meritum in voluntate consistat, oportet vt id formaliter & completiue ad meritum pertineat, in quo voluntas formaliter & completiue terminatur: sed passio inquantum volita est obiectum voluntatis, & sic voluntatē determinat quasi formaliter. ergo formaliter ad meritum pertinet ipsa passio.

¶ 8 Præt. Aliqui cōfessores magis grauiam sustinēt aliquibus martyribus, vnde de eis dicitur, quod longū traxerunt martyrij, cū passio quorūdam martyrij sit breui spatio finita, & tñ cōfessoribus nō debet aureola, & sic vt quod

ipsa passio corporalis martyrij s̄m se aureolā mereatur, ¶ 9 Præt. Super illud Iaco. 1. Omne gaudium existimate fratres mei, dicitur, tribulatio in præsentī, iustitia in futura auget coronam: sed nō auget nisi merendo: ergo cum tribulatio sit passio, passio meritoria est.

¶ 10 Præt. Hoc idem videtur per hoc quod dicitur in Psal. 25. Pretiosa in conspectu domini mors &c. dicitur autem pretiosa quasi pretio digna, pretium autem laboris est præmiū, quod laboribus meremur. ergo passionibus possumus mereri. Sed dicendum, quod passionibus meremur inquantum sunt volitæ.

¶ 11 Sed contra est, quod Lucia dixit, si inuitam me violari feceris castitas mihi duplicabitur ad coronam. ergo ipsa passio corruptionis, quam in vita sustinuit, fuisse ei meritoria coronæ, & sic passio non meretur solum quia est voluntaria.

¶ 12 Præt. Difficultas est de necessitate meriti, quod patet ex hoc quod Magister dicit in 2. Senten. distin. 24. quod homo in statu innocentia non merebatur: quia nihil impellebat ad malum, neque aliquid retraheret a bono. cum ergo passiones difficultatem afferant videtur, quod per se ad meritum faciant.

¶ 13 Præt. Timor quædam passio est, eo autem merere possumus formaliter, cum sit in parte intellectiua, vt patet, cum timeamus illa quæ non nisi per intellectum cognoscimus, sicut pœnas æternas. ergo passionibus possumus mereri.

¶ 14 Præt. Præmiū respondet merito: sed præmiū gloriæ non solum erit in anima sed in corpore. ergo & meritum consistit non solum in actione animæ, sed in passione corporis.

¶ 15 Præt. Vbi est maior difficultas, ibi est maior ratio meriti: sed maior difficultas est circa passiones, quam circa operationes voluntatis. ergo passiones sunt magis meritoria quam actus voluntatis, qui tamen sunt formaliter meritorij.

¶ 16 Præt. Virtutibus formaliter meremur: sed quædam passiones a sanctis ponuntur virtutes, vt misericordia, & pœnitentia: quædam a philosophis ponuntur laudabiles medietates inter vitia extrema, vt verecundia & nemesis a Philo. in 2. Ethic. quod totum ad virtutem pertinet. ergo passionibus formaliter meremur.

¶ 17 Præt. Meritum & demeritum, cum sint contraria in eodem genere sunt: sed in eodem genere passionum inuenitur demeritum. nam primi motus qui sunt peccata passiones quædam sunt, ira etiam & accidia sunt quædam passiones, quæ tamen vitia capitalia ponuntur ab Apostolo Rom. 1. peccata nāque passiones ignominia appellat. ergo passionibus meremur.

SED CONTRA, Nihil potest esse meritorium, nisi quod est in nobis: quia secundū Aug. Volūtas est quæ peccatur & recte viuatur: sed passiones nō sunt in nobis: quia vt dicit Aug. 14. de Ciuit. Dei, passionibus inuiti cedimus. ergo passionibus non meremur.

¶ 2 Præt. Illud quod est præambulum ad voluntatem, non potest esse meritorium, cum meritorium ex voluntate dependeat: sed passiones animæ præcedunt actum voluntatis, cum sint in parte sensitiua, actus autem voluntatis in parte intellectiua: intellectiua vero pars a sensitiua accipit. ergo passiones animæ nō possunt esse meritoria.

¶ 3 Præt. Omne meritum est laudabile: sed passionibus nec laudamur, nec vituperamur secundū Philo. in 2. Ethic. ergo passionibus non meremur.

¶ 4 Præt. In Christo fuit maior efficacia ad merendum, quam in nobis: sed Christus sua passione non meruit, ergo

Gloss. inter lineas, ibi.

In hystoria Lucie quæ in ecclesia legitur.

Ca. 7. to. 5.

Li. 1. retract. ca. 9. in me. tom. 1. Capit. 4. in med. to. 5.

Ca. 5. to. 5.

ergo nec nos passionibus meremur. probatio mediæ: A mereri est de non suo suum facere, vel de minus suo facere magis suum: sed Christus non potuit facere de non suo suum, nec de minus suo magis suum: quia a primo instanti suæ conceptionis sibi perfectissime debebat quicquid cadit sub merito. ergo Christus passio ne nihil meruit. Sed dicendum, quod meruit faciendo de suo primo modo pluribus modis.

¶ 5 Sed contra, Duplex vinculum facit maiorem obligationem. ergo similiter & duplex ratio debiti facit magis debitum. si ergo Christus non potuit facere aliquid magis debitum, nec etiam potuit aliquid facere pluribus modis debitum.

¶ 6 Præt. Difficultas volūtariū diminuit. cū ergo meritū debeat esse volūtariū, vt quod difficultas meritū diminueat: sed passiones difficultatē faciunt. ergo diminuūt meritū magis quam aliquid ad meritum operentur.

R E S P O N. Dicendum, quod passionibus nō meremur per se: sed quia per accideas, si proprie accipiamur mereri, cū mereri respectu mercedis dicatur, proprie mereri est aliquid sibi magis acquirere pro mercede, quod quidem nō sit nisi cum aliquid damus quod est condignum ei, quod mereri dicimur, dare autē nō possumus id, quod nostrum est, cuius domini sumus. Sumus autem domini nostrorum actuum per voluntatem, non solum illorum, qui immediate ex voluntate eliciuntur, vt diligere, & velle: sed eorum qui a voluntate imperantur per alias potētias elicit, vt ambulare, loqui, & huiusmodi. Isti autē actus nō sunt condigni quasi pretium respectu viæ æternæ, nisi secundum quod sunt gratia & charitate informati. vnde ad hoc, quod aliquis actus sit per se meritorius, oportet quod sit actus voluntatis vel imperātis, vel elicientis, & iterum quod sit charitate informatus. Quia vero principium actus est habitus & potentia, & etiam ipsum obiectum, ideo quasi secundario dicimur mereri, & habitibus & potētis & obiectis: sed id quod primo & per se est meritorium est volūtarius actus gratia informatus: passiones autē non sunt voluntatis, nec vt imperātis, nec vt elicientis: passionum enim principij inquantum huiusmodi non est in nobis, voluntaria autem dicuntur aliqua ex hoc, quod in nobis sunt. vnde passiones interdum actum voluntatis præueniunt, & ideo per se passionibus non meremur. Secundum tamen quod aliquo modo concomitatur voluntatem, aliquo modo se habent ad meritum, vt sic possint dici esse meritorie quasi per accidens: habet autē se passio ad voluntatem tripliciter. Vno modo, vt voluntatis obiectum. Et sic passiones dicuntur esse meritorie, inquantum sunt volitæ vel amate. Id enim quo per se meremur, secundum hoc non erit ipsa passio: sed passionis voluntas. Secundo prout passio aliqua excitat voluntatem, vel intendit eam: quod dupliciter accidere potest, vel per se, vel per accideas: per se quidem, quando passio excitat voluntatem ad id, quod est sibi consimile, sicut cum ex concupiscencia voluntas inclinatur ad consentiendum concupiscibili, ex ira ad volendum vindictam: per accideas vero quando passio per quandam occasionem excitat voluntatem ad contrarium, sicut in casto homine, quando insurgit passio concupiscencie, voluntas cum maiori conatu resistit, circa difficilia enim magis conatur. Et sic passiones dicuntur esse meritoria: inquantum voluntas excitata a passione meritoria est. Tertio modo. econtrario, quando ex voluntate passio excitatur, secundum quod motus superioris appetitus redundat in inferiori.

rem, sicut cum quis per voluntate detestatur peccatum turpitudinem, ex hoc ipso inferior appetitus ad verecundia afficitur: & sic verecundia dicitur esse vel laudabilis, vel meritoria rōne volūtatis causantis. In primo ergo modo passio se habet ad volūtate, vt obiectū, in secūdo vt principium, in tertio vt effectus. vñ primus modus remotior est a merito, pari enim rōne posset dici aurū vel argentum meritorium, vel demeritorium, inquantū huiusmodi volendo meremur vel demeremur, vltimus autem modus est ad meritum propinquior, secundum quod effectus recipit a causa, & non econuerso. Et sic proprie accipiendo meritum, passionibus nō meremur nisi per accidens. potest autem & meritum large accipi, secundum quod quælibet dispositio faciens congruitatem ad aliquid dicitur mereri illud, sicut si dicamus mulierem ratione pulchritudinis mereri coniugium regis. Et sic passionibus corporalibus mereri dicimur, inquantum ipsæ passiones reddunt nos quodammodo aptos ad aliquam gloriam percipiendam.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod præceptis Dei ad mouemur ad gaudendum & timendum, secundum quod gaudium, timor & huiusmodi in actu voluntatis consistunt, & non sunt passiones, vt ex predictis patet, vel secundum quod huiusmodi passiones ex voluntate consequuntur.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod August. dicit has passiones esse voluntates, inquantum ex voluntate consequuntur in nobis. Vnde subiungit, omnino secundum varietatem earū quæ appetuntur vel fugiuntur, sicut allicitur vel offenditur volūtas hominis, ita in hos vel alios affectus mutat & vertit. Vel loquitur de eis secundum quod nominat quosdā actus voluntatis, vt dictum est.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod passio corporalis martyris ad meritum essentialis præmij non facit nisi inquantum est volita: sed ad præmiū accidentale quod est aureola, martyrizatio ordinatur per modum meriti, secundum quod facit quandam decentiam respectu aureolæ: decens enim est, vt qui Christo conformatur in passione, ei conformetur in gloria. Rom. 8. Si tamen compatimur, & simul glorificemur. Sciendum tamen est, quod voluntas non potest eodem modo se habere ad passiones corporales dum homo eas non patitur, sicut quando eas patitur propter earum acerbitatem. Vnde secundum Philosoph. in 3. Ethic. in talibus sufficit fortiter non contristari. Et ideo ipsa corporalis passio actualiter perpessa, & est signum voluntatis firmæ & constantis, & est eius excitatiua, secundū quod homo circa difficilia conatur. Et sic aureola non debetur confessori, quamuis debeat martyri.

Vnde patet solutio ad quartum.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod ad passionis intensiōem sequitur intensio præmiorum, vel ratione cuiusdam decentia, uel ratione uoluntatis intensæ.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis uoluntas augeatur in passione & in actu exteriori, non tamen est simile de utroque. Nam actus imperatur a uoluntate, non autē passio. Vnde non similiter se habent ad meritum.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod obiectum determinat uoluntatem secundum speciem actus, meritum autem non consistit in actu proprie loquendo secundum speciem actus: sed secundum radicem quæ est charitas. Et ideo nō oportet quod formaliter passione mereamur, quamuis habeat se, ut obiectum.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod totus labor quem sustinet aliquis confessor longinquo tempore non potest adequari morti quam martyr sustinet in momento.

Q. dicit S. Tho. NNN secundum

In corp. ar.

In corp. ar.

Ca. 7. & li. 2. ca. 3. c. 5.

D. 379.

Li. 2. de Sacram. p. 14. cap. 6.



secundum operis genus. Nam per mortem priuatur id quod est maxime diligibile, scilicet viuere & esse. vnde est finis terribilium secundum Philof. in 3. Ethic. & circa eam est maxime virtus fortitudinis. Et hoc patet manifeste ex hoc, quod homines diuturnis afflictionibus frugati horrent mortem, quasi magis eligentes afflictiones alias pati quam mortem. Et ideo Philof. in 9. Ethic. dicit, quod virtuosus exponit se morti magis eligens vnam bonam actionem & magnam quam multas paruas, quasi ille actus fortitudinis in sumendo mortem praponderet multis alijs virtuosis operationibus. Et ideo quantum ad genus operis plus meretur minimus martyr, quam quicumque confessor: tamen quantum ad radicem operis potest confessor plus mereri, in quantum ex maiori charitate operatur: quia prapmium essentiale respondet radici charitatis, accidentale vero generi actus. inde est quod aliquis confessor potest aliquo martyre esse eminentior quantum ad prapmium essentiale, martyr tamen quantum ad prapmium accidentale.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod glos. illa loquitur de tribulatione secundum quod est voluta, vel voluntatem excitans. Et similiter dicendum ad decimum.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod virgini quæ corrumperetur propter Christum ipsa corruptio foret meritoria, sicut alia passiones martyrum: non quia corruptio ipsa esset voluntaria: sed quia eius antecedens esset voluntarium, scilicet permanere in confessione Christi, ad quod sequitur eam corrumpti. Et sic corruptio illa esset voluntaria, non voluntate absoluta: sed voluntate quasi conditionata, in quantum magis hoc opprobrium, quam Christum negare.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod duplex est difficultas. vna quæ est ex magnitudine facti & eius bonitate, & hæc difficultas requiritur ad virtutem. Alia, quæ est ex parte agentis in quantum est deficiens, vel impeditus circa rectas operationes, & hanc difficultatem vel tollit vel minuit uirtus, & sic passiones difficultatem faciunt. prima ergo difficultas quæ est ex parte facti, per se facit ad meritum, sicut bonitas actus: secunda vero quæ est ex infirmitate operantis non facit ad meritum: nisi forte occasionaliter, in quantum est occasio maioris conatus. Non autem verum est hoc, quod Adam in primo statu non potuerit mereri si gratiam habuit, quamuis nihil impelleret ad malum: quia si perisset, ad gloriam quandoque peruenisset, & constat, quod non sine merito. Nec Magister dicit quod mereri non potuisset in primo statu: sed dicit quod poterat vitare peccatum sine gratia ex hoc, quod nihil impellat ad malum, sine gratia vero nihil potest esse meritorium.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod timor ille poenarum æternarum, qui est per se meritorius est in voluntate, & non est passio proprie loquendo, vt ex prædictis patet: potest tamen in inferiori appetitu excitari passio timoris ex penis æternis, vel per redundantiam ex superiori appetitu in inferiorem, vel per hoc quod conceptio intellectus de penis æternis formatur in imaginatione, & sic mouetur appetitus inferior per passionem timoris: sed hic timor non se habet ad meritum nisi per accidens, vt dictum est.

Ad 14<sup>m</sup> dicitur, quod prapmium correspondet merito quo ad commensurationem, quia secundum quantitatem meriti est quantitas prapmij, non autem ei semper correspondet quo ad suppositum præcise: potest enim quis mereri alteri primam gratiam. Et in proposito corpus prapmiabitur, non quia ipsum corpus

meruerit: sed quia anima per voluntatem meruerit aliquid quam gloriam corpori.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod loquendo de difficultate ex parte nostra, sic passiones difficultatem habent magis quam actus voluntatis: sed sic difficultas nõ facit ad meritum nisi per accidens, vt dictum est, & similiter nec passiones: sed loquendo de difficultate quæ est excellentia vel bonitate rei quæ per se facit ad meritum, sic est maior difficultas ex parte actuum voluntatis.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod passiones sunt meritorie in quantum sunt effectus & iudicia bonæ voluntatis, sicut patet de verecundia, quæ indicat voluntatem hominis repugnare turpitudini peccati, & misericordia quæ est dilectionis signum. Et id quoad quædam nomina hæc passionum accipiuntur pro habitibus, quibus voluntas allicitur, quæ est harum passionum principium.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod primi motus non habent perfectam rationem peccati, vel demeriti: sed sunt quasi quædam dispositiones ad demeritum, sicut veniale est dispositio ad mortale. vnde non oportet quod ipsi motus sensualitatis sint secundum se merita: quia meritum non potest esse nisi actus voluntarius, vt dictum est: passiones autem istæ dicuntur interdum vitia, in quantum nominibus passionum, vel actus voluntatis designantur vel habitus. Etiam vitia contra naturam passiones nominantur: quamuis sint voluntarij actus in quantum per huiusmodi vitia natura a suo ordine perturbatur.

Ad illud vero quod primo in contrarium obijciatur dicendum, quod passionibus inuiti cedimus, non quantum ad consensum, cum eis non nisi voluntate consentiamus: sed quantum ad aliquam corporalem transmutationem, sicut est risus, & fletus, & alia huiusmodi. Et ideo in quantum eius voluntate consentimus, vel dissentimus, sunt meritoria vel demeritoria.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod passiones inferioris appetitus quamuis aliquando præueniunt actum voluntatis, non tamen semper: non enim similiter ordinantur appetitiuæ sicut apprehensiuæ. Nam intellectus noster accipit a sensu. vnde operatio intellectus esse non potest, nisi præexistente alia operatione sensus: voluntas autem nõ accipit ab appetitu inferiori, sed magis ipsum mouet. Et ideo non oportet quod actum voluntatis præcedat passio inferioris appetitus.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis passiones nõ sint laudabiles per se: possunt tamen esse laudabiles per accidens, vt dictum est.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod Christus per passionem suam meruit sibi & nobis: sibi quidem gloriam corporis, quam, quamuis per alia præcedentia merita meruerit, tamen per quandam decentiam, proprie claritas resurrectionis est prapmium passionis: quia exaltatio est proprium humilitatis prapmium. Nobis autem meruit, in quantum in sua passione pro peccato totius humani generis satisfecit, non autem per præcedentia opera, quamuis per ea nobis meruerit: poenalis autem ad satisfactionem requiritur per modum cuiusdam recompensationis contra delectationem peccati.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod gloriam corporis, Christus per passionem nec fecit de non debita debitam, nec de minus debita magis debitam: fecit tamẽ alio modo debitam, quo prius non erat. Nec tamen sequitur quod magis debitam, hoc enim sequeretur si causa debiti vel augetur vel multiplicaretur, sicuti fit quando duplici promissione obligatio augetur, quod in merito Christi non accidit: quia gratia eius non est augmentata.

Ad

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod difficultas per se impedit actum, vt August. dicit in regula: sed passio amoris cum quadam carnalitate est. ergo actus charitatis sine passione amoris est laudabilior, & eadem ratio est de alijs passionibus.

ARTICVLVS VII.

Vtrum passio coniuncta merito diminuat ipsum.

SEPTIMO queritur, vtrum passio adiuncta merito diminuat aliquid de merito, scilicet quis plus mereatur, vtrũ ille qui bene facit pauperi cum quadam compassione misericordiae, vel qui facit absque omni passione ex solo iudicio rationis. Et videtur quod plus mereatur, qui facit ex solo iudicio rationis. Meritum enim peccato opponitur: sed plus peccat qui ex sola electione facit peccatum, quam qui peccat ex passione intigatus: primus enim dicitur peccare ex certa malitia, secundus ex infirmitate. ergo plus meretur qui facit aliquid bonum ex solo iudicio rationis, quam qui facit cum aliqua passione misericordiae. Sed dicendum, quod ad hoc, quod aliquid sit meritorium, vel actus virtutis, nõ solum requiritur bonum quod fit, sed modus quo bene fiat, quod non potest esse sine affectione misericordiae.

¶ 2 Sed contra, Ad hoc quod aliquid actus bene fiat, tria requiruntur secundum Philof. in 2. Ethic. scilicet voluntas eligens actum, ratio mediũ in actu constituens, relatio habitus in finem debitum. Hæc autem omnia possunt esse sine passione misericordiae in eo quod dat elemosynam. ergo sine ea potest esse, non tantũ id, quod fit, sed bene fieri: probatio mediũ Omnia enim tria prædicta sunt per actum voluntatis & rationis: sed actus voluntatis & rationis non dependet a passione: quia ratio & voluntas mouent inferiores vires in quibus sunt passiones, motio autem motoris non dependet a motu mobilis. ergo tria prædicta possunt esse sine passione.

¶ 3 Præterea, Ad actum virtutis discretio rationis exigitur. vnde Greg. dicit in Moralibus, quod nisi ceteræ virtutes ea, quæ appetunt prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt. Passiones autem omnes impediunt iudicium vel discretionem rationis: unde dicit Salustius in Catilinario, omnes homines qui de rebus dubijs consultant ab ira, amore, odio, misericordia, vacuos esse debent: non enim animus facile verum præuidet vbi afflicti ista. ergo huiusmodi passiones diminuunt de laude virtutis, & ita de merito.

¶ 4 Præterea, Concupiscibilis non minus impedit iudicium rationis, quam irascibilis: sed passio irascibilis actui virtutis adiuncta turbat iudicium rationis. vnde dicit Greg. quod ira per zelum turbat iudicium rationis. ergo &c.

¶ 5 Præterea, Virtus est dispositio perfecti ad optimum, vt dicitur in 7. Physico. ergo id magis est virtuosum in nobis per quod magis appropinquamus perfectis: sed Deo & angelis magis assimilatur operantes ex iudicio rationis sine passione: Deus enim punit sine ira & releuat passionem misericordiae sine misericordiae passione. ergo magis est virtuosum facere bonum sine his passionibus.

¶ 6 Præterea, Virtutes purgati animi sunt ceteris digniores: sed sicut dicit Macrobius super somnium Scipionis, virtutes purgati animi faciunt passiones penitus obliuisci. ergo actus virtutis sine passione factus, est laudabilior & magis meritorius.

¶ 7 Præterea, Quanto amor charitatis in nobis est magis carnalis, tanto est laudabilior: non enim carnalis, sed spiritualis inter nos debet esse dile-

ctio, vt August. dicit in regula: sed passio amoris cum quadam carnalitate est. ergo actus charitatis sine passione amoris est laudabilior, & eadem ratio est de alijs passionibus.

¶ 8 Præterea, Tullius dicit in lib. de Offic. benevolentia non ardore quidem amoris, sed stabilitate mentis esse decet: ardor autem ad passionem pertinet. ergo passio diminuunt laudem actus virtutis.

SEDCONTRA est, quod Aug. dicit 14. de Ciuit. Dei, dum huius vitæ infirmitatem gerimus si passio omnino nullas habeamus, tunc nõ recte viuimus: vituperabatur enim & deridebatur Apostolus quosdam, quos etiam esse dixit sine affectione, culpauit illos satis Psalmista de quibus ait, Psal. 68. Sustinui qui simul contristaretur & non fuit, & sic videtur quod sine passionibus non possumus recte viuere.

¶ 2 Præterea, August. dicit 9. de Ciuit. Dei, irasci peccanti, vt corrigatur, contritari pro afflictio, vt liberetur, timere periclitanti, ne pereat, nescio vtrum quisquam sana consideratione reprehendat. Nã & misericordiam Stoicorum est solere culpares, & ita longe melius & humanius & priorũ sensibus accommodatius locutus est Cicero vbi ait: nulla de virtutibus tuis nec admirabilior, nec gratior misericordia est, & sic idem quod prius.

RESPON. Dicendum, quod passiones animæ in duplici ordine se possunt habere ad voluntatem, vel vt præcedentes, vel vt consequentes: vt prædentes quidem, in quantum passiones impellunt voluntatem ad aliquid volendum, vt consequentes vero, prout ex ipsa vehementia voluntatis per quandam redundatiam commouetur inferior appetitus ad has secundũ has passiones, vel etiam in quantum ipsa voluntas has passiones procurat sponte & excitat. Secundũ igitur quod sunt præcedentes voluntatem, sic diminuunt de ratione laudabilis: quia laudabilis est actus voluntatis, secundum quod est per rationem ordinatus in bonũ secundũ debitam mensuram & modum. Qui quidẽ modus & mensura non seruator, nisi cum actio ex discretionem sit, quæ discretio non seruator, cum homo ex impetu passionis ad aliquid volendum etiam si sit bonum prouocatur: sed erit circa modum actionis, secundum quod impetus passionis est magnus vel paruus, & sic non nisi a casu continget quod debita mensura seruetur. Secundum vero quod consequuntur ad voluntatem, sic non diminuunt laudem actus vel bonitatem: quia erunt moderatæ secundum iudicium rationis, ex quo voluntas sequitur: sed magis addunt ad bonitatem actus. duplici ratione. primo per modum signi: quia passio ipsa consequens in inferiori appetitu est signum, quod sit motus voluntatis intentus: non enim potest esse in natura passibili quod voluntas ad aliquid fortiter moueatur, quin sequatur aliqua passio in parte inferiori: vnde dicit August. 14. de Ciuit. Dei, dum huius vitæ infirmitatem gerimus, si passiones nullas habemus non recte viuimus. Et post pauca subiungit eandem dicens. Nam omnino non dolere dum sumus in hoc loco miseria, non sine magna mercede contingit vnanimitatis in animo, & stuporis in corpore. Secũdo per modũ adiutorij: quia quando voluntas iudicio rationis aliquid eligit, propius & facilius id agit, si cũ hoc passio in inferiori parte excitet, eo quod appetitiua inferior est propinqua ad corporis motũ. Vnde dicit August. 9. de Ciuit. Dei. Seruit autem motus misericordiae rationi, quando in ira probatur misericordia, vt iustitia conseruetur. Et hoc est quod Philosophus dicit in 3. Ethic. inducens verbum Homeri, virtutem & furorem

Q. dis. S. Tho. NNN 2 erige,

In 3. regu la ca. 4. in fine tom. 1.

Ca. 4. a medio tom. 5.

Ca. 5. & 11. 14. ca. 9. t. 5.

In fine orationis pro Quinto ligario quæ in nouum criminum.

Ca. 9. a medio illius tom. 5.

Ca. 7. ante medio. 5.

Ca. 6. a medio 10. 5.

Ca. 8. declinando ad finem 10. 5.

In isto art. in solut. ad 12. arg.

In corp. ar.

1. q. 24. art. 3.

In moral. 1. q. 2. art. 16.

In cuius uoluntate est quædam oratio prima.

In corp. ar.

In 1. q. 33. in lege 2. in. Com. 17. in 10. a.

In paulo in med.

In corp. ar.

In corp. ar.

trige, quia videlicet, cum aliquis est virtuosus virtute fortitudinis, passio iræ electionem virtutis sequens facit ad maiorem promptitudinem actus, si autem præcederet, virtutis modum perturbaret.

Ad primum ergo dicendum, quod perfecta ratio laudabilis & vituperabilis consistit in voluntario. vnde id quod minuit de ratione voluntarij diminit rationē laudabilis in bono, & vituperabilis in malo. Passio autem præcedens electionem diminit rationē voluntarij, & ideo laudem boni actus, & vituperium mali diminit: sed passio sequens est signum magnitudinis voluntarij, vt dictum est. vnde sicut in bono addit ad laudem, ita in malo ad vituperium. Ille autē ex passione peccare dicitur, in quo passio inducit ad electionem peccati. Qui autem ex electione peccati vituperationem peccati incidit, nō dicitur ex passione peccare: sed cum passione. Verum est ergo, quod ex passione agere diminit, & laudem & vituperium: sed cum passione agere potest vtrumque augere.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod motus virtutis, qui consistit in perfecta voluntate nō potest esse sine passione, non quia voluntas ex passione depēdeat, sed quia in voluntate perfecta in natura passibili ex necessitate passio sequitur.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod in opere virtutis est necessaria & electio & executio. Ad electionem autem requiritur discretio, ad executionem vero eius quod iam determinatum est, requiritur promptitudo. Non autē requiritur multum vt homo actualiter in executione operis existēs multū circa opus meditetur: hoc enim vt Auicē. dicit in sua Metaph. potius officeret quam prodesset, sicut patet in citharedo qui multum impediretur si ad tactum singularum chordarum cogitationem apponeret, & similiter scriptor si in formatione singularum litterarū, cogitaret. Et inde est, quod passio electionem præueniens impedit actum virtutis in quantum impedit iudicium rationis, quod necessarium est in eligendo: postquam vero puro iudicio rationis iam electio est perfecta, passio sequens plus prodest quam noceat: quia si in aliquo turbet iudicium rationis, facit tamen ad promptitudinem executionis.

Et per hoc, patet solutio ad quartum. Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod Deus & angeli non sunt susceptivi passionis, & ideo ex voluntate perfecta in eis nulla passio sequitur: sequeretur autē, si passiones capaces essent. Et pp hoc ex quadam operum similitudine cōsuetudine locutionis humanæ in angelos vsurpatur, non propter aliquam affectionem infirmitatum.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod illi qui habent virtutes purgati animi sunt aliquo modo immunes a passionibus inclinantibus in contrariū eius, quod eligit virtus, & iterum a passionibus inducentibus voluntatem, non autem a passionibus voluntatem consequentibus.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod ad carnalitatem dilectionis pertinet si passio amoris dilectionem voluntatis præcedat, non autem si sequatur: hoc enim ad feruorem pertinet charitatis, qui in hoc consistit, quod dilectio quæ est in superiori parte, sui vehemētia vsque ad permutationem inferioris partis redundat.

Et per hoc patet solutio ad octauum.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum passiones in Christo fuerint.

Octavo queritur, vtrum huiusmodi passiones in Christo fuerint. Et videtur quod non, quia secundum August. 11. de Trinit. omne agens est præstantius patiente: sed nullum creatum est præstan-

tius anima Christi. ergo in anima Christi non potuit esse aliqua passio.

¶ 2 Præt. Secundum Macrobiū, fortitudinis purgati animi est passiones ignorare, non vincere: sed Christus habuit maxime virtutes animi purgati. ergo in eo huiusmodi passiones non fuerunt.

¶ 3 Præt. Secundum Damasc. passio est motus animæ appetitiuæ per susceptionem boni vel mali: sed in Christo non fuit suspitio, hæc enim ad ignorantiam pertinet. ergo in Christo non fuit aliqua passio animæ.

¶ 4 Præt. Secundū August. passio est motus animi contra rationē: sed in Christo nullus motus fuit cōtra rationem. ergo in Christo non fuit aliqua passio animæ.

¶ 5 Præt. Christus quantum ad animam non est Angelis minoratus, sed solummodo quantum ad infirmitatē carnis: sed in angelis passiones non sunt, vt Aug. dicit 9. de Ciuit. Dei. ergo nec in anima Christi fuerunt.

¶ 6 Præt. Christus fuit perfectior secundū animā, quam homo in primo statu: sed homo in primo statu his passionibus subiectus non erat: quia, vt dicit August. 11. de Ciuit. Dei. ad vitæ presentis pertinet infirmitatē in quibuscumque bonis officijs, huiusmodi perpeti affectus: infirmitas autē in primo statu non fuit. ergo nec in Christo huiusmodi passiones fuerunt.

¶ 7 Præt. Secundum August. dolor est sensus diuisionis vel corruptionis: sed in Christo neque fuit sensus corruptio, neque diuisio, quia, vt dicit Hilarius, habuit vim pœnæ sine sensu pœnæ, neque fuit in eo diuisio, vel corruptio: quia a summo bono nulla deperditio fieri potuit. ergo in Christo non fuit dolor.

¶ 8 Præt. Vbi est eadem causa, & idem effectus: sed in corporibus sanctorum non erit aliqua passio propter hanc causam: quia erunt a fomite depurata, & animabus gloriosis vnita. cum ergo hoc fuerit in corpore Christi, videtur quod non potuerit esse in eo corporalis passionis dolor.

¶ 9 Præt. Nullus dolet vel tristatur nisi de sui boni amissione. propter hoc enim & malum est contristabile quia adimit bonum: sed bonum hominis est virtus, hoc enim solo homo efficitur bonus. ergo cum in Christo istud bonum ademptum non fuerit, in eo tristitia vel dolor non fuit.

¶ 10 Præt. Secundum August. 14. de Ciuit. Dei. cū dissentimus ab eo quod nolentibus accidit, talis voluntas tristitia est: sed in Christo nihil accidit quod ipse noluerit. ergo in Christo passio tristitia, vel doloris nō fuit.

¶ 11 Præt. Nullus rationabiliter tristatur vel dolet nisi propter aliquam læsionem: sed sicut probat Chrysost. nullus læditur nisi a seipso, quod quidem sapientis non est. cum ergo Christus fuerit sapientissimus, tristitia in eo non fuit.

SEDCONTRA est, quod dicitur Marci 14. Cœpit Iesus pauere & tēdere, & mētus esse.

¶ 2 Præt. Augusti. dicit quod recta voluntas non solum inculpabilis, verū laudabilis habet motus hos: sed in Christo fuit recta voluntas. ergo in eo isti motus fuerunt.

¶ 3 Præt. In Christo fuerunt defectus huius vitæ, qui perfectioni gratiæ nō repugnāt: sed huiusmodi passiones non repugnant perfectioni gratiæ, sed magis a gratia causantur, vt patet per Augusti. 14. de Ciuitate Dei: hi enim affectus de amore bono & de sancta charitate veniunt. ergo huiusmodi passiones in Christo fuerunt.

RESPON. Dicendum, quod passiones istæ aliter sunt in peccatoribus, aliter in iustis & perfectis, & imperfectis, aliter in Christo homine, aliter in primo homine

Li. 1. super somnū Sci prionis pau. lo ante medūm. Li. 2. ca. 22.

Ex 9. de Ciuit. Dei ca. 4. & li. 14. cap. 9. to. 5.

Ca. 5. circa finē to. 5.

Cap. 10. & 19. li. 9. Ca. 5. tom. 5.

Li. de natu. ra boni ca. 20. tom. 6. In li. de synodis a me dicit illius & libr. 10. de Trin. in 2. folio a principio libri.

Ca. 6. to. 5.

Homi. quæ facit super illū. Nemo læditur nisi a seipso. & Homil. 21. ad populū.

Anth. ante medium tom. 5. 14. de Ciuit. Dei. ca. 9. & 8. tom. 5.

Ca. 9. to. 5.

mine & beatis. In angelis enim & Deo omnino non sunt: quia vis appetitiua sensibilis in eis non est, cuius sunt motus huiusmodi passiones. Ad dictorum autē euidētiam sciendum est, quod huiusmodi passiones animi quatuor differentijs distingui possunt, secundū quam distinctionem magis vel minus proprie passionis rationem habent. Primo ex hoc, quod aliquis afficitur passione animi per id, quod est contrarium siue nociuum, vel per id quod est conueniens & proficiū: magis saluatur ratio passionis quando affectio sequitur ex nociuo quam si sequatur ex proficiuo, propter hoc quod passio importat quādam transmutationem patientis a sua naturali dispositione in contrariam dispositionē. Et inde est, quod dolor & tristitia & timor, & aliæ huiusmodi passiones, quæ sunt respectu mali, habent rationem passionis magis quam gaudium & amor, & alia huiusmodi, quæ sunt respectu boni, quamuis in his ratio passionis saluetur, secundū quod cor per huiusmodi dilatur vel accenditur, vel qualitercumque disponitur aliter quam sit eius communis dispositio. Vnde ex huiusmodi affectionibus, aliquē mori contingit. Secundo per hoc, quod passio totaliter est ab extrinseco, vel ē ab aliquo principio intrinseco, magis tamē saluatur ratio passionis quando est ab extrinseco, quam quādo est ab intrinseco. Ab extrinseco quidem est, quando passio subito concitatur ex occurſu alicuius cōuenientis vel nociui. Ab intrinseco autem, quando ex ipsa voluntate passiones istæ causantur per modum, qui est dictus, & tunc non sunt subitæ, cum sequantur iudicium rationis. Tertio ex hoc, quod aliquid vel totaliter transmutatur, vel nō totaliter. Quod enim aequaliter alteratur & non totaliter transmutatur, non ita proprie pati dicimus, sicut quod totaliter in contrarium transmutatur: magis enim proprie dicitur mus hominem pati infirmitatem, si totū corpus eius infirmitur, quam si morbus accidat in aliqua eius parte. Tūc autem totaliter homo per huiusmodi affectus transmutatur, quando non sistant in appetitu inferiori: sed trahunt ad se & superiorem. Quando vero in solo appetitu inferiori sunt, tunc homo immutatur eis quasi secundum partem. Vnde sic dicuntur propassiones, primo autē modo passiones. Quarto per hoc transmutatio est remissa vel intēsa. Remissa enim transmutationes minus proprie passiones vocantur. vnde Damasc. dicit in 3. lib. non omnes motus passiuū passio vocantur: sed qui sunt vehementiores, & in sensum procedētes: qui enim sunt parui & insensibiles, nondum passiones sunt. Sciendū est ergo, quod in hominibus in statu viæ, si sunt peccatores, sunt passiones respectu boni & respectu mali nō solum præuisæ: sed subitæ & intēse & frequēter & perfecte. Vnde dicitur passionum sectatores in 1. Ethic. In iustis vero nunquam sunt perfecte: quia ratio in eis nunquam deducitur a passionibus. Sunt tamen vehementes in imperfectis: sed imperfectis sunt debiles, inferioribus viribus per habitū virtutū moralium refrænatis, habēt tamē passiones, non solum præuisas, sed subitas: & non solum respectu boni, sed respectu mali. In beatis vero, & in homine in primo statu, & in Christo secundū statum infirmitatis, huiusmodi passiones nunquam sunt subitæ: eo quod propter perfectionem boni in eis inferiorum virium ad superiores nullus motus exurgit in appetitu inferiori, nisi secundum dictam rationem. vnde dicit Damasc. in 3. lib. non præcedebant in domino voluntatem, naturalia: sed volens cōsuevit, volens timuit, & similiter intelligendū est de beatis post

resurrectionē, & de hominibus in primo statu: sed hoc interest, quod in Christo non solum fuerunt passiones respectu boni, sed respectu mali: haebat enim corpus passibile, & ideo ex imaginatione nociui naturaliter passio timoris & tristitiæ & huiusmodi in eo poterant esse. Sed in primo statu & in beatis nō potest esse apprehensio alicuius, vt nociui, & ideo in eis nō est passio nisi respectu boni, sicut amor gaudiū & huiusmodi, non autem tristitia vel timor aut ira, vel aliquid tale. Sic ergo concedimus veras passiones in Christo fuisse. vnde dicit August. 14. de Ciuit. Dei. Christus voluit suscipere animo humano, sicut cum voluit factus est homo.

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet agens esse simpliciter præstantius patiente: sed secundum quid, scilicet in quantum est agens. Et sic nihil prohibet obiectum animæ Christi esse ea præstantius, in quantum est actiuum, & anima Christi aliquam habet passiuam potentiam.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod secundum August. 9. de Ciuit. Dei. circa hoc fuit cōtentio inter Stoicos, & Peripateticos, quæ tamen magis videbatur esse secundum vocem quam secundum rem. Nam Stoici dicebant, huiusmodi passiones nullo modo esse in animo sapientis. Sapientem autem eum dicebant, qui perfectus est in virtutibus, quasi habens, animi purgati virtutem. Peripatetici vero dicunt has passiones animi in sapientem cadere: sed moderatas rationique subiectas: probat autem August. ex cuiusdā Stoici cōfessione quod Stoici volebant huiusmodi affectus subitos in animo sapientis esse, sine hoc tamen quod approbentur, vel quod eis consentiatur. Quos quidem, passiones nō dicebant: sed quasi visā vel phantasias. Vnde patet quod secundum rem Stoici nihil aliud quā Peripatetici dicebant, sed erat tantūmodo in verbis dissonantia: quia quod Peripatetici passiones nominabant Stoici appellabant aliter. Sic ergo secundum Stoicorū sententiam Macrobius & Plotinus dicunt passiones cum virtute purgati animi non esse, non quia non sint aliqui subiti motus passionū in huiusmodi virtuosis, sed quia nec rationem trahūt, nec adeo vehemētes sunt quod pacem multum perturbent, secundum quod Philof. dicit in 7. Ethic. quod concupiscentiæ in temperatis nō sunt fortes, sicut sunt in continentibus, quamuis in neutris ratio ad consentum trahatur. Vel potest dici & melius, quod cū huiusmodi passiones ex bono & malo oriantur, distinguendæ sunt secundum differentiam bonorum & malorum. Sunt enim quædam bona & mala naturalia, sicut cibus potus sanitas vel ægrotudo corporis, & alia huiusmodi. Quædam vero non naturalia, sicut diuitiæ honores, & alia huiusmodi circa quæ vita ciuilis versatur. distinguunt autem Plotinus & Macrobius virtutes purgati animi contra virtutes politicas. Ex quo patet, quod virtutes purgati animi ponuntur in illis, qui totaliter sunt a ciuili conuersatione remoti soli contemplationi sapientiæ vacantes. Et ideo in eis nō sequūtur aliquæ passiones ex bonis, vel malis, ciuilibus: non tamen sunt immunes ab illis passionibus, quæ sequuntur bona vel mala naturalia.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod quicquid causatur ex debili causa potest ex fortiori causa causari. Estimatio autē causata est fortiori causa ad excitandas passiones, quæ suspitio. vnde Damasc. posuit illud minimum ex quo potest causari passio, per hoc dans intelligere quod ex fortiori causa, fortius causatur.

Ca. 9. circa mediū. 1. 5.

Ca. 4. to. 5.

9. de Ciuit. Dei cap. 4. tom. 5.

Li. 1. in sē. niū Sci. prionis paulo ante mediū & Plotin. in li. de virtutibus ca. 2. & sequē.

Locis nunc dicitis.

In corp. ar.

3. p. 9. 15. art. 4. Ca. 16. circa mediū. 1. 3.



Ca. 9. a me  
dio illius  
tom. 5.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod secundum August. 14. de Ciuit. Dei, impassibilitas dupliciter dicitur. Vno modo, secundum quod priuat affectiones quæ accidunt contra rationem, & mentem perturbant. Alio modo, secundum quod excludit omnem affectum. Accipitur ergo passio in prædicta auctoritate secundum quod primæ impassibilitati opponitur, non autem secundum quod opponitur secundæ, & sic solummodo in Christo fuit.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod Christus secundum animam intellectuam fuit angelis superior, habuit tamen appetitum sensituum secundum quem passionēs ei inesse poterant, quem angeli non habent.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod in primo homine fuerunt aliquæ passiones, vt gaudiū & amor quæ sunt respectu hominis, non autē dolor vel timor quæ sunt respectu mali, & hæc ad præsentē infirmitatem pertinet, quam Adā non habuit, Christus autem voluntarie assumpsit.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod in Christo fuit vera læsio corporis, & verus sensus læsionis: ipse enim secundum diuinitatē est summum bonū cui nihil subtrahi potest, nō autem secundum corpus. Verbum autem Hilarij, vt quidā dicunt, postmodum est ab ipso retractatum. Vel potest dici, quod ideo dicit Christum sentiam pœnā non habuisse, non quia pœnā non senserit, sed quia sensus iste non peruenit vsque ad rationem immutandam.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod ex hoc ipso quod anima glorificata est secundum communem cursum, corpus ei vnitum gloriosum efficitur & impassibile læsionis. vnde dicit August. in epistola ad Diocorum. Tam potētī natura Deus fecit animam, vt ex eius plenissima beatitudine quæ in fine temporum sanctis promittitur redundet in inferiorem naturam, quod est corpus, non beatitudo quæ fruētis & intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis & incorruptionis vigor. Sed Christus in sua potestate habens animam suam & corpus, propter virtutem diuinitatis ex quadam dispensatione, & habebat in anima beatitudinē & incorpore passibilitatem, verbo permittente corpori id, quod est sibi proprium, vt Damasc. dicit. vnde singulare fuit in Christo, vt ex plenitudine beatitudinis animæ non redundaret gloria in corpus.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod bonum hominis, Stoici non appellabant nisi illud, quo homines boni dicuntur, scilicet virtutes animi. Reliqua vero sicut corporalia, & ea quæ sunt fortunæ exterioris non appellabant bona: sed comoda, quæ tamen Peripaterici bona appellabant: sed minima, virtutes autē maxima bona. Quæ differentia non erat nisi secundum nomina. Sicut enim ex minimis bonis sicut peripatericos, ita ex commodis secundum Stoicos aliqui motus in animo sapientis oriuntur, licet non rationem perturbantes. Et sic non est verum, quod in animo sapientis ex solo defectu virtutis possit tristitia oriri.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis læsio corporis in Christo non fuerit nolente ratione, fuit tamen contra appetitum sensualitatis, & sic fuit ibi tristitia.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod Chrysostomus loquitur de læsione qua aliquis efficitur miser: qua scilicet priuatur bono virtutis. Nō aut ex sola tali læsione passio tristitiæ in sapientē oritur, vt dictū est. vñ rō sequitur.

ARTICVLVS IX.

Virum doloris passio fuerit in anima Christi, quantum ad superiorem rationem.

3. p. q. 15.  
art. 5.

NO N O queritur, vt rō passio doloris, fuerit in anima Christi quantum ad superiorem rationem. Et

videtur quod non. Tunc enim homo conturbari dicitur & a passione deduci, quando commotio passionis vsque ad rationem pertingit: perturbari autē & a passione deduci non est alicuius sapientis. cum ergo Christus fuerit sapientissimus, videtur quod in ipso dolor vsque ad superiorem rationem non peruenit.

¶ 2 Præt. Vnaquæque potentia delectari dicitur secundum conuenientiam proprii obiecti. ergo & dolor alicui potentie attribui non debet, nisi propter nocuum quod accidit ex parte obiecti: sed respectu rerum æternarum quæ sunt superioris rationis obiecta, Christus nullum defectum, vel impedimentum patiebatur. ergo in superiori ratione Christi, passio doloris non fuit.

¶ 3 Præt. Secundum August. 14. de Ciuit. Dei, dolor pertinet ad corporales passiones. ergo dolor non pertinet ad animam nisi secundum quod est corpori coniuncta: sed secundum rationem superiorem anima corpori non coniungitur, cum secundum Philof. in 3. de Anima, intellectus nullius corporis actus sit. ergo in ratione superiori dolor esse non potest. Sed dicendum, quod ratio superior non coniungitur corpori per operationem, coniungitur tamen ei, vt forma.

¶ 4 Sed contra, Secundum Philof. in lib. de Som. & Vigi. eiusdem est potentia & actio. si ergo actus intellectus est animæ absque communicatione corporis, & potentia intellectiva erit animæ non secundum quod coniungitur corpori, & ita ratio superior non erit corpori coniuncta, vt forma.

¶ 5 Præt. Secundum Damasc. passio est motus irrationalis animæ & appetitiuæ: sed dolor & tristitia & huiusmodi sunt quedam passiones. ergo in parte superioris rationis non fuerunt in Christo.

¶ 6 Præt. Secundum August. 14. de Ciuit. Dei, dolor vel tristitia est eorum, quæ nobis nolentibus accidunt: sed Christus per superiorem rationem volebat suam passionem corporalem, neque aliquid contra eius voluntatē accidit, quæ perfectissime diuinæ voluntati erat conformis. ergo in superiori ratione in Christo tristitia, vel dolor nō fuit. Sed dicendum, quod ratio superior, vt ratio, volebat corporis passionē, nō autem, vt natura.

¶ 7 Sed contra, Eadem potentia est ratio, vt est considerata & vt natura: diuersa enim consideratio substantiæ rei nō variat. si ergo ratio superior vt ratio aliquid volebat & vt natura volebat, eadem potentia simul & semel aliquid volebat & volebat, quod est impossibile.

¶ 8 Præt. Secundum Philof. delectationi quæ est in considerando nulla tristitia est opposita vel contraria, delectatio autem superioris rōnis est in contemplando æterna. ergo in ea nō potest esse aliquis dolor vel tristitia: hæc enim tristitia siue dolor delectationi cōtēplatiue opponeretur, & ita in anima Christi secundum superiorem rationem passio doloris vel tristitiæ non fuit.

SE D C O N T R A est, quod in Psal. 75. dicitur. Repleta est malis anima mea. glossa non vitij: sed doloribus. ergo in qualibet parte animæ Christi fuit dolor, & ita in superiori ratione.

¶ 2 Præt. Satisfactio respondet culpæ: sed Christus sua passione satisfecit pro culpa primi hominis. cum ergo culpa illa peruenit vsque ad superiorem rationem, & passio Christi ad superiorem rationem debuit peruenire.

¶ 3 Præt. Vt dicit glossa super illud. Repleta est malis anima mea, aia dolendo compatiuitur corpori vnitur: sed rō, vt rō, dicit respectū ad corpus, quod patet ex hoc quod in angelis qui non habent corpora sibi natura-

Ca. 7. In fine to. 3.

Co. 6. to. 1.

Ca. 1. ante med. to. 2.

Li. 2. ca. 22.

Ca. 6. to. 5.

r. topic. ca. 13. tom. 1.

Glossa sibi ex August.

naturaliter vnita non dicimus rationem, sed intellectum, in animabus autem corporibus vnitis dicimus rationem. ergo in superiori ratione vt est ratio, fuit dolor passionis Christi.

¶ 4 Præt. Tota anima secundum August. est in toto corpore, ergo quælibet pars eius est corpori vnita: sed rō superior, vt rō est quædam pars animæ. ergo est corpori vnita, & ita compatitur per dolorem corpori cōpatienti.

R E S P O N. Dicendum, quod sicut ex prædictis patet, duplex est passio, qua anima per accidens patitur. Vna corporalis, quæ incipit a corpore & terminatur ad animam secundum quod est corpori vnita. Alia vero est passio animalis, quæ causatur ex hoc, quod anima aliquid apprehendit ex quo appetitus mouetur, cuius motum sequitur quædam transmutatio corporalis. Loquendo ergo de prima passione, ad quam pertinet dolor secundum August. sic dicendum est, quod dolor passionis Christi quodammodo fuit in superiori ratione ipsius, & quodammodo non. Sunt enim duo in dolore, scilicet læsio, & læsionis experimentalis perceptio: læsio quidem principaliter est in corpore, sed consequenter in anima in quantum corpori vnitur. Vnitur autem anima corpori per suam essentiam. In essentia vero animæ omnes potentie radicanur. Et secundum hoc illa læsio ad animam & ad omnes partes eius in Christo pertinebat etiam ad superiorem rationem, secundum quod in essentia animæ fundatur. Experimentalis autem perceptio læsionis ad solū sensum tactus pertinet, vt supra dictum est. loquendo vero de passio-

ne animalis, in illa sola parte animæ potest esse tristitia, quæ est passio animalis proprie, ex cuius obiecto tristitia contingit, per cuius apprehensionem & appetitū tristitia contingit. Ex obiecto autem superioris rationis in anima Christi nulla ratio tristitiæ accidere poterat, scilicet ex parte æternorum, quibus perfectissime fruēbatur. Et ideo tristitia animalis in superiori ratione animæ Christi esse non potuit. patiebatur ergo superior ratio in Christo dolore corporali, secundum quod in essentia animæ radicanur, non autem patiebatur tristitia animalis, secundum quod per actum proprium ad æterna conspicienda respiciebat.

AD P R I M V M ergo dicendum, quod tunc homo perturbatur & a passione deducitur, quādo rō in propria operatione sequit inclinationes passionis cōfentiēdo & eligendo, dolor autē corporalis nō peruenit ad superiorem rationem animæ Christi immutando eius propriam rationē: sed solummodo, vt radicanur in essentia, vt dictum est, & ideo ratio non sequitur.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis dolor, non fugit in superiori ratione animæ Christi per comparationē ad propriū obiectū, fuit tamē in ea secundum quod comparatur ad propriā radicē, quæ est animæ essentia.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod potentia potest esse actus corporis dupliciter. Vno modo, in quantum est potentia quedam. Et sic dicitur esse actus corporis in quantum informat aliquod organum corporale ad actum proprium exequendum: sicut potentia visiva perficit oculum ad exequendum actum visionis. Et sic intellectus non est actus corporis. Alio modo, ratione essentiæ in qua fundatur. Et sic tam intellectus quam alia potentie corpori coniunguntur, vt forma, in quantum sunt in anima, quæ per sui essentiam est corporis forma.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod illa obiectio procedit secundum rationem potentie, non autem secundum quod in essentia animæ radicanur.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod Damasc. loquitur de passio-

ne animalis, quæ quidem passio sicut in proprio subiecto est in appetitiua sensuali: sed est in apprehensiuā quasi casualiter, in quantum ex obiecto apprehenso motus passionis in appetitiua confurgit. Sunt autem & in appetitu superiori aliquæ operationes consimiles passionibus inferioris appetitus, ratione cuius similitudinis nomina passionum aliquādo angelis vel Deo attribuuntur, vt August. dicit 9. de Ciuit. Dei. Et per hunc modum quandoque tristitia dicitur esse in superiori ratione quantum ad apprehensiuam & appetitiuam. Sic tamen non dicimus fuisse dolorem in superiori ratione animæ Christi: sed secundum quod in essentia animæ radicanur, vt dictum est.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod obiectio illa probat in ratione superiori non fuisse dolorem, secundum quod per propriam operationem ad suum obiectum comparatur: sic enim nihil ea nolente accidit.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod distinctio illa qua distinguitur ratio, vt ratio, & ratio, vt natura, dupliciter potest intelligi. Vno modo, ita quod ratio, vt natura, dicatur ratio secundum quod est natura creature rationalis, prout scilicet fundata in essentia aīe dat esse naturale corpori: ratio vero, vt ratio, dicatur secundum quod est proprium rationis in quantum est ratio, & hoc est actus eius, quia potentie definiuntur per actus.

Quia igitur dolor non est in superiori ratione prout secundum actum proprium comparatur ad obiectū, sed secundum quod in essentia animæ radicanur, ideo dicitur quod superior ratio patiebatur dolorem, vt natura, non autē vt ratio. Et est simile de visu qui fundatur super tactum, in quantum organum visus est organum tactus. vnde dupliciter visus potest pati læsionem. Vno modo per actum proprium, sicut cum ab excellenti luce visio obtunditur, & hæc est passio visus, vt visus. Alio modo prout fundatur in tactu, vt cum oculus pungitur vel aliquo calore dissoluitur. Et hoc non est passio visus, vt est visus, sed vt est quidam tactus. Alio modo, potest intelligi prædicta distinctio vt dicamus rationem vt naturam intelligi, secundum quod ratio comparatur ad ea, quæ naturaliter cognoscit vel appetit. Rationem vero, vt rationem, secundum quod per quandam collationem ordinatur ad aliquid cognoscendum vel appetendum, eo quod rationis est proprium conferre. Sunt enim quedam quæ, secundum se considerata sunt fugienda, appetuntur vero secundum ordinem ad aliud, sicut fames & sitis secundum se considerata sunt fugienda, prout autem considerantur vt vtilia ad salutem animæ, vel corporis, sic appetuntur. Et sic ratio, vt ratio de eis gaudet, ratio vero vt natura, de eis tristatur. Ita etiam passio corporalis Christi in se considerata fugienda erat. vnde ratio vt natura de ea contristabatur & eam nolebat, prout vero ordinabatur ad salutem humani generis, sic bona erat & appetibilis, & sic ratio, vt ratio, eam volebat, & inde gaudebat: sed hoc non potest referri ad rationē superiorem, sed ad inferiorem tantum, quæ his, quæ sunt corporis intendit sicut proprio obiecto. vnde in passione corporis potest ferri & absolute, & cum collatione: sed ratio superior non intendit his, quæ sunt corporis sicut obiectis, sic enim intendit solis ceteris: ad corporalia vero respicit de eis iudicando per rationes æternas, quibus non solum conspiciēdis, sed consulēdis intendit. Et ita ratio superior nō respiciebat ad corporis passionem in Christo, nisi in ordine ad rationes æternas secundum quas de ea gaudebat in quantum erat Deo placita. vnde nullo modo ratione proprie oper-

Q6. dif. S. Tho. NNN 4 ratio-

6. de Trinit. ca. 6. nō pro col a fine. tom. 3.

Art. 1. huius quæst.

14. de Ciuit. Dei ca. 7. in fine to. 5.

Art. 3. huius quæst.

In corp. ar.

In corp. ar.

Ca. 9. citat finem. to. 5.





In corp. ar. Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod hoc quod gaudium vehemens expellat omnem tristitiam etiam non contrariam, contingit ex redundantia virium in inuicem, quæ in Christo non fuit, ut dictum est: & hac ratione ex vehementia contemplationis ipsius Pauli inferiores vires a suis actibus sunt abstractæ. Vñ patet solutio ad tertium.

Ex hac etiam ratione ex operatione animæ contingit aliqua immutatio in corpore. Ex quo patet solutio ad quartum. Inde est quod Moyses siti & fame nullo modo vel minus affligebatur ex cōtemplatione, quamuis videret Deum in subiecta creatura, & sic patet solutio ad quintum.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod in Christo nulla permissio facta est gaudij & doloris. Nam gaudium fuit in superiori ratione ex illa parte, quæ est principium sui actus, sic enim Deo fruebatur: dolor vero non erat in ipsa, nisi secundum quod læso corporis attingebat eam ut actum corporis, mediante essentia in qua radicantur, ita tamen quod actus rationis superioris nullatenus impediatur, & sic erat & purum gaudium & purus dolor, & sic vtrumque in summo.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod ex quadam dispensatione factum est, ut Christo a principio suæ cōceptionis gloria animæ, non autem corporis conferretur, ut scilicet per gloriam animæ communicet cum Deo, per passibilitatem corporis similis esset nobis, & sic esset conueniens mediator Dei & hominum in gloriam nos adducens & suam passionem ex parte nostra Deo offerens, secundum illud Hebr. 2. Decebat eum qui multos filios in gloriam adduxerat per passionem consumi.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod anima Christi fuit coniuncta verbo dupliciter: vno modo, per actum fructificationis & hæc vnio fecit eam beatam. Alio modo, per vnionem, & ex hac non habuit rationem beatitudinis: sed ex hac habuit quod esset anima Dei. Si autem ponatur animam fuisse assumptam in vnitatem personæ sine fructione, non esset beata proprie loquendo: quia nec ipse Deus beatus est, nisi per hoc quod seipso fruatur. Corpus igitur Christi non ex hoc ipso gloriosum est, quod est a filio Dei in vnitatem personæ assumptum: sed solum ex hoc quod ex anima in ipsum gloria descendit, quod quidem ante passionem non erat gloriosum.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod contraria esse in eodem per se est impossibile. Contingit tamen esse contrarios motus in eodem, ita quod vnus motuum cōueniat ei per se, & alius per accidens, sicut cum aliquis in nauem deambulans fertur in contrarium eius ad quod nauis mouetur. Ita in superiori ratione animæ Christi erat gaudium per se: quia per actum proprium, dolor autem per accidens: quia per corporis passionem: vel potest dici quod gaudium illud & ille dolor non erant contraria, cum non essent de eodem.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod intellectus non potest simul multa intelligere per diuersas species, potest autem per vnā speciem simul multa intelligere, vel qualitercumque aliter intelligere multa, ut vnum, & sic intellectus animæ Christi & cuiuslibet beati multa simul intelligit, in quantum videndo essentiam diuinam alia cognoscit: dato tamen quod animam Christi non possit simul nisi vnum intelligere, per hoc tamen non remouetur quin possit simul intelligere vnum & sentire aliud sensu corporali: & ex istis duobus apprehensio in anima Christi sequebatur gaudium fructificationis ex visione Dei, & dolor passionis ex sensu nocumendi: dato iterum quod non possit simul intelligere vnum & sentire vel imaginari aliud, ex illo tamen vno intellectu

F. posset diuersimode affici appetit<sup>o</sup> superior & inferior, ut superior gauderet & inferior timeret vel doleret, si cuius accidit in eo qui sperat ex aliqua horribili medicina se assequi sanitatē. Nam ipsa medicina, ut salubris a ratione considerata, generat in voluntate gaudium, ratione vero horribilitatis suæ in inferiori appetitu timorem inducit.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit secundum communem cursum, in Christo autem specialiter fuit ut non fieret redundantia ex vna potentia in aliam.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod corpus puerorum non fuit factum impassibile in fornace: sed diuina virtute miraculose factum est, ut corpora passibilia, existentia ab igne non læderentur, sicut fieri potuisset diuina virtute, ut neque anima Christi nec corpus aliquid pateretur: sed quare factum non fuerit, dictum est.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod conuersio potentie ad aliquid est per actum ipsius. & sic gaudium fuit in superiori ratione per conuersionem ad Deum ad quæ tota liter conuertebatur: dolor autem fuit in superiori rationi secundum inhesionem vel adherentiam, qua adharebat essentie animæ sicut suæ radici.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod status viatoris est status imperfectionis, status autem comprehensoris est status perfectionis. Secundum hoc ergo Christus statum viatoris habuit, quod corpus passibile gerebat, & similiter animam, secundum hoc vero statum comprehensoris, quod per actum superioris rationis perfecte Deo fruebatur. Quod quidem esse poterat in Christo propter hoc, quod impediatur diuina virtute redundantia ex vno in alium, ut dictum est. & hæc est causa quare gaudium & tristitia simul inesse poterat. & ideo dicitur quod secundum duos status hæc duo sibi inerant: quia habere duos status, & simul pati dolorem & gaudium ab eadem causa procedebat.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis status viatoris & comprehensoris sint quasi contrarij, tamen Christo simul inesse poterat, non secundum idem: sed secundum diuersa. Nam status comprehensoris inerat ei secundum quod per fructificationem adharebat Deo secundum superiorem rationem, status vero viatoris secundum quod naturali coniunctione anima corpori passibili iungebatur, & superior ratio ipsi animæ, ut sic status comprehensoris pertineat ad actum superioris rationis, status vero viatoris ad corpus passibile, & ad ea, quæ ad hoc consequuntur.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod in Christo hoc fuit speciale ratione iam dicta, quod quantumcumque intendebatur vna potentia in suo actu, alia non retraheretur a suo actu, nec aliquatenus impediatur, & sic gaudium superioris, neque impediatur per dolorem qui erat in sensu secundum actum sensus, neque a dolore secundum quod erat in superiori ratione: quia iste dolor non erat in ea secundum actum eius: sed attingebat eam aliquatenus secundum quod in essentia animæ erat fundata.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod sicut cognitio beata est principaliter diuinæ essentie, & secundario eorum quæ in diuina essentia cognoscuntur, ita affectio & gaudium beatorum principaliter est de Deo, secundario autem eorum de quibus gaudendi. Deus est ratio. & sic quodammodo dolor passionis poterat esse materialis respectu gaudij fructificationis: erat enim illud gaudium principaliter de Deo, secundario de his quæ Deo erant placita, & sic erat de dolore in quantum a Deo acceptabatur, ut pote ad salutem humani generis ordinatus.

QVÆSTIO XXVII.

De gratia

In septem articulos diuisa.

- ¶ Primo, Vtrum gratia sit quid creatum positue in anima.
- ¶ Secundo, Vtrum gratia gratum faciens sit idem quod charitas.
- ¶ Tertio, Vtrum aliqua creatura possit esse causæ gratiæ.
- ¶ Quarto, Vtrum sacramenta nouæ legis sint gratiæ causa.
- ¶ Quinto, Vtrum in homine vno sit tantum vna gratia gratum faciens.
- ¶ Sexto, Vtrum gratia sit in essentia animæ, sicut in subiecto.
- ¶ Septimo, Vtrum gratia sit in sacramentis.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum Gratia sit aliquid creatum positue in anima.

QVÆSTIO est de gratia, & primo queritur, vtrum gratia sit aliquid creatum positue in anima, & videtur quod non: quia secundum Augustinum sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animæ: sed anima est vita corporis nulla alia forma mediante. ergo similiter Deus animæ, & ita vita, quæ est per gratiam non est per aliquam formam creatam in anima existentem.

¶ 2 Præ. Gratia gratum faciens de qua loquimur, nihil aliud esse videtur, quam id, secundum quod homo est Deo gratus: sed homo dicitur esse Deo gratus, secundum quod acceptatus est a Deo, acceptatus autem dicitur aliquis per Dei acceptationem, quæ quidem est in ipso, sicut & aliquis dicitur homini acceptus non per aliquid quod sit in acceptato: sed per acceptioem quæ est in acceptante. ergo gratia nihil ponit in homine: sed in Deo tantum.

¶ 3 Præ. Per esse spirituale gratiæ magis Deo appropinquamus, quam per esse naturale: sed esse naturale Deus in nobis fecit nulla alia causa mediante: quia immediate nos creauit, ergo & esse spirituale gratuitum facit in nobis nullo alio mediante, & sic idem quod prius.

¶ 4 Præ. Gratia est quædam animæ sanitas: sanitas autem in sano nihil aliud videtur ponere quam ipsos humores adæquatos, ergo & gratia non ponit aliquam formam in anima: sed præsupponit potentias animæ æqualitate iustitiæ adæquatas.

¶ 5 Præ. Gratia nihil aliud esse videtur, quædam liberalitas: idem enim esse videtur gratis dare, quod liberaliter dare: liberalitas autem non est in accipiente, sed in dante, ergo & gratia est in Deo qui nobis sua bona dat, non autem in nobis.

¶ 6 Præ. Nulla creatura anima Christi est nobilior: gratia autem est nobilior, quia per gratiam anima Christi nobilitatur, ergo gratia non est aliquid creatum in anima.

¶ 7 Præ. Sicut se habet veritas ad intellectum, ita gratia ad affectum: vna est autem veritas secundum Anselmum quam omnes intellectus intelligunt, ergo & vna est gratia per quam omnes affectus perficiuntur, nullum autem creatum vnum potest esse in multis, ergo gratia non est quid creatum.

¶ 8 Præ. Nihil est in genere nisi compositum: gratia autem non est composita, sed forma simplex, ergo non est in genere. omne autem creatum est in aliquo genere, ergo gratia non est quid creatum.

¶ 9 Præ. Si gratia est aliquid in anima non videtur esse nisi habitus: tria enim sunt in anima secundum Philosophum in 2. Ethic. potentia, habitus, & passio, gratia autem potentia non est: quia sic esset naturalis, nec est passio: quia sic respiceret irrationalem partem principaliter: sed iterum non est habitus: nam habitus est qualitas difficile mobilis secundum Philosophum in predicamentis: gratia autem facillime remouetur: quia per vnum actum peccati mortalis, ergo gratia non est aliquid in anima.

¶ 10 Præ. Secundum Augustinum inter animam nostram & Deum nihil creatum cadit medium: sed gratia inter animam nostram & Deum medium cadit: quia per gratiam anima nostra Deo vnitur, ergo gratia non est aliquid creatum.

¶ 11 Præ. Homo est alijs creaturis nobilior & perfectior: sed alijs creaturis non apponitur aliquid supra sua naturalia ad hoc, ut a Deo acceptentur, cum tamē a Deo probata sint, secundum illud Gen. 1. Vidit Deus cuncta quæ fecerat & erant valde bona, ergo nec homini aliquid superadditur ad sua naturalia, secundum quod dicitur Deo acceptus, & sic gratia non est aliquid positue in anima.

SED CONTRA est, quod dicit glossa super illud Psal. 103. Ut exhalaret faciem in oleo, gratia est quidam nitor animæ sanctum concilians amorem: sed nitor est aliquid positue in anima, quod est creatum, ergo & gratia.

¶ 2 Præ. Deus dicitur esse in sanctis per gratiam quodam modo spirituali pre alijs creaturis: non autem dicitur esse Deus nouo modo in aliquo, nisi propter aliquem effectum, ergo gratia est aliquis effectus Dei in anima.

¶ 3 Præ. Damascenus dicit, quod gratia est delectatio animæ: sed delectatio est aliquid creatum in anima, ergo & gratia.

¶ 4 Præ. Omnis actio est ab aliqua forma: sed actio meritoria est a gratia, ergo gratia est aliqua forma in anima.

RESPON. Dicendum, quod nomen gratiæ dupliciter consuevit accipi. Vno modo, pro aliquo, quod gratis datur, sicut consueuimus dicere, facio tibi hanc gratiam. Alio modo pro acceptatione, qua aliquis ab alio acceptatur: sicut dicimus, iste habet gratiam regis: quia acceptus est regi, & hæc duæ significationes ordinem habent adinuicem: non enim aliquid gratis datur nisi propter hoc quod aliquo modo ille, cui datur est acceptus. Sic & in diuinis duplicem gratiam dicimus, quarum vna dicitur gratia gratis data, ut donum prophetiæ & sapientiæ & huiusmodi, de qua nunc non queritur: quia constat huiusmodi esse aliquid creatum in anima. Alia vero dicitur gratia gratum faciens secundum quam dicitur homo Deo acceptus, de qua nunc loquimur: & quod hæc gratia ponat aliquid in Deo manifestum est, ponit enim actum diuinæ voluntatis acceptatis istum hominem, sed vtrum tamen hæc ponat aliquid in ipso homine acceptato fuit dubium apud quosdam, quibusdam asserentibus gratiam huiusmodi nihil creatum in anima esse, sed solum in Deo, Sed hoc stare non potest: Deum enim acceptare aliquem vel diligere, quod idem est, nihil est aliud quam velle ei aliquid bonum. Vult autem Deus omnibus creaturis bonum naturæ, propter quod dicitur omnia diligere Sapient. 11. Diligis omnia quæ sunt, & omnia approbare, Gen. 2. Vidit Deus cuncta quæ fecerat, sed ratione huiusmodi acceptationis non consueuimus dicere aliquem habere gratiam Dei: sed in quantum Deus vult ei aliquid bonum supernaturale, quod est vita æterna, sicut Esa. 64. Oculus non vidit Deus absque te, quæ præparasti diligentibus te, vnde Roma. 6. dicitur gratia

Ca. 5, to. 5.

Qualitatis.

15, de Trin. in prin. 5.

Ibi ex Au.

1. 2. q. 110. art. 1. 19 de ciui. Dei c. 26. in princ. 10. 5. Et de spiritu & anima cap. 43. tom. 3.

In corp. ar.

In corp. ar.

D

B

ria Dei vita æterna: sed hoc bonum Deus non vult ali cui indigno. Ex natura autem sua homo nõ est dignus tanto bono, cum sit supernaturale, & ideo ex hoc ipso quod ponitur aliquis Deo gratus respectu huius boni, ponitur quod sit dignus tali bono supra sua natura lia, quod quidem non mouet diuinam voluntatem, vt hominem ad bonum illud ordinet: sed potius econ uerso, ex hoc ipso quod Deus sua voluntate aliquẽ ordi nat ad vitam æternam præstat ei aliquid, per quod fit dignus vita æterna. Et hoc est quod dicit Coloss. 1. Qui dignos nos fecit in partem sanctorum in lumine, & huius ratio est: quia sicut scientia Dei est causa reru non causata a rebus, vt nostra, ita voluntas eius est esse dixi boni & non causata a bono, sicut nostra. Sic ergo homo dicitur Dei gratiam habere non solum ex hoc quod a Deo diligitur in vitam æternam: sed ex hoc quod datur ei aliquod donu, per quod est dignus vita æter na, & hoc donum dicitur gratia gratum faciens, aliter enim in peccato mortali existens posset dici in gratia esse, si gratia solum acceptationem diuinam diceret, cum contingat aliquem peccatorem esse prædestina tum ad vitam æternam habendam. Sic igitur gratia gratum faciens potest dici gratis data, sed non econ uerso: quia non omne donum gratis datum, nos dig nos vita æterna facit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod anima est cau sa formalis vite corporalis. Vnde nulla forma median te corpus viuificat. Deus autem viuificat animam nõ sicut causa formalis: sed sicut causa efficiens: unde ali qua forma cadit media, sicut pictor album facit parietem effectiue albedine mediãte, albedo vero nulla for ma mediãte: quia facit album formaliter.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod ipsa acceptatio quæ est in voluntate diuina respectu æterni boni producit in ho mine acceptatio aliquid, vnde dignus sit consequi bo num illud, quod non contingit in acceptatione huma na, & secundum hoc gratia gratum faciens aliquid creatum est in anima.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod esse naturale per creationem Deus facit in nobis nulla causa agente mediãte: sed tamen mediãte aliqua causa formali: forma enim natu ralis principium esse esse naturalis, & similiter esse spirituale gratum Deus facit in nobis nullo agente mediãte: sed tamen mediãte aliqua forma crea ta, quæ est gratia.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod sanitas est quædam qualitas corporalis ex humoribus adæquatis causata, ponitur enim in prima specie qualitatis, & sic ratio procedit ex falso.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod ex ipsa liberalitate Dei qua nobis bonu æternum vult, sequitur quod sit aliquid in nobis ab eo datum, quo illo bono digni efficiamur.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod nulla creatura simpliciter est anima Christi nobilior: sed secundum quid, omne accidens animæ est ea nobilior, in quantum cõparatur ad ipsam, vt forma eius. Vel potest dici quod gratia in quantum creatum non est nobilior anima Christi: sed in quantum est quædam similitudo diuinæ boni tatis expressior quam similitudo naturalis, quæ est in anima Christi.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod vna est veritas prima increa ta, a qua tamen multe veritates quasi primæ veritatis similitudines in mentibus creatis causantur, vt dicit glo. super illud Psal. 111. Diminuat sunt veritates &c. similiter vna est bonitas increata, cuius sunt multe si militudines in creatis, mentibus per participationem

gratiæ. Tamen sciendum est, quod non eodem modo se habet gratia ad affectum, sicut veritas ad intellectũ. Nam veritas se habet ad intellectum, vt obiectũ, gra tia autem ad affectum, vt forma in formans. Contingit autem idem esse subiectum diuersorum, non autem eandem formam.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod omne quod est in genere substantiæ est compositum reali cõpositione, eo quod id, quod est in prædicamento substantiæ est in suo esse subsistens, & oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum, alias non posset differre secundum esse ab illis cũ quibus conuenit in ratione suæ quidditatis, quod requiritur in omnibus, quæ sunt directe in prædicamẽ to, & ideo omne quod est directe in prædicamẽto sub stantiæ compositum est saltem ex esse, & quod est, sunt tamen quædam in prædicamento substantiæ per redu ctionem, vt principia substantiæ subsistentis per redu ctionem, vt principia substantiæ subsistentis in quibus prædicta compositio non inuenitur: non enim subsi stunt, ideo proprium esse non habent, similiter acci dentia: quia non subsistunt non est eorum proprie cõ se: sed subiectum est aliquale secundum ea. Vnde proprie dicuntur magis entis quam entia. & ideo ad hoc quod aliquid sit in prædicamento aliquo accidentis, non requiritur quod sit compositum cõpositione rea li: sed solummodo compositio rationis ex genere & differentia, & talis compositio in gratia inuenitur.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod quæuis per vnum actum peccati mortalis gratia amittitur, nõ tamen facile gra tia amittitur: quia habenti gratiam non est facile illũ actum exercere propter inclinationem in contrarium sicut Philosoph. dicit in 5. Ethicor. quod iusto difficile est operari iniusta.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod inter mentem nostram & Deum nihil cadit medium, nec per modum efficiẽtis, quia immediate a Deo creatur & iustificatur. Nec per modum obiecti beatificantis: quia ex ipsa Dei fruitio ne anima fit beata, potest tamen aliquid esse medium formale, quo anima Deo assimilatur.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod aliæ creaturæ irrationales acceptantur a Deo solummodo respectu bonoru natu raliu. Vnde diuina acceptatio nihil in eis addit supra naturalem conditionem per quam huiusmodi bonis proportionata sunt, homo autem acceptatur a Deo re spectu boni supernaturalis, & ideo requiritur aliquid superadditum naturalibus per quod ad illud bo num proportionetur.

ARTICVLVS II.

Vtrum gratia gratum faciens sit idem quod charitas.

SECUNDO quaeritur, vtrum gratia gratum faciens sit idem quod charitas. & videtur quod sic. Gratia, n. gratum faciens in nobis est illud Dei donum, per quod accepti sumus ei: hoc autem est per charitatem. Pro uerb. 8. Ego diligentes me diligo. ergo gratia gratum faciens est idem quod charitas.

¶ 2<sup>m</sup> Præt. Augu. dicit quod illud Dei beneficium quo volũtas hominis præparatur & præuenitur, est fides: non autem informis, sed formata quæ est per charita tem. cum ergo illud beneficium sit gratia gratum fa ciens, videtur quod charitas sit ipsa gratia.

¶ 3<sup>m</sup> Præt. Ad hoc Spiritus sanctus mittitur inuisibili ter ad aliquem, vt ipsum inhabitet. ergo secũdum idẽ donum mittitur & inhabitat: dicitur autẽ mitti secun dum donum charitatis, sicut filius secundum donum sapientiæ propter similitudinem horum donorum ad personas

personas, dicitur vero inhabitare animam Spiritus san ctus per gratiam, ergo gratia est idem quod charitas. ¶ 4<sup>m</sup> Præt. Illud donum est gratia, per quod digni reddi mur ad vitam æternam habendam: sed per charita tem redditur quis dignus vita æterna, vt patet Ioan. 14. Si quis diligit me diligitur a patre meo, & ego diligam eum & manifestabo ei me ipsum, in qua ma nifestatione vita æterna consistit. ergo charitas est idem quod gratia.

¶ 5<sup>m</sup> Præt. De ratione charitatis duo possunt intelligi, scilicet quod p ea homo fit Deo charus, & quod per eam homo habeat Deum charum: per prius autem est de ratione charitatis, quod homo sit Deo charus, quam quod habeat Deum charum, vt patet 1. Ioan. 4. Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos: sed hæc est ratio gratiæ, vt per eam aliquis sit habitu Deo gratus. ergo cum idem sit esse Deo charum quod Deo gratum, videtur quod idẽ sit gratia quod charitas.

¶ 6<sup>m</sup> Præt. Aug. dicit, quod sola charitas est quæ diuidit inter filios regni & filios perditionis, cætera enim dona sunt bonis malisque communia: sed gratia gra tum faciens distinguit inter filios perditionis & regni, nec est nisi in bonis, ergo est idem quod charitas.

¶ 7<sup>m</sup> Præt. Gratia gratum faciens cum sit quoddam acci dens, non potest esse nisi in genere qualitatis, nec nisi in prima specie, quæ est habitus vel dispositio, & cũ non sit scientia, non videtur esse aliud quam virtus, nec aliqua virtus potest dici gratia, nisi charitas quæ est forma virtutum, ergo gratia est charitas.

SED CONTRA. Nihil præuenit seipsum: sed gra tia præuenit charitatem, vt Augustin. dicit in 2. de Prædestinatione sanctorum. ergo gratia non est idem quod charitas.

¶ 2<sup>m</sup> Præt. Rom. 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctũ, qui datus est nobis. ergo datio Spiritus sancti præcedit charitatem, sicut causa ef fectum: sed Spiritus sanctus datur secundum aliquod donum suum, ergo aliquod donum est in nobis, quod præcedit charitatẽ, & hoc non videtur esse aliud, quã gratia, ergo gratia est aliud quam charitas.

¶ 3<sup>m</sup> Præt. Gratia semper est in suo actu: quia semper fa cit hominem gratum, charitas vero non semper est in suo actu: nõ enim semper habens charitatem actu diligit, ergo charitas non est gratia.

¶ 4<sup>m</sup> Præt. Charitas quædam dilectio est: dilectio autẽ est secundum quam diligentes sumus. ergo charitas proprie est secundum quam diligentes sumus: sed nõ secundum hoc sumus Deo accepti quod sumus dili gentes, sed potius econuerso: actus enim nostri non sunt causa gratiæ, sed econuerso, ergo gratia per quam sumus Deo accepti, est aliud quam charitas.

¶ 5<sup>m</sup> Præt. Quod pluribus commune est, non inest ali cui eorum ratione alicuius quod sit sibi proprium: sed producere actum meritorium est commune omni virtuti, ergo nulli conuenit secundum quod est ei pro prium, & ita nec charitati. Conuenit ergo ei secũdum aliquod cõmune sibi & omnibus virtutibus: sed actus meritorius est a gratia. ergo gratia dicit aliquid cõ mune charitati & alijs virtutibus: sed non commune per prædicationem vt videtur: quia sic essent tot gra tiæ quod sunt virtutes. ergo est commune per modũ causæ, & sic gratia est aliud per essentiam a charitate.

¶ 6<sup>m</sup> Præt. Charitas perficit animam in ordine ad obiectum diligibile: sed gratia nõ importat respectum ad aliquod obiectum: quia nec ad actum, sed ad quoddã

esse, scilicet esse gratũ Deo, ergo gratia nõ est charitas.

RESPON. Dicendum, quod quidam dicunt quod gratia est idem per essentiam quod virtus secundum rem; differt autem secundum rationem, vt virtus dica tur secundum quod perficit hominem, & eius actum Deo acceptum reddit, & inter alias virtutes præcipue charitas est gratia secundũ eos. Alij vero dicunt econ trario quod charitas & gratia per essentiam differunt, nec aliqua virtus est gratia per essentiam. & hæc opi nio rationabilior videtur. Cum enim diuersarum natu rarum diuersi sint fines, ad consecutionem alicuius finis in rebus naturalibus tria præexiguntur. scilicet natura proportionata ad finem illum: & inclinatio ad finem illum, quæ est naturalis appetitus finis, & motus in finem, sicut patet, quod in terra est natura quædam, per quam sibi competit esse in medio, & hanc naturam sequitur inclinatio in locum medium, secundum quã appetit naturaliter talem locum, cum extra ipsum per violentiam detinetur, & ideo nullo prohibete semper deorsum moüetur. homo autem secundum naturam suam proportionatus est ad quendam finem, cuius habet naturalem appetitum, & secundum naturales vires operari potest ad consecutionem illius finis, qui finis est aliqua contemplatio diuinorum, qualis est ho mini possibilis secundum facultatem naturæ, in qua philosophi vltimam hominis felicitatem posuerunt: sed est aliquid finis, ad quem homo a Deo præparatur naturæ humanæ proportionem excedens. scilicet vita æter na, quæ consistit in visione Dei per essentiam, quæ exce dit proportionem cuiuslibet naturæ create, soli Deo cõ naturalis existens, vnde oportet quod homini detur aliquod, non solum per quod operetur ad finem, vel per quod inclinetur eius appetitus in finem illũ, sed per quod ipsa natura hominis eleuetur ad quendam dignitatem, secundum quam talis finis sit ei compe tens, & ad hoc datur gratia: ad inclinandum autem af fectum in hunc finem datur charitas, ad exequendum autem opera, quibus prædictus finis acquiritur, datur aliæ virtutes. & sic sicut in rebus naturalibus est aliud natura ipsa quam inclinatio naturæ, & eius motus, vel operatio, ita & in gratuitis est aliud gratia a charitate, & a ceteris virtutibus. & quod hæc comparatio sit re cte accepta patet per Dion. in 2. ca. Cõl. Hierar. ubi di cit, quod non potest aliquis habere spiritualem opera tionẽ nisi prius esse spirituale accipiat: sicut nec opera tionẽ alicuius naturæ, nisi prius habeat esse in natura illa.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Deus diligit di ligentes se, non tamen ita quod dilectio se diligẽtium sit ratio, quare ipse diligit: sed potius econuerso.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod fides dicitur esse gratia præ ueniens, in quantum in motu fidei primo apparet gra tiæ præuenientis effectus.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod tota Trinitas in nobis ha bitat per gratiam: sed specialiter alicui personæ appro priari potest inhabitatio per aliquod aliud speciale do num, quod habet similitudinem cum ipsa persona, ra tione cuius persona mitti dicitur.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod charitas non sufficeret ad merendum bonum æternum, nisi præsupposita idonei tate merentis, quæ est per gratiam, aliter enim dilectio nostra non esset tanto præmio condigna.

AD 5<sup>m</sup> dicendũ, quod non est inconueniens aliquid esse prius secundũ rem, quã tamen posterius est de ratio ne alicuius hominis, sicut prius est causa sanitatis, quam ipsa sanitas in sanitatis subiecto, & tamen sanu per prius significat habentem sanitatem quam sanita tis

D. 180.

In li. de Tri. in prin. tom. 3.

Ca. 6. to. 5.

In li. de bo no perseue rantie cap. 16. circa fi. tom. 7.

Part 2. p. illur.

In li. de bo no perseue rantie cap. 16. circa finem.

21. est Glo. August. ibi. tom. 8. D. 284.



causam. Similiter quamuis prius sit diuina dilectio, qua Deus nos diligit dilectione, qua nos cum diligimus, tamē de ratione charitatis per prius est quod Deum faciat nobis charum quam quod nos Deo charos faciat: primum enim pertinet ad dilectionē inquam est dilectio, non autem secundum.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod hoc quod charitas sola distinguit inter filios perditionis, & regni conuenit eis, inquantum non potest esse informis, sicut aliæ virtutes, vnde per hoc non excluditur gratia qua ipsa charitas formatur.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod gratia est in prima specie qualitatis quamuis non proprie possit dici habitus: quia non immediate ordinatur ad actum: sed ad quoddam esse spirituale, quod in anima facit, & est sicut dispositio quæ est respectu gloriæ, quæ est gratia consummata. Nihil tamen simile gratiæ in accidentibus aliæ quæ philosophi sciuerunt inuenit: quia philosophi non cognouerunt, nisi illa animæ accidentia, quæ ordinantur ad actus naturæ humanæ proportionatos. Alia concedimus, quamuis quedam eorum non recte concludant.

ARTICVLVS III.

Verum aliqua creatura possit gratiæ causa esse.

1.2. q. 112. art. 1.

Et ratio queritur, vtrum aliqua creatura possit esse causa gratiæ. & videri quod sic. Ioā. 20. Dominus dixit discipulis suis, Quorum remisistis peccata remittuntur eis. ex quo patet, quod homines possunt peccata remittere: sed peccata non remittuntur, nisi per gratiam. ergo homines possunt gratiam conferre.

Ante med. & c. 5. ccc. Habes ubi agitur de sacerdotum perfectionibus.

¶ 2 Præt. Dion. dicit 4. c. de Cæl. Hierar. quod sicut corpora soli propinquiora lumen ab eo recipiunt, & in alia corpora transfundunt, ita substantiæ Deo appropinquantes eius lumen plenius recipiunt & alijs tradunt: sed lumen diuinū est gratia. ergo creaturæ quædā plenius gratiam recipiētes, possunt eam alijs tradere.

Ca. 4. de di. nomi. circa principium

¶ 3 Præt. Bonum secundum Dion. est diffusiuum sui, ergo quod plus habet de ratione boni, plus habet de ratione diffusionis: sed formæ spirituales plus habent de ratione boni quam corporales, vtpote summo bono propinquiores. Cum ergo formæ corporales in aliquibus creaturis existentes sint principium suæ communicationis in similitudine speciei, multo magis qui habet gratiam poterit in alio gratiam causare.

Ca. 7. cml. Hier. 2. me.

¶ 4 Præt. Sicut effectus perficitur diuino lumine gratiæ, ita intellectus perficitur lumine veritatis: sed lumen intellectus vna creatura potest alteri præbere, quod pater ex hoc, quod secundum Dion. superiores angeli inferiores illuminant, quæ quidem illuminatio secundum ipsum est diuinæ scientiæ assumptio. ergo gratiā potest rationalis creatura alij præbere.

¶ 5 Præt. Christus est caput nostrum secundum humanam naturam: sed capitis est sensus & motus in membra diffundere: ergo Christus secundum humanam naturam diffundit spirituales sensus & motus, per quos gratiæ intelliguntur secundum Augustin. in membra corporis mystici. Sed dicendum, quod Christus secundum humanam naturam per ministerium gratiam in homines effudit.

¶ 6 Sed contra. Christus præ alijs omnibus singulariter est caput ecclesiæ: sed per modum ministerij operari ad gratiæ collationem conuenit alijs ecclesiæ ministris. ergo ad rationem capitis non sufficit, quod gratiam infundat per modum ministerij.

¶ 7 Præt. Mors & resurrectio Christi conuenit ei secundum humanam naturam: sed sicut dicit glo. super illud Psal. 29. Ad vesperum in demorabitur letus, resurrectio Christi est causa resurrectionis animæ in presenti & corporis in futuro: resurrectio autem animæ in presenti est per gratiam. ergo Christus secundum humanam naturam est causa gratiæ.

¶ 8 Præt. Forma substantialis quæ dat esse & viuere est nobilior forma accidentali qualibet: sed aliquod agens creatum potest in formam substantialem quæ dat esse & viuere. s. vegetabilem & sensibilem. ergo multo fortius potest in formam accidentalem quæ est gratia. Sed dicebatur, quod ideo gratiam creatura causare non potest, quia cum non educatur de potentia materiæ non fit, nisi per creationem, creare autem est infinite potentie propter infinitam distantiam inter ens & nihil, & sic nulli creaturæ potest competere.

¶ 9 Sed contra. Infinita non est pertransire: sed distantiam quæ est de ente in nihil contingit pertransire: quia creatura per seipsam in nihilum decideret, nisi manu conditoris teneretur secundum Grego. ergo inter ens & nihil, non est infinita distantia.

16. Moral. c. 18. parum a prin.

¶ 10 Præt. Possit creare gratiam non dicit potentiam infinitam simpliciter: sed solum secundum quid, quod patet ex hoc, quod si diceremus Deū nihil aliud posse facere nisi gratiam, non diceremus eum potentie infinite simpliciter: sed non est inconueniens quod alicui creaturæ conferatur potentia infinita secundum quid: quia ipsa gratia habet quoddammodo virtutem infinitam, inquantum infinito bono coniungit. ergo nihil prohibet quin creatura habeat virtutem causandi gratiam.

¶ 11 Præt. Ad gloriam regis pertinet, quod habeat sub se potētes & virtuosos milites. ergo ad gloriā Dei pertinet, quod qui sunt ei subiecti sint magnæ potestatis: si ergo ponatur quod aliquis sanctus possit conferre gratiam in nullo præiudicatur diuinæ gloriæ.

¶ 12 Præt. Rom. 3. dicitur. Iustitia autem Dei per fidē Iesu Christi: sed ut dicitur Roma. 10. Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi. cum ergo verbum Christi sit a prædicatore, videtur quod gratia, siue iustitia sit a fidei prædicatore.

¶ 13 Præt. Vnuiquisque potest alteri dare quod suum est: sed gratia siue Spiritus sanctus est alicuius hominis: quia ei datur. ergo aliquis potest dare alteri gratiam siue Spiritum sanctum.

¶ 14 Præt. Nullus debet reddere rationē de eo, quod non est in potestate sua: sed prælati Ecclesiæ debent reddere rationem de animabus subditorum. Hebr. vlti. Ipsi. n. perueniant tamquam rationem reddituri pro animabus vestris. ergo animæ subditorū sunt in potestate prælatorū, vt eas per gratiam possint iustificare.

¶ 15 Præt. Ministri Dei magis sunt accepti Deo, quam ministri regis temporalis ipsi regi: sed ministri Regis possunt alicui gratiam regis conciliare. ergo ministri Dei possunt gratiam conciliare.

¶ 16 Præt. Quicquid est causa causæ, est causa causati: sed sacerdos est causa impositionis manū, quæ est causa quod Spiritus sanctus detur. Actuum 8. Imponebant manus super eos, & accipiebant Spiritum sanctum. ergo sacerdos est causa gratiæ in qua Spiritus sanctus datur.

¶ 17 Præt. Omnis potestas communicabilis creaturæ communicata est: quia si Deus eam potuit & noluit communicare, sicut inuidus, sicut August. ad filij equa litatem probandam argumētatur: sed potestas conferendi

Li. 3. extra maximū cap. 19. 23. tom. 6. Ca. 5. eccle. Hierar. p. 1. in homo de sacerdotū perfectionibus in prin.

rendi gratiam fuit creaturæ communicabilis, vt Magister dicit 5. dist. 4. lib. ergo potentia conferendi gratiam est communicata alicui creaturæ.

¶ 18 Præt. Secundū Dion. lex diuinitatis est per mediā vltimā in Deum reducere, reductio autem creaturæ rationalis in Deum est præcipue per gratiam. ergo per superiores creaturas rationales inferiores gratiam consequuntur.

¶ 19 Præt. Magis est expellere principale quam accessorium: sed hominibus data est potestas dæmones expellendi qui sunt nobis causa mali: vt patet Luc. 10. & Matth. vlt. ergo hominibus data est potestas expellendi peccata, & ita conferendi gratiam. Sed dicendum, quod hoc facit per ministerium.

¶ 20 Sed contra. Sacerdos euangelicus est potior sacerdoti legali: sacerdos autem legalis operatur per modū ministerij. ergo sacerdos euangelicus habet aliquid plus quam ministerium.

¶ 21 Præt. Anima viuunt vita naturæ & vita gratiæ: sed vitæ naturæ communicat alteri. s. corpori. ergo & vitæ gratiæ potest alteri communicare.

¶ 22 Præt. Culpa & gratia sunt contraria: sed anima potest sibi ipsi esse causa culpæ. ergo potest sibi esse causa gratiæ.

¶ 23 Præt. Homo dicitur minor mundus, inquantum in se gerit maioris mundi similitudinem: sed in maiori mundo aliquis spiritualis effectus. s. anima sensibilis & vegetabilis est ab aliqua creatura. ergo & in minori mundo, idē in homine effectus spiritualis gratiæ est ab aliqua creatura.

¶ 24 Præt. Secundum Philosoph. in 4. Meta. perfectum est vnuiquodque quādo potest alterum sibi simile facere, & loquitur de perfectione naturæ: maior autem est perfectio gratiæ quam naturæ. ergo habens perfectiorem gratiā potest alterum in gratia constituere.

¶ 25 Præt. Actio formæ attribuitur habenti formam, sicut calefacere qui est actus caloris attribuitur igni: sed iustificare est actus iustitiæ. ergo attribuenda est iusto: iustificatio autem non est nisi per gratiam. ergo & iustus potest dare gratiam.

Dei. Dei ca. 16. to. 3.

Sed contra est, quod Aug. dicit 1. de Tri. quod sancti viri non possunt dare Spiritum sanctum: sed in dono gratiæ datur Spiritus sanctus. ergo homo sanctus non potest gratiam dare.

¶ 2 Præt. Si habens gratiam alteri gratiam dare potest, hoc non est creando in eo gratiam ex nihilo: quia creare solius Dei est: nec iterum de gratia, quā ipse habet aliquid ei largiēdo: quia sic sua gratia minueretur, & esset minus acceptus Deo ex hoc quod facit opus Deo acceptum, quod est inconueniens. ergo nullo modo homo alteri gratiam dare potest.

Li. 1. c. 5. & lib. ca. 6.

¶ 3 Præt. Ansel. probat in lib. cur Deus homo, quod reparatio humani generis non poterat fieri per angelum: quia sic esset ius salutis debitor angelo, & nullo modo posset ad angeli æqualitatem peruenire: sed salus hominis est per gratiam. ergo idem inconueniens sequeretur, si angelus homini gratiā daret, multo autem minus homo homini gratiā dat, ergo nulla creatura potest gratiam dare.

Tract. 72. in Ioā. to. 9.

¶ 4 Præt. Secundum Aug. maius est iustificare impiū quam creare cælum & terram: sed per gratiā iustificatur impius. cum igitur creare cælum & terram nulla creatura possit, nec gratiam conferre poterit.

¶ 5 Præt. Omnis actio est per aliquam coniunctionē agētis ad patiens: sed mentē in qua est gratia nulla creatura illabitur. ergo nulla creatura potest gratiā conferre:

RESPON. Dicendum, quod simpliciter concedendum est, quod nulla creatura potest creare gratiā effectiue: quamuis aliqua creatura possit aliquod ministerium adhibere ordinatum ad gratiæ infusionem. Cuius ratio triplex est. Prima sumitur ex conditione ipsius gratiæ. Gratia enim vt dictum est, est quedam perfectio eleuans animam ad quoddam esse supernaturale: quæ nullus autem effectus supernaturalis potest esse ab aliqua creatura duplici ratione. Primo quidē, quia eius solius est rem ultra statum naturæ promouere, cuius est gradus naturæ statuere & limitare, quod solius Dei conitit esse. Secundo, quia nulla virtus creata agit nisi præsupposita potentia materiæ, vel alicuius loco materiæ, potentia autem naturalis creaturæ non se extendit ultra perfectiones naturales, vnde nullam supernaturalem operationem aliqua creatura efficere potest: & inde est, quod miracula sola diuina virtute agentē sunt, quamuis ad miraculi expulsionem aliqua creatura cooperetur vel orando, vel qualitercūque aliter ministerium adhibendo, & propter hoc nulla creatura effectiue gratiam causare potest. Secunda ratio sumitur ex operatione gratiæ. Nam per gratiam voluntas hominis immutatur. Ipsa enim est quæ preparat hominis voluntatem, vt bonum velit secundum August. voluntatē autem immutare solius Dei est, quamuis aliquo modo aliquis possit intellectum alterius, immutare. Quod ideo est, quia cum principium alicuius actus sit potentia & obiectum, dupliciter actus alicuius potentia potest immutari. Vno modo, ex parte potentia, dum aliquis in ipsa potentia operatur, quod solius Dei est respectu potentiarum, quæ non sunt organis affectus. s. intellectus & voluntatis. In aliis enim potentiis aliter potest alius operari per accidens, secundum quod habet in organa actionem. Alio modo, ex parte obiecti, adhibendo. s. obiectum quod potentiam moueat. Voluntatem autem non mouet obiectum de necessitate, nisi quod est naturaliter volitum: vt beatitudo vel aliquid huiusmodi, quod voluntati a solo Deo proponitur. Alia vero obiecta voluntatem non ex necessitate mouent: sed intellectum mouent ex necessitate non solū prima principia naturaliter cognita: sed conclusiones quæ non sunt naturaliter notæ propter necessariam habitudinem earum ad principia, quæ, si necessaria habitudo non inuenitur ex parte voluntatis aliorū bonorum respectu boni naturaliter desiderati, cum multipliciter saltem secundum existimationem ad illud bonum naturaliter desideratum perueniri possit. Vnde intellectum sufficienter aliqua creatura potest mouere ex parte obiecti, non autem voluntatem. Ex parte vero potentie, nec intellectum, nec voluntatem, quia ergo voluntatem nulla creatura immutare potest, nec gratiam per quā voluntas immutatur aliqua creatura conferre poterit. Tertia ratio sumitur ex fine ipsius gratiæ, finis enim proportionatur principio agētis, eo quod finis & principium totius vnuerſi est vnū, & ideo sicut prima actio per quam res in esse exeunt, scilicet creatio est a solo Deo qui est creatorum primum principium & vltimus finis, ita gratiæ collatio per quam mens rationalis immediate vltimo fini coniungitur a solo Deo est.

Ar. 1. huius quest.

In li. de gratia & natura ca. 2. & in lib. de gratia & lib. arb. cap. 17. tom. 7.

D proponit. Alia vero obiecta voluntatem non ex necessitate mouent: sed intellectum mouent ex necessitate non solū prima principia naturaliter cognita: sed conclusiones quæ non sunt naturaliter notæ propter necessariam habitudinem earum ad principia, quæ, si necessaria habitudo non inuenitur ex parte voluntatis aliorū bonorum respectu boni naturaliter desiderati, cum multipliciter saltem secundum existimationem ad illud bonum naturaliter desideratum perueniri possit. Vnde intellectum sufficienter aliqua creatura potest mouere ex parte obiecti, non autem voluntatem. Ex parte vero potentie, nec intellectum, nec voluntatem, quia ergo voluntatem nulla creatura immutare potest, nec gratiam per quā voluntas immutatur aliqua creatura conferre poterit. Tertia ratio sumitur ex fine ipsius gratiæ, finis enim proportionatur principio agētis, eo quod finis & principium totius vnuerſi est vnū, & ideo sicut prima actio per quam res in esse exeunt, scilicet creatio est a solo Deo qui est creatorum primum principium & vltimus finis, ita gratiæ collatio per quam mens rationalis immediate vltimo fini coniungitur a solo Deo est.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod solus Deus remittit peccata actiue, vt patet Ela. 42. Ego sum qui de leo iniquitates tuas propter me: homines autem dicuntur remittere ministerio.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod Dion. loquitur de transfusio ne diuini luminis per modū doctrinæ, sic. n. inferiores angeli





net peccato sacramento, aut non, si manet tuc in aqua baptismi postquam verbo vite est sanctificata, si aliquis baptizatur post baptismum alterius nullis verbis prolatis, erit baptizatus, quod falsum est: si autem non manet, cum non sit assignare aliquod corruptiuum contrarium, per se ipsam deficit, & hoc videtur in conueniens, cum sit quoddam spirituale, & de maximis bonis ex hoc quod est causa gratiae, vt tam subito euanescat.

Ca. 76. circa medium tom. 3.

¶ 11 Præt. Agens præstatius est patiente. Vnde August. probat 12. super Genes. ad litteram, quod corpus non imprimitur in anima similitudines quibus cognoscitur, sed magis est remotum, vt corpus non coniunctum animæ in ea causet formam gratiæ supernaturalem quam quod corpus vnitus in ea effectum naturalem causet. ergo nullo modo videtur possibile quod huiusmodi corporalia elementa que sunt in sacramentis, sint causa gratiæ.

¶ 12 Præt. Efficacius anima disponit se ad habendam gratiam quam disponatur per sacramenta: quia dispositio, qua se anima disponit, ducit ad gratiam sine sacramento, non autem e converso: sed anima quis se ad gratiam disponat, non ostenditur causa gratiæ. ergo & si sacramenta aliquo modo ad gratiam disponant, non sunt dicenda causa gratiæ.

¶ 13 Præt. Nullus artifex sapiens vti instrumentum aliquo nisi secundum conuenientiam instrumenti, sicut carpentarius non vtitur malleo ad secandum: sed Deus est artifex sapientissimus. ergo non vtitur instrumentum corporali ad effectum spiritualem, qui corporali naturæ non competit.

¶ 14 Præt. Medicus sapiens fortioribus morbis fortiora adhibet remedia: sed morbus peccati est vehementissimus. ergo ad eius curationem per gratiam collationem fortiora remedia Deus apponere debuit, & non corporalia elementa.

¶ 15 Præt. Recreatio animæ creationi debet respondere per similitudinem: sed Deus animam creauit nulla creatura mediante. ergo similiter recreare debet per gratiam non mediante sacramento.

¶ 16 Præt. Habere auxilia signum est impotentie agentis: sed instrumenta coadiuuant ad effectum principalis agentis. ergo Deo qui est potentissimus agens, non competit vt per sacramenta quasi per instrumenta gratiam conferat.

¶ 17 Præt. In omni instrumento requiritur sua naturalis actio, quæ aliquid conferat ad effectum intentum a principali agente: sed materialis elementum naturalis actio nihil facere videtur ad effectum gratiæ, quæ Deus in anima efficere intendit, ablutio enim non magis de prope respicit animam, quam ipsa aqua in baptismo. ergo huiusmodi sacramenta non operantur ad gratiam per modum instrumenti.

¶ 18 Præt. Sacramenta sine ministro non conferuntur, si ergo sacramenta sunt aliquo modo causa gratiæ, & homo erit aliquo modo causa gratiæ, quod est contra dictum Augustini, qui dicit, quod ministro non est collata potestas iustificandi, ne spes ponatur in homine.

¶ 19 Præt. In gratia datur spiritus sanctus, si ergo sacramenta sunt causa gratiæ erunt causa dationis spiritus sancti, quod est contra Augustinum, qui dicit quod nulla creatura potest dare spiritum sanctum. ergo sacramenta nullo modo sunt causa gratiæ.

Lib. 15. de trin. ca. 26. tom. 3.

SED CONTRA est, quod Magister dicit in 4. Sentent. dist. 1. diffiniens sacramentum nouæ legis sic, Sacramentum est inuisibilis gratiæ visibilis forma, vt imaginem gerat, & causa existat.

¶ 2 Præt. Ambr. dicit quod gratia est fortior culpa, & hoc patet ab Apost. Rom. 5. sed culpa causatur in anima per infectionem corporis. ergo gratia potest causari in animam per sanctificationem corporalis elementi.

¶ 3 Præt. Aut per institutionem sacramentorum aliquid superadditur naturalibus elementis, aut nihil: si nihil tunc non est aliquid collatum mundo in institutione sacramentorum, quod est inconueniens. Si vero aliquid additur, cum non frustra addatur, erit effectiuum alicuius, quod prius efficere non poterat, sed non nisi gratiæ, cum ad hoc sint sacramenta instituta. ergo sacramenta sunt effectiua gratiæ. Sed dicendum, quod non additur nisi ordo quidam ad gratiam.

¶ 4 Sed contra. Ordo relatio quædam est: relatio autem semper fundatur super aliquid absolutum, ratione cuius in ad aliquid est motus per accidens. si ergo additur ordo, oportet quod aliquid absolutum addatur.

¶ 5 Præt. Absolutum non causatur a relatio, quia relatiuum habet esse debilissimum. si ergo sacramentis nihil additur nisi relatio per institutionem, non poterunt ex institutione sanctificare, quod est contra Hug. de sancto Viç. Sed dicendum, quod relatio illa non est causa sanctificationis, sed diuina virtus sacramentis assistens.

¶ 6 Sed contra. Aut assistit diuina virtus, quæ est ipse Deus, alio modo sacramentis post institutionem quam ante, aut non: si non alio modo, non habebunt effectum post institutionem alium quam ante. si vero alio modo, cum Deus non dicatur nouo modo esse in creatura, nisi per hoc quod nouum effectum in ea facit, oportebit quod aliquid de nouo sit superadditum ipsis sacramentis, & sic idem quod prius.

¶ 7 Præt. In quibusdam sacramentis requiritur materia sanctificata, sicut in extrema vnctione, & in confirmatione: sed illa sanctificatio non inutiliter fit. ergo per eam aliqua virtus spiritualis sacramentis confertur, ratione cuius esse poterunt gratiæ aliquo modo causa, cum ad hoc illa virtus ordinetur.

Li. 1. de sacra parte, 9. cap. 11.

R S P O N. Dicendum, quod sacramenta nouæ legis esse aliquo modo causam gratiæ necesse est poni. Propter hoc enim lex occidere dicebatur, & transgressionem augere, quia cognitionem peccati faciebat, gratiam vero adiuuante contra peccatum non conferbat. si ergo noua lex gratiam non conferret, similiter occidere diceretur & transgressionem augere, cuius contrarium apostolica doctrina proficitur. Non autem confert gratiam per solam instructionem, quia lex vetus hoc habebat, sed per sua sacramenta gratiam aliquo modo causando: vnde Ecclesia non est cetera catechismo, quo instruit accedentem, sed ei superaddit sacramenta ad gratiam habendam, quam quidem veteris legis sacramenta non conferbant, sed tantum significabant, signa vero ad instructionem pertinent. Sic ergo quia verus lex tantum instruebat, eius sacramenta erant gratiæ solus signa: quia vero noua lex & instruit, & iustificat, eius sacramenta sunt gratiæ, & signa, & causa: quæ vero sunt causa, non eodem modo omnes tradunt. Quidam enim dicunt quod sunt causa gratiæ, non quia aliquid ad gratiam habendam operentur per aliquam virtutem eis inditam, sed quia in eorum susceptione gratia datur a Deo qui sacramentis assistit, vt sic dicitur causa gratiæ per modum cause sine qua non, & ponunt exemplum de hoc quod aliquis deferens denarium plumbum accipit centum libras, non ideo quia denarius plumbus sit causa faciens aliquid ad acceptionem centum librarum, sed quia sic est statutum ab eo qui potest dare, vt quicumque defert tale denarium accipiat tantam pecuniam. Si militer statutum est a Deo, vt quicumque accipit sacramentum non fictus gratiam accipiat, non quidem a sacramentis, sed ab ipso Deo, & hoc idem dicunt sensisse Magistrum in 4. Sent. dist. 1. cum dixit quod accipiens sacramentum, querit salutem in inferioribus se, & si non ab illis. Hæc autem opinio non videtur sufficere dignitate sacramentorum: nouæ legis saluare. Si enim recte consideretur exemplum ab eis propositum, & alia similia non inuenitur, quod id quod

id quod causam dicunt, sine qua non se habeat ad effectum nisi sicut signum. Denarius enim plumbeus non est nisi signum acceptionis pecuniæ, & baculus portatus, quæ conferuntur abbati. Vnde si sic se habeant sacramenta nouæ legis ad gratiam, sequitur quod sint solum signa gratiæ, & ita nihil habebunt præ sacramentis veteris legis: nisi forte quis dicat quod sacramenta nouæ legis sunt signa gratiæ simul cum eis data, sacramenta vero veteris legis gratiæ promissæ. Sed hoc magis pertinet ad conditionem temporis, quam ad dignitatem sacramentorum: quia in tempore illo promittebatur gratia, nunc autem est tempus plenitudinis gratiæ propter reparationem humanæ naturæ iam factam, vnde secundum hoc sacramenta ista si tunc fuissent, cum toto eo quod nunc habent, nihil plus fecissent quam illa, nec illa nunc minus facerent quam ista, nulla eis additione facta. Et ideo aliter dicendum, quod sacramenta nouæ legis aliquid ad gratiam habendam operantur. Sed ad aliquid effectum operatur aliquid dupliciter. Vno modo, sicut per se agens: & dicitur per se agere, quod agit per aliquam formam sibi inherenterem per modum nature completere, siue habeat illam formam a se, siue ab alio, aut naturaliter, aut violenter, per quem modum dicuntur illuminare Sol & Luna: calefacere ignis, & ferrum ignitum, & aqua calefacta. Alio modo, aliquid operatur ad effectum aliquem instrumentally, quod quidem non operatur ad effectum per formam sibi inherenterem, sed solum in quantum est motum a per se agente. Hæc enim est ratio instrumenti in quantum est instrumentum ut moueat motum: unde sicut se habet forma completa ad per se agentem, ita se habet motus quo mouetur a principali agente ad instrumentum, sicut ferrum operatur ad scannum. Quamuis enim ferrum habeat aliquam actionem, quæ sibi competit secundum propriam formam, tamen aliquid effectum operatur quod sibi non competit, nisi in quantum est motum ab artifice, scilicet facere rectam incisionem & conuenientem formam artis, & sic instrumentum habet duas operationes: unam, quæ competit ei secundum formam propriam, aliam quæ competit ei secundum quod est motum a per se agente, quæ transcendit uirtutem propriam formam. Dicendum est ergo quod nec sacramentum, nec aliqua creatura potest gratiam dare per modum per se agentis, quia hoc solius uirtutis diuinæ est, ut ex præcedenti articulo patet. Sed sacramenta ad gratiam operantur instrumentally: quod sic patet. Damasc. in 3. lib. dicit quod humana natura in Christo erat uelut quoddam organum diuinitatis, & ideo humana natura aliquid comunicabat in operatione uirtutis diuinæ, sicut quod Christus tangendo leprosum mundaui: sic enim ipse tactus Christi causabat instrumentally salutem leprosi. Sicut autem humana natura in Christo comunicabat ad effectus diuinæ uirtutis instrumentally in corporalibus effectibus, ita in spiritualibus: vnde sanguis Christi pro nobis effusus habuit uim ablutiuam peccatorum. Apoc. 1. Lauit nos a peccatis nostris in sanguine suo. & Ro. 3. Iustificati in sanguine ipsius: & sic humanitas Christi est instrumentally causa iustificationis, quæ quidem causa nobis applicatur spiritualiter per fidem, & corporaliter per sacramenta: quia humanitas Christi & spiritus & corpus est, ad hoc scilicet vt effectum sanctificationis, quæ est Christi, in nobis percipiamus. Vnde illud est perfectissimum sacramentum, in quo corpus Christi realiter continetur, scilicet Eucharistia, & est omnium aliorum consummatiuum, vt Dionysius dicit in Ecclesiastica Hierarchia. Alia vero sacramenta participant, aliquid de

Arti. præc.

Li. 3. c. 13. 1 medio.

ap. 3. p. 11.

virtute illa, qua humanitas Christi instrumentally ad iustificationem operatur, ratione cuius sanctificatus baptismo, sanctificatus sanguine Christi dicitur ab Apost. Hebr. 10. unde passio Christi in sacramentis nouæ legis dicitur operari, & sic sacramenta nouæ legis sunt causa gratiæ quasi instrumentally operantia ad gratiam.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Bernardus insufficienter rationem sacramentorum nouæ legis tangit, loquendo de eis secundum quod sunt signa, & non secundum quod sunt causa.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod sacramenta nouæ legis non sunt causa gratiæ principalis quasi per se agentia, sed causa instrumentally: & secundum modum aliorum instrumentorum habent duplicem actionem, vnâ quæ excedit formam propriam, sed est ex uirtute formæ principalis agentis. scilicet Dei, quæ est iustificare: & aliam, quæ exercet secundum formam propriam, sicut abluere, uel unguere, & hæc actio attingit corporaliter ipsum quidem hominem qui iustificatur secundum corpus per se, & secundum animam per accidens, quæ huiusmodi corporalem actionem sentit. Spiritualiter uero attingit ipsam animam in quantum ab ea percipitur in intellectu, ut quoddam signum spiritualis mundationis.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod quia ultimus finis respondet primo agenti tanquam principalis, ideo non principaliter agentibus non attribuitur ultimus finis, sed dispositio ad finem ultimum, & sic sacramenta dicuntur esse causa gratiæ per modum instrumentorum disponentium.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod sacramenta non operantur ad gratiam per uirtutem propriam formam, sic non operantur ut per se agentia: sed operantur per uirtutem principalis agentis. scilicet Dei in eis existentem, quæ quidem uirtus non habet esse completum in natura, sed est quid incompletum in genere entis, quod patet ex hoc quod instrumentum mouet in quantum mouetur, motus autem est actus imperfectus secundum Philosophum, unde sicut

3. Physico. tex. 15. r. 2.

illa quæ mouent, in quantum sunt iam quasi in termino motus assimilata agenti, mouent per formam perfectam: ita illa quæ mouent prout sunt in ipso moueri, mouent per uirtutem incompletam, & huiusmodi uirtus est in aere ad mouendum uisum secundum quod immutat a colore parietis ut in fieri, non ut in facto esse: unde species coloris est in aere per modum intentionis, & non per modum entis completi sicut est in pariete. Et similiter sacramenta operantur ad gratiam prout sunt quasi mota a Deo ad hunc effectum, qui quidem motus attenditur secundum institutionem, sanctificationem, & applicationem ad eum qui accedit ad sacramenta, unde habent uirtutem non per modum entis completi, sed quasi incomplete, & sic non est inconueniens quod uirtus spiritualis sit in re materiali, sicut species colorum sunt spiritualiter in aere.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod uirtus illa neque potest dici corporea, neque incorporea proprie loquendo, corporea enim & incorporea sunt differentie entis completi: sed proprie dicitur uirtus ad incorporeum, sicut motus magis dicitur ad ens quam ens: obiectio autem procedit ac si ista uirtus esset quædam forma completa.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod incompletum non potest esse causa completa sicut per se agens, potest tamen incompletum ordinari aliquo modo ad completum per modum cause instrumentally, sicut dicimus motum instrumenti esse causam formæ inductæ a principali agente.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod de perfectione instrumenti Qd. dist. S. Tho. 000 2 non

non est quod agat per virtutem completam, sed quod agat inquantum mouetur, & ita per virtutem incompletam: unde non sequitur sacramenta esse imperfecta instrumenta, quamuis virtus eorum non sit ens completum.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod instrumentum comparatur ad actionem magis ut quo agitur, quam ut quod agit, principalis enim agentis est, ut agat instrumentum: & sic quis vltima non reducatur media, vel suprema in Deum, possunt tamen vltima se habere, ut quibus fiat reductio superiorum & mediorum in Deum. Vnde Dionysius dicit quod naturale est nobis ut per sensibilia in Deum manuducamur: & hanc etiam causam assignat necessitatis visibilium sacramentorum in 1. cap. Cael. Hier.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod illuminare animam Deo competit nulla creatura mediante quod ad illuminationem animam agat, sicut principale & per se agens; potest tamen esse aliquid medium agens instrumentaliter, & dispositiue.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod quedam sacramenta sunt, in quibus requiritur materia sanctificata, sicut in extrema unctione, & confirmatione: quedam vero sunt in quibus non requiritur ex necessitate sacramenti. In omnibus igitur verum est, quod virtus sacramenti non consistit in materia tantum, sed in materia & forma simul, quod sunt vnum sacramentum: unde quantumcumque applicetur materia sacramenti ad hominem sine debita forma verborum, & alijs que ad hoc requiruntur, non sequitur sacramenti effectus. Sed in sacramentis que indigent materia sanctificata, manet virtus sacramenti in materia post usum sacramenti partialiter, sed non complete. In sacramentis vero que non indigent materia sanctificata, nihil remanet post sacramenti usum: unde aqua in qua celebratus est baptismus nihil plus habet quam alia aqua, nisi forte propter permissionem christi, quod tamen non est de necessitate sacramenti: nec est inconueniens ut virtus illa cesset, quia virtus illa se habet ut in fieri existens & moueri, ut dictum est, & huiusmodi cessat cessante motione mouentis. Satim enim quando mouens cessat mouere, & mobile cessat moueri.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod quamuis corporis elementum sit ignobilius anima, & propter hoc non possit aliquid efficere in anima virtute propria natura, potest tamen aliquid efficere in anima prout est instrumentum agens in virtute diuina.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod anima agit disponendo ad gratiam virtute nature proprie: sacramentum autem virtute diuina ut eius instrumentum, & ideo non est simile. Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod sacramentum secundum propriam formam significat, vel natum est significare effectum illum, ad quem diuinitus ordinatur, & secundum hoc est conueniens instrumentum: quia sacramenta significando causant.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod sacramenta noue legis non sunt infirma remedia, sed valida, inquantum eis Christi passio operatur. Sacramenta vero veteris legis, que passionem Christi precesseant, dicuntur infirma, ut patet Gal. 3. Conuersi estis ad infirma & egena elementa.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod creatio nihil presupponit circa quod posset fieri instrumentalis agentis actio, recreatio vero presupponit, & ideo non est simile.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod Deus non videtur instrumentis, vel causis medijs in sua actione propter sui indigentiam, sed propter effectuum conuenientiam. Conueniens enim est ut populo diuina remedia exhibeatur secundum modum nostrum, id est, per sensibilia, ut Dionysius dicit 1. cap. Cael. Hier.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod actio naturalis materialis instrumenti adiungit ad effectum sacramenti, inquantum per eum sacramentum suscipienti applicatur, & inquantum sacramenti significatio per actionem predictam completur, sicut significatio baptismi per abluionem.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod aliqua sacramenta sunt, in quibus non requiritur determinatus minister, sicut pater in baptismo: & in talibus virtus sacramenti nullo modo consistit in ministro. Quedam vero sacramenta sunt, in quibus requiritur minister determinatus, & horum virtus partialiter consistit in ministro, sicut in materia & in forma: nec tamen iustificare dicitur minister nisi per modum ministro, inquantum operatur ad iustificationem conferendo sacramentum.

Ad 19<sup>m</sup> dicendum, quod spiritus sanctus non datur nisi ab eo, qui causat gratiam sicut principale agens, quod solius Dei est: & ideo solus Deus spiritum sanctum dat.

ARTICVLVS V.

Utrum in uno homine sit una tantum gratia gratum faciens.

QVINTO quaeritur, utrum in vno homine sit vna tantum gratia gratum faciens. Et videtur quod non. Nihil enim contra seipsum diuiditur per operantem, & cooperantem. ergo diuersae sunt gratiae, operans scilicet, & cooperans, & sic in vno homine non est vna tantum gratia gratum faciens. Sed dicendum, quod est vna gratia secundum habitum operans & cooperans, sed diuisio sumitur secundum diuersos actus.

¶ 2 Sed contra. Habitus distinguitur per actum. si igitur actus sunt diuersi, vtriusque gratiae non poterit esse habitus vnus.

¶ 3 Praet. Nullus habet necesse petere id quod iam habet: sed habet gratiam praeuenientem necesse habet petere subsequentem, secundum Augustinum. ergo non est vna gratia praeueniens & subsequens. Sed dicebatur quod habens gratiam praeuenientem non petit gratiam subsequentem quasi aliam gratiam, sed quasi eiusdem gratiae conseruationem.

¶ 4 Sed contra. Gratia est potentior quam natura: sed homo in statu nature integre potuit stare per se in eo quod acceperat, ut dicitur 24. dist. secundi libri. ergo ille qui accepit gratiam peruenientem potest in ea stare, & sic non habet necesse hoc petere.

¶ 5 Praet. Forma diuersificatur secundum diuersitatem perfectibilitatis: sed gratia est forma virtutum. cum ergo virtutes sint multae, gratia non poterit esse vna.

¶ 6 Praet. Gratia praeueniens pertinet ad vitam, sed gratia subsequens pertinet ad gloriam, unde Augustinus dicit. Prauenit ut pie viuamus, subsequitur ut cum illo viuamus: praeuenit ut vocemur, subsequitur ut glorificemur. Alia autem est gratia viae, & gratia patrie, cum non sit eadem perfectio nature condita, & natura glorificata, ut magister dicit in 3. dist. secundi libri. ergo gratia praeueniens & subsequens non sunt idem.

¶ 7 Praet. Gratia operans pertinet ad actum interiore, gratia vero cooperans ad actum exteriorem, unde Augustinus dicit quod praeuenit, ut velimus, & subsequitur ne frustra velimus: sed non est idem quod est principium actus interioris & exterioris, sicut patet in uirtutibus, quod charitas datur ad actum interiore, fortitudo uero, & iustitia, & alia huiusmodi ad actus exteriores. ergo non est eadem gratia operans & cooperans, siue praeueniens & subsequens.

¶ 8 Praet. Sicut culpa defectus in anima ex parte affectus, ita ignorantia ex parte intellectus: sed nullus habet unum expellit omnem ignorantiam ab intellectu. ergo nec potest esse vnus habitus qui expellat omnem culpam ab affectu: sed gratia expellit omnem culpam. ergo gratia non est vnus habitus.

¶ 9 Praet.

gloss. ordi. iud.

li. de Natu. & gratia. 1. 2. 10. 7.

Art. 4. huius. quest.

Magister li. 2. sent. dist. 24.

Li. de Natura & gratia cap. 24. par. 1. a principio 10. 7.

Li. 2. dist. 3.

Enchiridit ca. 23. circa finem.

¶ 9 Praet. Gratia & culpa sunt contraria: sed vna culpa non inficit omnes potentias animae. ergo nec vna gratia potest omnes perficere.

¶ 10 Praet. Exod. 33. super illum, Si inueni gratiam, dicit glossa. Sanctis non sufficit vna gratia. Vna est quae procedit, ut Deum cognoscat & diligat: alia est quae sequitur, ut se mudos & inuolatos custodiat & proficiat, & sic in vno homine non est tantum vna gratia.

¶ 11 Praet. Diuersus modus habens specialem difficultatem, requirit diuersum habitum, sicut circa collationem magnorum donorum, quae sua magnitudine difficultatem faciunt, requiritur specialis virtus, scilicet magnificentia, praeter liberalitatem quae consistit circa communia dona: sed perseveranter bene uelle habet specialem difficultatem super hoc, quod est bene uelle simpliciter: uelle autem bene simpliciter est gratiae praeuenientis: uelle autem bene perseveranter est gratiae subsequens, unde Augustinus dicit quod gratia praeuenit ut homo uelit, sequitur ut impleat atque persistat. ergo gratia subsequens est alius habitus a gratia praeueniente.

¶ 12 Praet. Sacramenta nouae legis sunt causa gratiae, ut dictum est: sed ad eundem effectum diuersa sacramenta non ordinantur. ergo sunt diuersae gratiae in homine quae per diuersa sacramenta conferuntur. Sed dicendum, quod posteriora sacramenta non conferuntur ad aliam gratiam inducendam, sed ad habitum augmentandam.

¶ 13 Sed contra. Augmentum gratiae speciei gratiae non uacuat. si ergo proportio carum est secundum proportionem effectuum, sequeretur ex responsione praedicta quod sacramenta secundum speciem non differant. Sed dicendum, quod sacramenta differunt specie penes diuersas gratias gratis datas, quae in diuersis sacramentis conferuntur, & sunt proprii sacramentorum effectus.

¶ 14 Sed contra. Gratia gratis data non opponitur culpae. cum ergo sacramenta praecipue ordinentur contra culpam, uidetur quod proprii effectus sacramentorum, penes quos sacramenta distinguuntur, non sunt gratiae gratis datae.

¶ 15 Praet. Ex diuersis peccatis diuersa vulnera animae infliguntur, quae uidentur omnia per gratiam sanantur. cum igitur diuersis uulnibus diuersa respondeat medicina, quae secundum uerbum Hieronymi non sanat oculum, quod sanat calcaneum, uidetur quod sint diuersae gratiae.

¶ 16 Praet. Idem ab eodem non potest simul haberi, & non haberi: sed aliqui habent gratiam operantem, qui non habent gratiam cooperantem, sicut paruuli baptizati. ergo non est eadem gratia operans & cooperans.

¶ 17 Praet. Gratia proportionatur naturae sicut perfectio perfectibili: sed in natura humana sic est, quod non ab eodem principio immediate est esse & operatio, nam anima secundum suam essentiam est principium essendi, sed secundum potentiam est principium operationis. ergo cum in gratuitis gratia operans, uel praeueniens sit principium a quo est esse spirituale, gratia uero cooperans sit spiritualis operationis principium, uidetur quod non sit eadem gratia operans & cooperans.

¶ 18 Praet. Vnus habitus non potest simul & semel duos actus producere: sed actus gratiae operantis, qui est iustificare, uel sanare animam, & actus gratiae cooperantis, uel subsequentis, qui est iuste operari, sunt simul in anima. ergo gratia operans & cooperans non sunt eadem, & sic in homine non est una tantum gratia.

SED CONTRA. Vbi sufficit vnum, superfluum est ponere plura: sed vna gratia homini sufficit ad salutem, dicitur enim 2. Corin. 12. Sufficit tibi gratia mea. ergo in homine est una tantum gratia.

¶ 1 Praet. Relatio non multiplicat essentiam rei: sed

gratia cooperans supra operantem non nisi relationem addit. ergo eadem est gratia per essentiam operans & cooperans.

RESPON. Dicendum, quod sicut ex dictis patet, gratia dicitur uel quod est gratis data, uel quod est gratum faciens. Gratias autem gratis datas diuersas esse manifestum est. Sunt enim diuersae quae homini diuinitus conferuntur, & gratis supra meritum & facultatem humanae naturae, ut prophetia, operatio miraculorum, & alia huiusmodi, de quibus Apostolus dicit. 1. Corin. 12.

Diuisiones gratiarum sunt: sed de his ad praesens non quaeritur. Gratia uero gratum faciens, ut ex dictis patet, potest dupliciter accipi. Vno modo pro ipsa diuina acceptatione, quae est gratuita Dei uoluntas. Alio modo pro dono quodam creato, quod formaliter perficit hominem, & facit eum dignum uita aeterna. Accipiendo igitur gratiam hoc secundo modo, impossibile est esse in homine vno nisi vnam gratiam, cuius ratio est, quia gratia dicitur secundum quod per eam homo ordinatur in uita aeterna sufficienter. Dicitur enim gratum quasi acceptatus a Deo ut habeat uita aeterna: illud autem quod ponitur sufficienter ordinare ad aliquid vnum, oportet esse unum tantum: quia si multa essent, neutrum eorum sufficeret, uel alterum superflueret. Sed ex hoc necesse est gratiam etiam aliquid unum esse simplex: possibile enim esset quod nihil unum sufficienter dignum redderet uita aeterna, sed ad hoc homo redderetur dignus ex multis, utpote ex multis uirtutibus, quod si esset, nihil illorum multorum posset dici gratia, sed omnia simul vna gratia dicerentur: quia ex omnibus illis non fieret in homine nisi una dignitas respectu uita aeterna. Sic autem gratia non est una, sed sicut vnus simplex habitus, & hoc ideo, quia habitus in anima diuersificatur in ordine ad diuersos actus, ipsi autem actus non sunt ratio acceptationis diuinae, sed prius homo acceptatur a Deo, deinde de actus eius, ut habet Gen. 4. Respexit Deus ad Abel, & ad munera eius: unde illud donum, quod Deus tribuit his, quos acceptat in suum regnum & gloriae, praesupponitur ad perfectiones, uel habitus, quibus humani actus perficiuntur, ut sint digni acceptari a Deo, & sic oportet habitum gratiae diuisum manere, utpote praecedentem ea, quibus fit distinctio habituum in anima. Si autem accipiatur gratia gratum faciens primo modo, scilicet per gratuita Dei uoluntate, sic constat quod ex parte ipsius Dei acceptantis est una tantum Dei gratia non solum respectu unius, sed respectu omnium: quia quicquid est in eo, non potest esse diuersum. Ex parte autem effectuum diuinorum potest esse multiplex, ut dicamus omnem effectum, quem Deus facit in nobis ex gratuita sua uoluntate, qua nos in suum regnum acceptat, pertinere ad gratiam gratum facientem, sicut quod immittat nobis bonas cogitationes, & sanctas affectiones. Sic igitur gratia, secundum quod est quoddam donum habituale in nobis, est una tantum: secundum autem quod dicit effectum aliquem Dei in nobis ordinatum ad nostram salutem, possunt dici multae gratiae in nobis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod gratia operans & cooperans potest distingui & ex parte ipsius gratuiti Dei uoluntatis, & ex parte doni nobis collati. Operans enim dicitur gratia respectu illius effectus, quem sola non efficit, sed cum libero arbitrio cooperante: ex parte uero gratuite Dei uoluntatis gratia operans dicitur ipsa iustificatio impij, quae fit ipsius doni gratuiti infusione. Hoc enim donum sola gratuita diuina uoluntas causat nobis.

Q. d. S. Tho. OOO 3 nec

Art. 1. huius. quest.

Art. 1. huius. quest.

Ca. 2. celest. Hierar.

In solut. ad 5. argum. & ad 4.

Cap. 2. per totum.



nec aliquo modo eius cā est liberū arbitrium, nisi per modū dispositionis sufficientis. Ex parte vero eiusdē gratia cooperās dicitur secūdū quod in libero arbitrio operatur, motū eius causādo, & exterioris actus executionē expediēdo & perseverantiā præbendo, in quibus omnibus aliquid agit liberū arbitriū: & sic cōstat, quod aliud est gratia operās, & cooperās. Et parre vero doni gratuii eadē gratia per essentiā dicitur operās & cooperās: operans quidem secūdū quod informat animā, vt operans formaliter intelligatur per modum loquendi, quo dicimus, quod albedo facit albū parietē: hoc enim nullo modo ē actus liberi arbitrii, cooperans vero dicitur secūdū quod inclināt ad actum in trīnsecum & extrīnsecum, & secundum quod præstat facultatem perseverandi vsque in finem.

Ad 2<sup>m</sup> dicendū, quod diuersi effectus qui attribuitur gratiæ operanti & cooperanti, non possunt habitū diuersificare: effectus enim qui attribuntur gratiæ operanti sunt causæ effectuum, qui attribuntur gratiæ cooperanti: ex hoc enim quod voluntas est informata aliquo habitu sequitur, quod in actum volendi exeat & ex ipso actu volēdi causatur exterior actus: ab ipsa etiam firmitate habitus causatur resistētia, quare sustinuit peccato. Et sic vnus & idem habitus gratiæ est qui informat animam & elicit actum interiorē & exteriorē, & quodammodo perseverantiā facit, in quantum tentationibus resistit.

Ad 3<sup>m</sup> dicendū, quod quantumcūque homo habeat habitum gratiæ, semper tamē indiget diuina operatione, quā in nobis operat modis prædictis, & hoc propter infirmitatem nostræ naturæ, & multitudinem impedimentorum, quæ quidem non erant in statu naturæ conditæ, vnde magis tunc poterat homo stare per seipsum quā nūc possint habentes gratiā, nō quidē propter defectum gratiæ: sed pp infirmitatē naturæ, quam vnus etiā tunc indigerent diuina prouidētia eos dirigente & adiuuante. Et ideo habens gratiā necesse habet petere diuinū auxiliū, quod ad gratiā cooperatē pertinet. Et per hoc patet solutio ad quartum.

Ad 5<sup>m</sup> dicendū, quod gratia non dicitur forma virtutum quasi pars essentialis virtutum, sic enim oportet quod multiplicatis virtutibus multiplicaretur gratia: sed dicitur forma virtutis in quantum formaliter actum virtutis complet. Informatur autem actus virtutis tripliciter, vno modo, in quantum circa substantiam actus apponuntur debitæ cōditiones, per quā limitatiōem in medio virtutis cōstituitur, & hoc habet actus virtutis a prudentia, nam medium virtutis accipitur secundum rationem rectam, vt dicitur in 2. Ethic. & sic prudentia dicitur forma omnium virtutum moralium, actus autem virtutis sic constitutus in medio, est quasi materialis respectu ordinis in finem vltimum, qui quidem ordo apponitur actui virtutis ex imperio charitatis, & sic charitas dicitur esse forma omnium aliarum virtutum, vltierus vero efficaciam merendi adhibet gratia: nullus enim operum nostrorum valor reputatur dignus æternæ gloriæ, nisi præsupposita acceptatione diuina, & sic gratia dicitur esse forma & charitatis, & aliarum virtutum.

Ad 6<sup>m</sup> dicendū, quod gratia præueniens & subsequens dicitur secundum ordinem eorum, quæ in esse gratuito inueniuntur: quorum quidem primum est subiecti informatio sive impij iustificatio, quod idem est. Secundum vero, est actus voluntatis. Tertium vero, est actus exterior. Quartum vero, est spiritualis profectus & perseverantiā in bono. Quintum vero, est præ-

mij cōsecutio. Distinguitur igitur vno modo gratia præueniens & subsequens, vt gratia præueniens dicatur, quā iustificatur impius, subsequens vero secūdū quā iustificatus operatur. Secundo, vt præueniens dicatur secundum quam aliquis recte vult, subsequens vero secundum quod rectā voluntatē in exteriori opere consequitur. Tertio, vt gratia præueniens ad oīa hæc referat: subsequens vero ad perseverantiā in p̄dictis. Quarto, vt gratia præueniens ad totū statū meriti referat, gratia vero subsequens ad p̄miū: in tribus autē primis distinctionibus patet qualiter gratia præueniens & subsequens est eadē vel diuersa ex his quæ de operatē & cooperatē sunt dicta: quæ secūdū hos modos idē videtur esse gratia præueniens & subsequens, quod operans & cooperans. Secundum quartā vero distinctionem, si ipsum donum gratuitū in se accipiatur, quod gratia dicitur, idem inuenitur esse gratia præueniens & subsequens. Sicut enim charitas vix non tollitur: sed in patria remanet augmentata propter hoc, quod in sui ratione nullum defectum importat, ita gratia cum nullum in sui ratione importet defectum per sui augmentum fit gloria, nec dicitur esse diuersa perfectio naturæ in statu viæ & patriæ quāntum ad gratiam propter diuersam formam perficientem: sed propter diuersam perfectionis mensurā. Si autem gratiam accipiamus cum omnibus virtutibus, quas informat, sic gratia & gloria nō sunt idē: quia aliqua virtutes in patria euacuuntur, vt fides & spes.

Ad 7<sup>m</sup> dicendū, quod actus exterior & interior quantum sunt diuersi perfectibilia, sunt tamen ordinata: quia vnum est causa alterius, vt dictum est.

Ad 8<sup>m</sup> dicendū, quod in peccato est duo cōsiderare, scilicet conuersionē & auersionē: sicut conuersionē quidē peccata ab inuicē distinguuntur: sed i auersione sunt connexa, in quā homo per quodlibet peccatū mortale a bono incommutabili auertitur. peccatis igitur ex parte conuersionis virtutes opponuntur, & sic diuersa peccata diuersis virtutibus expelluntur, sicut diuersa ignorantia diuersis scientijs. Et parte vero auersionis omnia remittuntur per vnū, quod est gratia, ignorantia autem non conuertuntur in aliquo vno, & ideo non est simile.

Ad 9<sup>m</sup> dicendū, quod vna culpa formaliter nō inuenitur perficere omnes culpas, sicut vnus habitus virtutis vel gratiæ perficit omnes virtutes, & hac ratione vna culpa non inficit omnes potentias, sicut vna gratia perficit: nō quidē ita, quod sit in omnibus, sicut subiecto, sed in quāntum informat omnium potentiarum actus.

Ad 10<sup>m</sup> dicendū, quod illa gratia quæ sequitur, vel intelligitur alius effectus diuinæ voluntatis gratuitæ, vel intelligitur idem habitus gratiæ, ad alium effectum relatus, vt ex prædictis patet.

Ad 11<sup>m</sup> dicendū, quod firme & immutabiliter habere habitum & operari est conditio, quæ requiritur ad omnem virtutem, sicut patet ex Philoſ. in 2. Ethic. & ideo ille modus non requirit specialem habitum.

Ad 12<sup>m</sup> dicendū, quod sicut diuersæ virtutes & diuersa dona Spiritus sancti ad diuersos actus ordinantur, ita diuersa sacramentorum effectus sunt, vt diuersæ medicinæ peccati & participationes virtutis dominicæ passionis, quæ a gratia gratum faciente dependent, sicut virtutes & dona: sed virtutes & dona nō habent speciale habitū, propter hoc, quod actus, ad quos ordinantur, sunt manifesti, vnde secundum nomen a gratia distinguuntur: defectus autē peccati cōtra quos sacramenta instituuntur, latentes sunt: vnde de sacramentorum effectus nomen proprium non habent, sed nomine gratiæ

gratiæ nominantur: dicuntur enim gratiæ sacramenta, & penes has sacramenta distinguuntur, sicut penes proprios effectus: pertinent autem isti effectus ad gratiam gratū facientem, quæ istis effectibus coniungitur, & sic cum proprijs effectibus habent effectū cōmunē, qui est gratia gratū faciēs, quæ etiam per sacramentum & non habenti datur, & habenti augetur.

Et per hoc patet solutio ad 13<sup>m</sup> & 14<sup>m</sup>. Ad 15<sup>m</sup> dicendū, quod omnia peccata ex parte auersionis inferunt vnum vulnus, vt dictum est, & sic per vnū donum gratiæ sanantur: sed ex parte conuersionis inferunt diuersa vulnera, quæ sanantur per diuersas virtutes, & per diuersos sacramentorum effectus.

Ad 16<sup>m</sup> dicendū, quod in paruulis, & si non sit gratia cooperans in actu, est tamen cooperans in virtute: illa enim gratia operās, quæ acceperūt, sufficiens erit cooperari lib. arb. quando ipſius vsus habere poterunt.

Ad 17<sup>m</sup> dicendū, quod sicut essentia animæ immediate est essendi principium, operationis vero principium est medianctus potentijs, ita immediatus effectus gratiæ est conferre esse spirituale, quod pertinet ad informatiōē subiecti, sive ad iustificatiōē impij, quæ est effectus gratiæ operantis: sed effectus gratiæ medianctibus virtutibus & donis est elicere actus meritorios, quod pertinet ad gratiam cooperantem.

Ad 18<sup>m</sup> dicendū, quod duos actus qui sunt operationes distinctæ & ad inuicem non ordinatæ, non potest vnus habitus causare simul & semel: sed duos actus vnus est operatio & alius subiecti informatio, vel duas operationes, quarum vna sit causa alterius, si causa interior est causa exterioris, vnus habitus causare potest. Et sic sic habent actus gratiæ operantis, & cooperantis, vt ex dictis patet.

ARTICVLVS VI.

Vtrum gratia sit in ipsa anima essentia.

Sexto queritur, vtrum gratia sit in essentia animæ. Et videtur quod non. sicut enim se habet habitus, qui est in potentia, ad potentia effectum, ita se debet habere habitus vel perfectio in essentia existens ad essentia effectum: sed habitus, qui est in potentia aliqua perficit potentia ad actū suū, sicut charitas perficit voluntatē ad volendū: proprius autē effectus essentia animæ est esse, quod anima corpori cōfert: quia anima secundū sui essentia est forma corporis, cum ergo gratia non perficiat ad esse naturale, quod anima corpori cōfert, non erit in essentia animæ sicut in subiecto.

¶ 2 Præt. Opposita nata sunt fieri circa idem: gratia autem & culpa opponuntur. cū ergo culpa non sit in essentia animæ, quod patet ex hoc, quod nihil ab essentia animæ priuatur, cum tamen peccatum siue culpa secundū Augu. sit priuatio modi speciei & ordinis, videtur quod gratia nō sit in essentia animæ, sicut in subiecto.

¶ 3 Præt. Gratuita præsupponunt naturalia: sed potentia sunt naturales proprietates animæ secundū Auic. ergo gratia nō est in essentia animæ, nisi præsupposita potentia, & sic est immediate potentia siue in subiecto.

¶ 4 Præt. Ibi est habitus, vel quæcumque forma, vbi inuenitur eius effectus: sed effectus gratiæ quilibet tā operantis quam cooperantis inuenitur in potentijs, vt patet per singulos inducenti. ergo gratia est in potentijs animæ sicut in subiecto.

¶ 5 Præt. Imago recreationis respondet imagini creationis, quæ duplex imago distinguitur in Gloss. super illud Psalm. 4. Signatum est super nos &c. Imago autē

creationis attenditur secundum potentias, scilicet secundum memoriam, intelligentiam & voluntatē, quæ sunt tres animæ vires, vt Magister dicitur in 1. Senten. 3. dist. ergo gratia potentias animæ respicit.

¶ 6 Præt. Habitus acquisiti contra habitus infusos distinguuntur: sed omnes habitus acquisiti sunt in potentijs animæ, ergo & gratia quæ est donum habituale infusum.

¶ 7 Præt. Secundum Auguſt. per gratiam bona voluntas hominis præparatur: sed non nisi in quantum per gratiam voluntas perficitur. ergo gratia est perfectio voluntatis, & sic est in voluntate sicut in subiecto, & non in essentia animæ.

SEDCONTRA, Gratia est in anima secundū hoc quod ad Deum ordinatur: sed tota anima ordinatur ad Deum, vt habens in potentia accipiendi aliquid ab ipso. ergo anima secundum suam totalitatem est gratia susceptiua: sed totum in anima est ipsa substantia animæ, partes vero potentia. ergo anima secundum substantiam est subiectum gratiæ.

¶ 2 Præt. Primū Dei donum est in eo, quod est in nobis prius & Deo propinquius: sed gratia est primū Dei donū in nobis: ipsa enim præcedit & fidē & charitatē & alia hmoi, vt patet per Augu. in 2. lib. de Prædestinatione sanctorū. Id autem, quod in nobis prius est & Deo propinquius est animæ essentia a qua fluūt potentia. ergo gratia est in essentia animæ sicut subiecto.

¶ 3 Præt. Idē creatum non potest esse in diuersis: sed gratia est quid creatum. ergo non potest esse in diuersis: sed gratia se extendit ad omnium potentiarum actus, in quantum possunt esse meritorij, ergo est in essentia animæ vel in omnibus potentijs: sed non in omnibus. ergo est in essentia animæ sicut in subiecto.

¶ 4 Præt. Causa secundaria per prius recipit influentiam primæ causæ, quam effectus causæ secundariæ: sed essentia animæ est principium potentiarum, & sic est causa secundaria earum, quarum primaria causa est Deus. ergo essentia animæ per prius recipit influentiā gratiæ, quam potentia.

RESPON. Dicendum, quod sicut prius dictum est, de gratia duplex est opinio. vna quæ dicit gratiam & virtutem esse idem per essentiam, & secundū hanc necesse est dicere, quod gratia sit in potentia animæ, sicut in subiecto secundum rei veritatem, eo quod virtus quæ perficit ad operandum, non nisi in potentia esse potest, quæ est operationis principium: sed per quādam appropriationem potest dici, secundum hanc opinionem, quod gratia respicit essentia, virtus vero potentiam, secundum quod gratia & virtus & si non per essentiam, saltē differunt ratione: quia gratificatio per prius ad ipsam animam pertinet quam ad actum eius, cū non propter actus anima acceptetur a Deo, sed eō uerso, vt dictū est. Alia vero opinio quam sustinemus est, quod gratia & virtus nō sint idē per essentia, & secundū hoc necesse est dicere, quod gratia sit in essentia animæ sicut in subiecto & nō in potentijs: quia cū potentia in quāntum huiusmodi ordinetur ad operationem, oportet perfectionem potentia secundum propria rationem ad operationē ordinari: istud autem est quod facit rationem virtutis, vt sit proxime perfectiua ad recte agendū, vnde oportet, si gratia in potentia animæ esset, quod esset idem cū aliqua virtutum. Si ergo hoc non sustinetur, oportet dicere quod gratia sit in essentia animæ, perficiens ipsam, in quantum dat ei quoddā esse spirituale, & facit eam per quādam assimilationē cōfortem diuinæ naturæ, vt habetur 2. Petri. 1. sicut virtus

Qd. dist. S. Tho. 000 4 tes

Capit. 6. & 2. to. 5.

In solut. ad 1. argum.

D. 1173.

In solut. ad 7. & 6. arg.

1. a. q. 110. art. 4.

Li. de natura boni ca. 4. tom. 6.

Ibi ex Card. Sodero. sup illud lumē vulgus cui.

In solut. præced.

In solut. ad 6. argu.

Ca. 4. to. 5.

r. retrah. ca. 2. circa finē to. 2.

Et est de bono perfere rantiæ cap. 16. circa finē to. 7.

Artic. 4.

Artic. 4.

tes perficiunt potentias ad recte operandum. AD PRIMVM ergo dicendum, quod quamuis gratia non sit principium esse naturalis, perficit tamen esse naturale in quantum addit spirituale. AD 2m dicendum, quod culpa actualis non potest esse nisi in potentia quæ est principium actus, culpa autem originalis est in anima secundum suam essentiam per quam coniungitur, vt forma carni, ex qua in seculo originalis in anima contrahitur. & quamuis ab anima nihil essentialium auferatur, impeditur tamen ordo ipsius essentia animæ per modum cuiusdam elongationis, sicut contraria dispositiones elongant potentiam materiæ ab actu formæ.

AD 3m dicendum, quod gratuita præsupponunt naturalia, si proportionabiliter vtraque accipiantur, & ideo virtus quæ est gratuitum operationis principium, præsupponit potentiam quæ est eiusdem principii naturale, & gratia quæ est principium esse spiritualis præsupponit essentia aiæ, quæ est principium esse naturalis.

AD 4m dicendum, quod primus & immediatus effectus gratiæ inuenitur in essentia anima. scilicet forma secundum esse spirituale.

AD 5m dicendum, quod imago creationis consistit & in essentia & in potentijs, secundum quod per essentiam animæ repræsentatur vnitas essentia diuinæ & per distinctionem potentialium distinctio per sonarum: & similiter imago recreationis consistit in gratia & virtutibus.

AD 6m dicendum, quod habitus acquisiti causantur ex nostris actibus, & ideo non pertinent ad animam, nisi medianibus potentijs quarum sunt actus, gratia autem ex influenza diuina, & ideo non est simile.

AD 7m dicendum, quod gratia præparat voluntatē mediante charitate, cuius gratia est forma.

ARTICVLVS VII.

Vtrum gratia sit in sacramentis.

SEPTIMO queritur, vtrum gratia sit in sacramentis. & videtur, quod non. culpa enim opponitur gratiæ: sed culpa non est in aliquo corporali. ergo nec gratia est in sacramentis, quæ sunt elementa materialia, secundum Hugonem de Sancto Victore.

1. Præt. Gratia ordinat ad gloriam: sed sola natura rationalis est capax gloriæ. ergo in ea sola potest esse gratia, & ita non est in sacramentis.

2. Præt. Gratia inter maxima bona computatur: sed maxima bona sunt in medijs bonis sicut in subiecto. cum ergo media bona sint anima & potentia eius, videtur quod gratia non possit esse in aliquo subiecto, & sic non est in sacramentis.

3. Præt. Sicut se habet subiectum corporale ad accidens corporale, ita subiectum spirituale ad accidens spirituale. ergo cōmutatim sicut subiectum corporale ad accidens spirituale, ita subiectum spirituale ad accidens corporale: sed accidens corporale in nullo subiecto spirituali esse potest. ergo nec accidens spirituale, quod est gratia, potest esse in corporalibus elementis sacramentorum.

SEDCONTRA est, quod Hugo de sancto Vict. dicit quod sacramenta ex sanctificatione inuisibilem gratiam continent.

1. Præt. Gal. 3. dicit Apost. sacramenta legalia esse infirma & egena elementa: quia gratia non continent, vt dicit glo. si ergo in sacramentis nouæ legis non esset gratia essent ipsa infirma & egena elementa: quod est absurdum. 2. Præt. Super illud Psal. 17. Posuit tenebras &c. dicit

glo. q. remissio peccatorum posita est in baptismo: remissio autem peccatorum est per gratiam. ergo gratia est in sacramento baptismi, & pari ratione in alijs.

RESPON. Dicendum, quod gratia est in sacramentis, non quidē sicut accidens in subiecto: sed sicut effectus in causa, per modum illum, quo sacramenta causa gratiæ esse possunt. Effectus autē dicitur esse in causa dupliciter. Vno modo, secundum quod causa habet dominium super effectum, sicut actus nostri dicitur esse in nobis, & sic nullus effectus est in causa instrumentali, quæ non mouet nisi mota, vnde nec sic gratia est in sacramentis. Alio modo, per sui similitudinem, secundum quod causa producit effectum sibi simile, & hoc contingit quatuor modis. Vno modo, quando similitudo effectus est in causa secundum esse naturale, & sic secundum eandem rationem, sicut est in effectibus vniuersis, per quem modum potest dici quod calor aeris est in igne calefaciente. Secundo, quando similitudo effectus est in causa secundum esse naturale: sed non secundum eandem rationem. sicut patet in effectibus æquiuocis, per quem modum calor aeris est in sole. Tertio modo, quando similitudo effectus est in causa non secundum esse naturale, sed spirituale tamē quicquid, sicut similitudines artificiorum sunt in mente artificis: forma enim domus in ædificatore non est natura quædam, sicut virtus calefactiua in Sole, vel calor in igne: sed est quædam intentio intelligibilis in anima quiescens. Quarto modo, quando similitudo effectus non secundum eandem rationem, nec vt natura quædam, nec vt quiescens, sed per modum cuiusdam de fluxus est in causa. sicut similitudines effectuum sunt in instrumentis, quibus medianibus deservunt forme a causis principalibus in effectus. & hoc modo gratia est in sacramentis, & tanto minus quanto sacramenta non perueniunt directe & immediate ad ipsam gratiam, de qua nūc loquimur: sed ad proprios effectus, qui dicuntur gratiæ sacramentales, ad quod sequitur infusio gratiæ gratum facientis vel augmentum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod culpa est sicut in causa in aliquo pure corporali. in semine peccatum originale. Secundum & tertium concludunt, quod gratia non sit in sacramentis sicut in subiecto.

AD 4m dicendum, quod spirituale non potest esse instrumentum rei corporalis sicut e conuerso, & ideo non tenet in proposito proportio cōmutata. Alia quæ sunt in oppositum cōcedimus, ut tamen intelligatur gratia esse in sacramentis sicut in causis instrumentaliibus & dispositionibus, & hoc ratione uirtutis, per quam ad gratiam operantur.

QVÆSTIO XXVIII.

De iustificatione impij

In nouem articulos diuisa.

1. Præt. Vtrum iustificatio impij sit remissio peccatorum.

2. Præt. Vtrum peccatorum remissio possit esse sine gratia.

3. Præt. Vtrum ad iustificationem impij liberum arbitrium requiratur.

4. Præt. Quis motus liberi arbitrii ad iustificationem requiratur, utrum scilicet motus in Deum.

5. Præt. Vtrum in iustificatione impij, requiratur motus liberi arbitrii in peccatum.

6. Præt.

6. Præt. Vtrum gratiæ infusio, & culpæ remissio sint A idem.

7. Præt. Vtrum remissio culpæ naturaliter præcedat infusionem gratiæ.

8. Præt. Vtrum in iustificatione impij, motus liberi arbitrii naturaliter præcedat infusionem gratiæ.

9. Præt. Vtrum iustificatio sit in instanti.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum iustificatio impij sit remissio peccatorum.

1. Præt. Vtrum iustificatio impij sit remissio peccatorum. Et videtur quod non. Iustificatio enim a iustitia dicitur, quæ est vna virtus: peccatorum autem remissio non fit per vnā tantum virtutem, nam peccata non vni tantum virtuti opponuntur, sed omnibus. ergo iustificatio non est peccatorum remissio. Sed dicendum, quod peccatorum remissio fit per iustitiam generalem.

2. Præt. Sed contra, iustitia generalis secundum Philosoph. in 5. Ethic. est idem quod omnis virtus: remissio autem peccatorum non est effectus virtutis, sed gratiæ. ergo peccatorum remissio non debet dici iustificatio, sed magis gratificatio.

3. Præt. Si per aliquam virtutem fit peccatorum remissio, per illam præcipue fieri debet, quæ cum peccato simul esse non potest: hæc autem est charitas quæ nūquam est informis. ergo remissio peccatorum non debet iustitiæ attribui, sed magis charitati.

4. Præt. Idem videtur ex hoc quod dicitur Prou. 10. Vniuersa delicta operit charitas.

5. Præt. Peccatum est mors spiritualis animæ: morti autem vita opponitur. cum ergo vita spiritualis præcipue fidei attribuitur in scriptura, vt patet Abac. 2. & Rom. 1. Iustus autē meus ex fide viuunt, videtur quod peccatorum remissio fidei attribui debeat & non iustitiæ. 6. Præt. Idem videtur ex hoc, quod habetur Act. 16. Fide purificans corda eorum.

7. Præt. Iustificatio præcedit gratiam sicut motus terminum ad quem: remissio autem peccatorum sequitur gratiam sicut effectus causam. ergo iustificatio prior est quam peccatorum remissio, & si non sunt idem.

8. Præt. Iustitiæ actus est reddere debitum: sed peccatori non debetur venia, sed magis poena. ergo remissio peccatorum non debet iustitiæ attribui.

9. Præt. Iustitia respicit meritum, misericordia vero miseriam, vt Bernar. dicit: sed peccatoris non est aliquod meritum, sed magis est in statu miseriam quia, Miseros facit populos peccatum, vt habetur Prou. 13. ergo remissio peccatorum non debet attribui iustitiæ: sed magis misericordie. Sed dicendum, quod licet in peccatore non sit meritum condigni, est tamen in eo meritum congrui.

10. Præt. Sed contra, iustitia æqualitatem respicit: meritum autem congrui non est æquale præmio. ergo meritum congrui non sufficit ad rationem iustitiæ.

11. Præt. Remissio peccatorum est vnus de quatuor quæ requiruntur ad iustificationem impij. ergo iustificatio impij non est peccatorum remissio.

12. Præt. Quicquid sit iustus, iustificatur: sed aliquis factus est iustus cui peccata remissa non sunt, scilicet Christus & primus homo in statu innocentie, si gratia habuit. ergo iustificatio non est peccatorum remissio. SED CONTRA, est quod dicitur in gloss. Rom. 8.

super illud, Quos vocauit hos & iustificauit gloss. remissione peccatorum. ergo remissio peccatorum est iustificatio.

RESPON. Dicendum, quod differentia est inter motum & mutationem, nam motus vnus est quo aliquid affirmatiue significatum abijcitur, & aliud affirmatiue significatum acquiritur. Est enim motus de subiecto in subiectum, vt dicitur in 5. Physic. per subiectum autem intelligitur hoc aliquid affirmatiue monstratum, vt album & nigrum. Vnde vnus motus alterationis est, quo album abijcitur & nigrum acquiritur: sed in mutationibus, quæ sunt generatio & corruptio, aliter est. Nam generatio est mutatio de non subiecto in subiectum, vt de non albo in album. Corruptio vero est mutatio de non subiecto in non subiectum, vt de albo in non album. Et ideo in abiectione vnus affirmati & adeptio alterius, oportet duas mutationes intelligi, quarum vna sit generatio & alia corruptio vel simpliciter, vel secundum quid. Sic ergo si in transitu, qui est de albedine in nigredinem cōsideretur ipse motus, idem motus figuratur per ablationem vnus & inductionem alterius, non autem significatur eadem mutatio: sed diuersa, tamen seinuicem concomitantes: quia generatio vnus non est sine corruptione alterius. Iustificatio autem significat motum ad iustitiam, sicut dealbatio motum ad albedinē, quamuis possit iustificatio significare formalem iustitiæ effectum, nam iustitia iustificat: sicut albedo facit album. Si ergo iustificatio accipiatur, ut quidam motus, cum oporteat eundem motum intelligi quo peccatum auferatur & iustitia inducitur, idem erit iustificatio quod peccatorum remissio, solū ratione differens, prout ambo eundem motum nominant: sed vnus secundum respectum ad terminum a quo, aliū vero secundum respectum ad terminum ad quem. Si autem accipiatur iustificatio per viam mutationis, sic aliam mutationem significat iustificatio, scilicet iustitiæ generationem, & aliam peccatorum remissio, scilicet corruptionem culpæ. Sic autem iustificatio & remissio peccatorum non erunt idem nisi per concomitantiam. Vtrobilibet autē modo iustificatio accipiatur, oportet quod a tali iustitia dicatur, quæ peccato cuiuslibet opposita sit. Nam & motus est de contrario in contrarium, & generatio & corruptio se concomitantur contrariorum sunt. Dicitur autem iustitia, tripliciter. Vno modo, secundum quod est quædam specialis virtus contra alias cardinales diuisa, prout dicitur iustitia, quæ homo dirigitur in his, quæ ueniunt in communicationem uitæ: sicut sunt contractus diuersi: hæc autem virtus non est omni peccato contraria, sed tantum illis peccatis, quæ circa huiusmodi communicationem sunt: sicut furtum rapina, & alia huiusmodi. Vnde, sic non potest iustitia hic accipi. Alio modo, dicitur iustitia legalis, quæ secundum Philosoph. est omnis uirtus sola ratione a uirtute differens. Virtus enim secundum quod actum suum in bonum commune ordinat, ad quod etiam intendit legislator iustitia legalis dicitur, quia legem seruat: sicut fortis cum in acie fortiter cōfligit propter salutem rei publicæ. Sic ergo patet, quod quamuis omnis uirtus sit iustitia legalis quodammodo, non tamen quilibet actus uirtutis est actus legalis iustitiæ: sed ille solus, qui est ad bonum commune ordinatus, quod potest cōtingere de actu cuiuslibet uirtutis, & sic per consequens nec omnis actus peccati iustitiæ legali opponitur. Vnde nec a iustitia legali dici potest iustificatio, quæ est remissio peccatorum. Tertio

67. to. 2.

5. ethic. ca. 1. tom. 5.

3. p. 96. 62. art. 3.

Li. 1. de sacra. parte 9. cap. 1.

1. de sacra. parte 9. c. 1. ante mediū

In epistola 11. que incipit Amā. ultimo Do. mino.

Interlinea. hi ibi.



to modo, iustitia nominat quendam statum propriū, secundum quem homo se habet in debito ordine ad Deum, ad proximum, & ad seipsum, vt scilicet in eo inferiores vires superiori subdantur: quod appellat Philof. in 5. Ethic. iustitiam metaphoricè dictam, cū consideretur inter diuersas vires eiuſdē personæ, iustitia proprie dicta semper existente inter diuersas personas. Et huic iustitiæ omne peccatum opponitur, cum per quodlibet peccatum aliquid de prædicto ordine corrumpatur. Et ideo ab hac iustitia iustificatio nominatur, siue sicut motus a termino, siue sicut effectus formalis a forma.

Ad primū ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de iustitia speciali.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod iustificatio non dicitur a iustitia legali, quæ est omnis uirtus: sed a iustitia quæ dicitur generalem rectitudinem in anima, a qua potius quam a gratia iustificatio denominatur: quia huic iustitiæ directe & immediate omne peccatum opponitur, cum omnes potentias animæ attingat: gratia uero est in essentia animæ.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod charitas dicitur causa remissionis peccatorum, in quantum per eam homo Deo coniungitur, a quo auersus, peccato erat. Nō tamē omne peccatū directe & immediate charitati opponitur: sed prædictæ iustitiæ.

Et per hoc patet solutio ad quartum.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod uita spiritalis attribuitur fidei, eo quod in actu fidei primo manifestatur spiritalis uita: sicut dicitur in 2. de Anima, quod uiuere inest uiuentibus secundum animam uegetabilem propter hoc, quod in eius actu primo manifestatur uita. Non tamē omnis actus uitæ naturalis est per animam uegetabilem, & similiter non omnis actus uitæ spiritalis est fidei, sed aliarum uirtutum. Vnde non omne peccatum directe & immediate fidei opponitur.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod purificatio cordium fidei attribuitur, in quantum in purificatione prædicta primo apparet motus fidei. Accedentem enim ad Deum oportet credere quia est, ut habetur Hebr. 11.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod sicut iustificatio potest accipi ut motus ad iustitiam, & ut effectus formalis iustitiæ, ita etiam remissio culpæ. Nam sicut iustitia formaliter iustificat, ita & culpam formaliter abiicit, sicut formaliter albedo abiicit nigredinem. Sic ergo remissio culpæ, ut est formalis effectus iustitiæ, uel gratiæ sequitur gratiam, & similiter iustificatio: propter autem significatur, ut motus quidam, præintelligitur ad gratiam, sicut & iustificatio.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod aliqua operatio potest dupliciter nominari scilicet a principio & a fine, sicut actio qua medicus agit in infirmum nominatur medicatio ex parte principij, quia est effectus medicinæ: sed ex parte finis dicitur sanatio, quia est uia ad sanitatem. Sic ergo remissio peccatorum dicitur iustificatio ex parte terminij uel finis: dicitur etiam & misericordia ex parte principij, in quantum est opus diuinæ misericordiæ, quamuis & in remissione peccatorum aliqua iustitia seruetur, secundum quod omnes uia Domini sunt misericordia & ueritas, præcipue quidem ex parte Dei, in quantum remittendo peccata facit quod deū decet secundum quod Ansel. dicit in Prosologion. cū parcis peccatoribus iustus es, decet enim te. Et hoc est quod in Psal. 53. dicitur. In iustitia tua libera me. Aliquod etiam modo sed non sufficienter, apparet iustitia ex parte eius cui peccatum remittitur, in quantum in eo

aliqua dispositio ad gratiā inuenitur, licet insufficientis. Et per hoc patet responsio ad nonum & decimum. Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod remissio peccatorum aliquo modo distinguitur vel re, vel ratione a iustificatione, & sic conuincitur contra gratiæ infusionem, & ponitur vnum de quatuor, quæ ad iustificationem impij requiruntur.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod ad iustificationem in quantum huiusmodi, pertinet iustitiæ collatio: sed in quantum est impij iustificatio, sic ad eam pertinet peccatorum remissio, & hoc modo Christo non competit nec etiam homini in statu innocentie.

ARTICVLVS II.

Vtrum peccatorum remissio possit esse sine gratia.

Secundo queritur, vtrum peccatorum remissio possit esse sine gratia. Et videtur quod sic. Facilius enim est destruere, quam construere: sed homo sufficit per seipsum ad construendum peccatum. ergo & per seipsum sufficit ad destruendum, & ita remissio peccatorum potest fieri sine gratia.

¶ 2. Præ. Contraria peccata non possunt simul inesse eidem: sed aliquis qui fuit in peccato vno, potest per seipsum transire ad contrarium, sicut qui fuit avarus potest per seipsum fieri prodigus. ergo aliquis per seipsum potest exire a peccato in quo fuit, & sic ad remissionem peccatorum nō requiritur gratia, vt videtur. Sed dicendum, quod peccata sunt contraria, sicut contrarij actus, non autem sicut contrariæ formæ.

¶ 3. Sed contra, Peccatum adhuc remanet quādo actu transit, vt August. dicit in lib. de Nuptijs & concupiscentia. Nec ad remissionem peccatorum sufficit quod actus peccati transferitur. ergo aliquid remanet ex peccato quod remissione indiget: sed contrariorum contrarij sunt effectus. illa ergo quæ ex contrarijs peccatis remanent sunt contraria, & sic non possunt simul esse, & ita idem sequetur quod prius.

¶ 4. Præ. Contrariorum mediatorum, vnum potest remoueri sine hoc quod aliud inducatur: sicut nigredo potest expelli absque inductione albedinis: sed inter statum culpæ & statum gratiæ est aliquod medium, scilicet licet status naturæ condita in quo secundum quosdam homo neq; gratiæ habuit neq; culpæ. ergo nō est necessariū ad remissionem culpæ quod aliquis gratiā accipiat.

¶ 5. Præ. Plus potest Deus in reparando, quam homo possit in corrumpendo: sed homo potuit a statu naturæ in quo gratiam non habebat corrumpere in statum culpæ. ergo Deus potest hominem a statu culpæ reducere in statum naturæ sine gratia.

¶ 6. Præ. Peccatum postquam actu transit, dicitur remanere reatu secundum August. in lib. de Nuptijs & concupi. in quantum actus peccati præteritus imputatur ad pœnam. ergo e contrario dicitur remitti, secundum quod non imputatur ad pœnam, secundum illud Psal. 31. Beatus vir cui non imputauit Dominus peccatum: sed imputare vel non imputare ponit aliquid tantum in Deo. ergo ad remissionem peccati nō requiritur gratia in eo, cui peccatum remittitur.

¶ 7. Præ. Quicūque est totaliter causa alicuius, potest totaliter in illud ad destruendum & construendum, quia cessante operatione causæ cessat effectus: sed homo est totaliter causa peccati. ergo totaliter potest peccatum destruendum vel construendum, & sic, vt videtur homo ad remissionem peccati gratia non indiget.

¶ 8. Præ. Cum peccatum sit in anima ab illo solo potest

rest fieri peccatorum remissio quod animæ illabitur: A solus autem Deus animæ illabitur secundum Aug. ergo Deus solus per seipsum absque gratia peccatū remittit. ¶ 9. Præ. Si gratia remouet culpam, aut gratia quæ est, aut gratia quæ non est: non autem gratia quæ non est, quia quod non est, non facit aliquid, similiter neq; gratia quæ est, quia cum sit accidens, eius esse est esse, cum autem inest gratia iam culpa non inest, & ita expelli nō potest. ergo gratia non requiritur ad remissionem culpæ.

¶ 10. Præ. Gratia & culpa non possunt simul esse in anima. si ergo gratia infunditur ad remissionem culpæ, oportet quod culpa primo fuerit in anima quando gratia non erat. ergo cum culpa esse desierit erit dare vltimū instans in quo fuit culpa: & similiter cum gratia esse incipiat, oportet dare primum instans in quo gratia inest. hæc autem oportet esse duo instantiā, quia gratia & culpa non simul insunt: inter quælibet autem duo instantia est tempus medium, vt probatur in 6. Physic. ergo erit aliquod tempus in quo homo neque culpam neque gratiam habet, & sic non est necessaria gratia, vt videtur, ad remissionem culpæ.

¶ 11. Præ. August. dicit quod quia Deus nos amat, ideo nobis sua dona dat, & non e conuerso. donum ergo gratiæ præsupponit amorem diuinū: sed amor iste diuinus, quo Deus pater diligit unigenitum suum, & membra eius, non est hominis existentis in culpa. ergo culpæ remissio præcedit gratiam ordine naturæ: & sic gratia non requiritur ad peccatorum remissionem.

¶ 12. Præ. Per circuncisionem remittebatur in lege veteri peccatum originale, vt patet per Bedā. Circuncisio autem gratiam non conferrebat, quia cum minima gratia sufficiat ad resistentium culle temptationi, homo in statu legis habuit vnde concupiscentiā posset vincere, & sic lex verus non occidebat occasionaliter, vt dicitur Roma. 7. & sic non fuit necessaria mors Christi: quia, si ex lege est iustitia Christus gratis mortuus est, vt dicitur Gal. secundo: hoc autem est inconueniens. ergo inconueniens videtur quod circuncisio gratiam conferret. potest ergo remissio peccatorum fieri sine gratia.

SED CONTRA est, quod dicitur in Psal. 77. Recordatus est, quia caro sunt, spiritus vadens & nō rediens. glo. Hiero: per se vadens in peccatum, & non rediens per se a peccato, ideo Deus per gratiam renocat homines, quia per se redire non possunt.

¶ 2. Præ. Roma. tertio dicitur, Iustificati gratis per gratiam ipsius.

RESPON. Dicendum, quod remissio peccatorum nullo modo sine gratia gratum faciente esse potest. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod cum in peccato sint duo. scilicet auersio, & conuersio, remissio & retentio peccati non respiciunt conuersionem, sed magis auersionem, & id quod ad auersionem sequitur. Et ideo, cum aliquis desinit habere voluntatem peccandi, non ex hoc ipso est sibi peccatum remissum etiam si in contrariam transeat voluntatem. Vnde Aug. in lib. de Nuptijs & concupiscent. si a peccato desisteret hoc esset non habere peccatum, sufficeret, ut hoc nos moneret scriptura, Fili peccasti, nō adicias iterum. Non autem mittantur. Secundum hoc ergo peccatum remitti dicitur, quod auersio, & ea quæ consequuntur ipsam ex actu peccati præteriti consequens; sanatur. Sunt autem tria ex parte auersionis sese concomitantia, ratione quorū sine gratia remissio peccatorum fieri nō potest. scilicet auer-

sio, offensa, & reatus. Auersio nāque intelligitur a bono incommutabili, quod quis poterat habere, respectu cuius se impotentē fecit, alias auersio nō esset culpabilis. Non ergo potest prædicta auersio remoueri nisi fiat cōiunctio ad bonū incommutabile, a quo homo per peccatū discessit: hæc autē coniunctio nō est nisi per gratiā, per quam Deus mentes inhabitat, & mēs ipsi Deo per amorē charitatis inharēt. Vnde ad sanandā prædictā auersionē requiritur gratia & charitatis infusio: si cut ad sanationē cecitatis requiritur restitutio potentie visuæ. offensa etiā, quæ ex peccato sequitur sine gratia aboleri non potest, siue accipiatur offensa ex parte hominis in quantum homo peccando Deū offendit, siue ex parte Dei, secundū quod peccatori est offensus, secundū illud Psal. 5. Odisti omnes, qui operantur iniquitatem. Quicūque enim re aliquā digniorē indigniorē postponit iniuriā ei facit, & tātō amplius quātō res est dignior. Quicūque autē in re temporalī sine sibi cōstituit, quod facit omnis mortaliter peccās, ex hoc ipso quātū ad affectū suū præponit creaturā creatori, diligens plus creaturā quā creatorē. Finis enim est, quod maxime diligitur. Cum ergo Deus in infinitū creaturā excedat, erit peccantis mortaliter cōtra Deū infinita offensa ex parte dignitatis eius, cui per peccatū quodāmodo iniuriā fit, dñm ipse Deus cōtēditur & eius pceptū. Vnde ad hanc offensam abolendā nō sufficunt vires humanæ: sed requiritur munus diuinæ gratiæ. Ipse etiā Deus dicitur peccatori offensus uel eum odire, nō odio quod opponitur amori, quo diligit omnia, sic enim, Nihil odit eorum quæ fecit, vt dicitur Sapient. 11. sed quod opponitur amori, quo diligit sanctos, bona æterna eis præparando. huius autem amoris effectus est donum gratiæ gratum facientis, vt in questione de Gratia dictum est. Vnde offensa, qua Deus homini offenditur non remouetur nisi per hoc, quod gratiam dat. Reatus etiā peccati non solum est obligatio ad pœnam sensibilem: sed præcipue ad pœnam damni, quæ est carentiā gloriæ. Vnde reatus non tollitur quādiu homini nō datur vnde possit ad gloriā peruenire, hoc autem est gratia. Et ideo sine gratia peccatorum remissio fieri non potest.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ipsum peccatum est quædam gratia destructio, cuius autem remissio est constructio. Vnde facilius est peccatum incurere, quam a peccato exire.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod peccata habent contrarietatem ex parte conuersionis ex qua nō attenditur peccatorum remissio, vt dictū est. Ex parte autē auersionis & eorum quæ auersione sequuntur, habent cōuenientiam. Vnde nihil prohibet, contrariorū actuum præcedentium reatus simul in anima remanere. Non enim qui ex auaritia in prodigalitate mutatur reatu auaritiæ habere desinit: sed solum actum vel habitum.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod peccata quamuis sint contraria ex parte conuersionis, non tamen oportet quod auersiones uel reatus remanentes sint contraria: quia sunt effectus contrariorum per accidens, cum eueniat præter intentionem operantis. Ex cōtrarietate autem causarum sequitur contrarietas in effectibus, qui sunt per se, & non qui sunt per accidens. Vnde & ex contrarijs actibus sequuntur contrarij habitus & dispositiones: huiusmodi enim sunt effectus actuum peccati secundum suam speciem.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod supposita illa opinione, quod Adam aliquo tempore neque gratiam neque culpam habuerit, quamuis hoc a quibusdam non concedatur, dicendum

Ca. ultimo, tom. 5.

Com. 14, & 34. to. 2.

Cap. 10.

I. 2. q. 113, art. 2.

Ca. 26, 17.

de Pecc. contrarij, ca. 10, 3. inter opera Aug.

per aliquot res a principio quo 10. 2.

Et habetur in hac in re homines est hinc meles de suis fo. 442. 7.

Loco nunc proxime dicto.

li. ca. 26. med. 17.

D. 399.

In corp. ar.

dicendum est, quod nihil prohibet aliqua cōtraria ef- se mediata respectu alicuius subiecti simpliciter acce- pti, quæ sunt immediata quantum ad tempus determi- natum, sicut cæcus & videns sunt mediata in cane, non tamen post nonum diem: similiter & homini re- spectu status naturæ conditæ gratia & culpa comparā- tur vt contraria mediata, sed post illud tempus quo Adam gratiam accepit, vel accipere potuit, ita quod in omnes eius posteros transfret, nullus caret gratia nisi per culpam actualem, vel originalem.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod etiam Adam in statu suæ con- ditionis gratiam non habuit secundum quosdam, ponitur tamen ab eisdem quod ante casum gratiam est adeptus. Vnde a statu gratiæ cecidit, & non solum a sta- tu naturæ: sed tamen si a solo statu naturæ decidisset, nihilominus tamen ad expiationem infinitæ offensæ donum diuinæ gratiæ requireretur.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod sicut dilectio Dei qua nos diligit, consequenter aliquem effectum in nobis relin- quit, scilicet gratiā, per quam digni reddimur vita æter- na, ad quam nos dirigit: ita hoc ipsum quod est Deum non imputare nobis nostra delicta, ex consequenti re- linquit in nobis aliquid, per quod a reatu prædicto di- gni sumus absolui, & hoc est gratia.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod peccator per se est peccati causa quantum ad conuersionem, sed quo ad auersionem & ea quæ eam consequuntur, est causa per accidens, cū sit non intenta. Hæc enim per se causam habere nō possunt, cum ex his sit ratio mali in peccato: malum enim causam non habet secundum Diony. 4. ca. de di- uin. nomi. Vel dicendum, & melius, quod peccator est causa peccati quantum ad fieri, non autem est causa per- manentiæ eorum quæ ex peccato relinquuntur, immo horum est causa partim iustitia diuina, per quam iuste ordinatum est, vt qui noluit stare in gratia dū posset, non possit etiam si velit: partim ex defectu viriū natu- ræ quæ nō sufficiunt ad expiationem, rationibus iā dictis. Sicut homo cū se in foueā projicit, est causa ipsius pro- iectionis: sed quies quæ consequitur, est ex natura. Vnde non potest a foueā exire, sicut potuit se in foueam projicere, & similiter est in proposito.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod operari remissionem culpæ in- telligitur dupliciter, effectiue, & formaliter: sicut face- re albū effectiue conuenit pictori, formaliter albedini. Gratia igitur non est mediū in remissione culpæ sicut effectiue operans, sed tantū formaliter. Per hoc autem quod dicitur quod solus Deus animā illabitur, nō ex- cluduntur qualitates aīe uel naturales, vel gratiæ, his enim anima informatur: sed excluduntur aliæ substantiæ subsistentes quæ intra animā esse non possunt, sicut De- us, qui intimus est in anima quā formā prædicte, eo quod Deus est in ipso esse animæ, vt causans & cōser- uas, sed prædicte formæ, vel qualitates ad hoc nō per- tinent, sed essentiam animæ quā circumstant.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod gratia quæ est & inest, cul- pam expellit, non eam quæ est, sed quæ non est, prius autem erat. Non enim expellit culpam per modū cau- sę efficientis (sic enim oporteret quod ageret in culpā existentem ad ipsius expulsionem, sicut ignis agit in aerem existentem ad eius corruptionem) sed expellit culpam formaliter. Ex hoc enim ipso quod informat subiectum, sequitur quod culpa in subiecto non sit, si- cut patet de sanitate & infirmitate.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod ad hoc & similia solet esse multiplex responsio. Prima est, quod instans quamuis sit vnus, est tñ plura rōne, in quā est principiu futu-

P. 4. a. med. illius.

ri, & finis præteriti: & sic nihil prohibet simul in eodē instanti esse culpā & gratiā in anima, ita tñ quod cul- pa inest in illo instanti, secūdu quod est finis præteriti, gratia autē secūdu quod ē principiu futuri. Sed hoc sta- re nō pōt. Nā esse principiu futuri, & finē præteriti di- cit diuersum respectu instans, ex quo eius substantia nō multiplicatur, sed manet vna, & ita secūdu rē sequitur culpā & gratiā in eodē indiuisibili tēporis esse in aīa. Nā instans nominat indiuisibile tēporis, hoc autē est si- mul esse, & ita sequitur cōtraria simul in esse. Et præte- rea secūdu Philof. in 8. Physic. Quādo aliquid in mo- uēdo vtrū vno signo vt duobus, necesse est interciderē quietē mediā, pp quod probat motus reflexos nō esse cōtinuos: vnde si aliquis vtatur vno instāti vt duobus, oportet quod intelligat aliquod mediū, & sic erit aīa aliquādo sine gratia & culpa, quod est incōueniēs. Et iō alij dicūt, quod sicut inter duo pūcta vnus lineę ca- dit linea mediā, nō autē inter duo pūcta duarū linearū se tãgētū: ita nō est necessariū quod inter instans quod est primū tēporis in quo gratia inest, sit tēpus me- diū, cū sint instātia diuersorū tēporū. Sed hoc iterū sta- re nō pōt. Nā linea, quia ē mēsurā intrinseca, diuiditur secūdu rerū distinctionē. Tēpus autē est mēsurā extrin- seca, & est unū respectu omnīū quę sunt in tēpore. Nō enim alio tēpore mensuratur esse culpæ, & esse gratiæ, nisi dicamus alio tēpore, id est, alia parte eiusdē tēporis cōtinui: & iō oportet inter qualibet duo instantia re- spectu quarūcūque rerū designētur, esse aliquod tēpus mediū. Et præterea, duo pūcta duarū linearū sese tangētū designatarū in corporibus locatis, unūtur in uno pūcto designato in exteriori linea corporis locatis: quæ cōiugua sunt, quorū vltima sunt simul. Vñ dato quod diuersarū sint diuersa tēpora nō cōtinua, sed quāsi cō- tigua, oportebit nihilominus quod in tēpore exterioris mēsurate respondeat eorū terminis unū instāti indiuisibile, & sic redibit incōueniens prædictū, quod culpa & gratia sint simul. Et iō alij dicūt quod hmoi mutatio- nes spirituales nō mēsurantur tēpore, quod est nume- rus motus celi, eo quod aīa & quælibet spiritualis sub- stātia est supra tēpus: sed habet propriū tēpus, in quātu in eis inuenitur prius & posterius. Nec tamē hmoi tē- pus est cōtinuū, cū cōtinuitas tēporis, secūdu Philof. in 4. physic. cōsequatur cōtinuitatē motus, affectio- nes autē aīe nō sunt cōtinuæ. Sed hoc ē in proposito nō habet locū. Nā tēpore mensuratur nō solū quę sunt per se in tēpore, sicut est motus celi, sed et ea quæ ha- bēt per accidens ordinē ad motū celi, in quātu cōsequū- tur ex aliquibus quæ per se habēt ordinem ad tempus prædictum. Et sic etiam est in iustificatione impij, quę cōsequitur ex aliquibus cogitationibus, locutionib<sup>9</sup>, & alijs hmoi motibus, quæ per se mēsuratur tēpore mor- tui. Et iō aliter est dicēdu, quod nō est dare vltimū in- stās, in quo peccator habet culpā, sed vltimū tēpus. Cō- tingit autē dare primū instans, in quo habuit gratiam, quod quidē instans est terminus illius tēporis, in quo culpā habuit: inter tēpus autē & terminū tēporis nihil cadit mediū. Vnde nec oportet dare aliquod tēpus, uel instās, in quo aliquis nec culpā, nec gratiā habeat: hoc autē sic patet. Nā infusio gratiæ cū sit in instanti, est ter- minus cuiusdā motus cōtinui, vt pote actus meditatio- nis, per quā affectus disponitur ad gratiæ susceptionē, & eiusdē modus terminus est remissio culpæ, quia ex hoc ipso culpa remittitur, quo gratia infunditur. In il- lo ergo instāti est primo terminus remissionis culpæ, scilicet nō habere culpā, & infusionis gratiæ, s. habere gratiā.

C6. 96. ita.

gratiā. In toto ergo tēpore præcedenti quo terminatur ad hoc instās, quo tēpore mensuratur motus medi- tationis prædicte, fuit peccator habens culpā, & nō habens gratiam, nisi tantūmodo in vltimo instanti, vt dictum est. Sed ante vltimū instās huius tēporis non est accipere aliud immediate proximum: quia quodcū que instans accipitur aliud ab vltimo, inter ipsum & vltimū erunt infinita instātia media. Et sic patet quod nō est accipere vltimū instās in quo iustificatus sit ha- bēs culpā, & nō habēs gratiā: est autē accipere primū in- stās in quo habet gratiā, & nō habet culpā. Et hæc solu- tio potest accipi ex verbis Philofophi in 8. Physic.

D. 747.

In illa sol. D. 141.

P. 744.

Ad 1<sup>m</sup> dicendum, quod Deus suo amore sicut cau- sat in nobis donum gratiæ, ita & remissionem culpæ: vnde non oportet quod remissio culpæ gratiam præ- cedat. Sequeretur autem si remissio culpæ Dei amore præcederet, & non ex eo sequeretur.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod sacramenta signifi- cando cau- sant, hoc enim causant quod figurant. Et quia circun- cisio habet significationē in remouendo, ideo eius effi- cacia directe ordinabatur ad remotionē culpæ origina- lis, sed ex consequenti ad gratiam, siue ex virtute circū- cisionis gratia daretur per modū quo datur ex virtute baptisimi, vt quidam dicunt: siue detur a Deo conco- mitanter ad circuncisionem, & sic remissio culpæ non fiebat sine gratia; tamen illa gratia non ita perfecte re- primebat concupiscentiam, sicut gratia baptisimalis. Vnde difficilius erat concupiscentiæ resistere circunci- so quā baptizato, & occasione huius lex vetus occa- sionaliter occidere dicebatur quamvis circuncisio in- tra legis Moisaicæ sacramēta non continetur, eo quod non est ex Moyse, sed ex patribus, vt dicitur Ioan. 7. Et si in circuncisione aliqua dabatur gratia, non est con- tra hoc quod dicitur, Lex vetus non iustificabat.

D. 343.

ARTICVLVS III.

Vtrum ad impij iustificationem liberū requiratur arbitriū.

TERTIO queritur, utrum ad iustificationem impij liberum arbitriū requiratur. Et videtur quod nō, illud enim quod potest cōpetere nō habentibus vsū liberi arbitrij, non requirit vsū liberi arbitrij: sed ius- tificatio competit pueris nondum habentibus vsū liberi arbitrij, qui per baptisimū iustificantur. ergo ius- tificatio impij vsū liberi arbitrij nō requirit. Sed di- cendū, quod hoc speciale est in pueris qui tenentur pec- cato solum quod aliunde contrahitur, nec habet locū in adultis, qui proprijs peccatis tenentur.

In q. 113. m. 3.

Ca. 4. circa medij 10. 1.

¶ 2 Sed contra Est, quod Aug. dicit in 4. Confes. quod cum quidam suus amicus laboraret febribus, iacuit diu sine sensu in sudore laterali, & cum desperaretur, ba- ptizatus est nesciens me non curante, & præsumente id retinere potius animam eius quod a me acceperat, non quod in nescientis corpore fiebat, longe autem aliter erat, nam recreatus est: recreatio autem fit per gratiam iustificantem, ergo gratia iustificans quando- que confert adultis sine motu liberi arbitrij. Sed dicē- dum, quod hoc habet locum solum vbi homo iustifi- catur per sacramentum.

¶ 3 Sed contra. Deus potentiam suam non alligauit sa- cramētis. cū ergo iustificatio sit op<sup>9</sup> diuini ex ei<sup>9</sup> potē- tia depēdens, videtur quod et sine sacramētis aliquis adultus iustificari possit præter motū liberi arbitrij.

¶ 4 Præter. Homo in aliquo statu esse pōt, in quo sit adul- tus, & non habeat peccatū actuale, sed originale tantū: in primo enim instanti quo aliquis est adultus, si nō sit

baptizatus adhuc subiectus est originali peccato, neq; tamē adhuc habet aliquod actuale, quia adhuc nihil rãgrediēdo cōmisit quo reus peccati teneamur. Nec iterū est reus omissionis, quia præcepta affirmatiua nō obligāt ad semper: vñ non oportet quod homo statim in primo instanti quo est adultus, præcepta affirmatiua obseruet. sic ergo adultus potest habere peccatū origi- nale absque omni actuale, vt uidetur. si ergo hæc ē cā, quare puer potest iustificari sine motu liberi arbitrij, videtur quod eadem ratio sit in adulto.

¶ 5 Præter. Quodcumque aliquid cōmuniter inest ali- quibus, oportet quod eis conueniat secundū aliquam causam communem: iustificari autem conuenit pueris & adultis. cum ergo sola gratia sit causa iustifica- tionis in pueris, videtur quod etiam absque usu liberi arbitrij sufficiat ad iustificationem in adultis.

¶ 6 Præter. Sicut iustitia est donum Dei, ita sapientia; sed sapientiam Salomon accepit dormiens, vt habetur 3. Regum 3. ergo eadem ratione & gratiam iustificantē homo potest dormiens & absque usu liberi arbitrij ac- cipere. Sed dicendum, quod merito præcedenti Salo- mon in dormiendo sapientiam accepit.

¶ 7 Sed contra. Sicut in bonis requiritur uoluntas, ita & in malis, quia peccatum non est nisi uolūtariū: sed uolūtas præcedēs somnū non facit, ut id quod in som- no agitur, sit peccatum, ergo nec aliquid facit ad hoc, quod aliquod diuini donum in somno percipiatur.

¶ 8 Præter. Sicut in dormiente ligatur usus liberi arbi- trij, ita & in ægrotante: sed ægrotans absque usu liberi arbitrij iustificatur, ut patet ex auctoritate August. in- ducta. ergo & dormiens, & sic idem quod prius,

In argu. 2. huius artic.

¶ 9 Præter. Deus est potentior omni creato agente; sed sol materialis lumen suum influit aeri nulla præpara- tione in ipso aere præcedēte, ergo multo fortius Deus lumen gratiæ animæ infundit absque omni præpara- tione, quæ sit per actum liberi arbitrij.

¶ 10 Præter. Cum bonum sit cōmunicatiuū sui, secundū Dion. Deus qui summe bonus est, summe seipsum cō- municat: hoc autem nō esset, nisi se communicaret & præparanti se, & non præparanti. ergo in iustificatio- ne impij non requiritur usus liberi arbitrij quāsi præ- paratio ex parte hominis.

Cap. 4. de Diu. nom. circa prin.

¶ 11 Præter. August. dicit 8. super Genes. ad literā, quod Deus hoc modo operatur iustitiā in homine, sicut sol lumen in aere, quod deficit solis deficientē influxu, nō sicut artifex qui operatur arcā, in qua postquam facta ē nihil operatur: sed sol eodē mō operatur in aere cū pri- mo illuminatur aer, & cū lumen in eo cōtinuatur, er- go Deus eodē modo operatur iustitiā in homine cū pri- mo iustificatur, & cū iustitia in eo cōseruatur: sed ius- titia cōseruatur in homine usu liberi arbitrij cessan- te, sicut patet in dormiente, ergo homo potest a princi- pio iustificari absque omni motu liberi arbitrij.

Cap. 12. & lib. 4. ca. 12. tom. 3.

¶ 12 Præter. Dispositio quæ requiritur de necessitate ad introductionē alicuius formæ, ita se habet quod sine ea forma remanere nō pōt, sicut patet de calore & for- ma ignis: sed sine usu liberi arbitrij pōt remanere iusti- tia, ut in dormiente, ergo usus liberi arbitrij nō est dispo- sitio quæ de necessitate requiratur ad gratiæ infusionem.

¶ 13 Præter. Id quod naturaliter est prius, & potest esse per non esse sine posteriori, non requirit posterius ad hoc quod in esse educatur, ut patet de grauitate & de sensu, sine quo grauitas esse potest, cum scilicet cor- pus graue impeditur a suo motu: sed gratia ē prior na- turaliter quā usus liberi arbitrij, sine quo & pōt esse & non esse, est enim eius formalē principium, sicut grauitas



grauitas naturalis motus. ergo gratia potest infundi sine usu liberi arbitrii.

¶ 14 Præt. Corpus infirmum culpam in animam inducit originale absque omni usu liberi arbitrii, ergo multo fortius Deus, qui est potētissimus, non requirit usum liberi arbitrii ad hoc, quod gratiam infundat.

¶ 15 Præt. Deus pronior est ad miserendum, quam ad condemnandum, vt dicit gloss. in principio Hierem. sed Deus punit pueros decedentes sine baptismo absque omni usu liberi arbitrii, ergo multo magis miseretur gratiam infundendo.

¶ 16 Præt. Dispositio ad formam, quæ exigitur in recipiente formam, non est ab ipso recipiente, sed ab alio, sicut calor qui in lignis præcedit vt dispositio ad formam ignis, non est ab ipsis lignis: sed vsus liberi arbitrii est ab homine iustificando, ergo non requiritur vt dispositio ad gratiam habendam.

¶ 17 Præt. Iustificatio est per infusionem gratiæ & virtutis: sed secundum August. virtutem solus Deus in nobis sine nobis operatur, ergo ad iustificandam operatio nostra, quæ est per usum liberi arbitrii, non requiritur.

¶ 18 Præt. Secundum Apost. Rom. 4. Et qui operatur, merces non imputat secundum gratiam, sed secundum debitum: vsus autem liberi arbitrii quædam operatio est, si ergo vsus liberi arbitrii ad iustificandam requiritur, iustificatio non erit ex gratia, sed ex debito, quod est hereticum.

¶ 19 Præt. Magis est remotus ille a gratia qui contra operatur gratiæ, quam ille qui penitus non operatur: sed Deus aliquando dat gratiam alicui qui per liberum arbitrium contra operatur, sicut patet de Paulo Act. 9. cui dictum est, Durum est tibi contra stimulum calcitrare, ergo multo fortius alicui absque vsu liberi arbitrii quandoque gratia infunditur.

¶ 20 Præt. Agens in infinita virtutis non requirit aliquam dispositionem in patiente, quanto enim agens est virtuosius, tanto minori dispositione præexistente complet suum effectum: sed Deus est agens in infinita virtutis, intantum quod non requirit materiam præexistentem, sed operatur ex nihilo, ergo multo minus requirit dispositionem, & ita in iustificatione impii, quæ est opus diuinum, non requirit usum liberi arbitrii quasi dispositionem ex parte hominis.

SEDCONTRA est, quod super illud 3. Reg. 3. Postula quod vis ut dem tibi, dicit gloss. Gratia Dei liberum requirit arbitrium: sed iustificatio fit per gratiam Dei, vt habetur Rom. 3. ergo ad iustificationem requiritur usum liberi arbitrii.

¶ 2 Præt. Ber. dicit, quod iustificatio non absque consensu non potest esse recipientis, quam absque gratia datur: sed consensus recipientis est actus liberi arbitrii, ergo absque usu liberi arbitrii homo iustificari non potest.

¶ 3 Præt. Ad receptionem formæ requiritur aliqua dispositio in recipiente, non enim qualibet forma in quo liber recipitur: sed actus liberi arbitrii se habet vt dispositio ad gratiam, ergo ad receptionem gratiæ iustificantis usum liberi arbitrii requiritur.

¶ 4 Præt. In iustificatione impii contrahitur quoddam spirituale matrimonium hominis ad Deum, Osee 2. Sponsabo te mihi in iustitia: sed in matrimonio carnali requiritur mutus consensus, ergo multo fortius in iustificatione impii, & sic requiritur ibi usum liberi arbitrii.

¶ 5 Præt. Iustificatio impii non fit sine charitate, quia ut dicitur Prou. 10. Vniuersa delicta operit charitas: sed charitas, cum sit quædam amicitia cum readamatione est, ut patet per Philof. in 8. Ethic. mutus autem amor requirit in utroque usum liberi arbitrii, ergo iustificatio

sine usu liberi arbitrii esse non potest.

RESPON. Dicendum, quod nullus habens usum liberi arbitrii potest iustificari absque vsu liberi arbitrii qui sit in ipso instanti sue iustificationis. In his autem qui non sunt composites suæ voluntatis, sicut pueri, hoc non requiritur ad iustificationem, cuius ratio triplex assignari potest. Prima sumitur ex habitudine agentis & patientis adinuicem. Patet enim in corporalibus quod actio non perficitur sine aliquo contactu, quo vel solū agens tangit patientem, quādo patientis non est natura tangere agens, sicut cum corpora superiora agunt in ista inferiora tangentia ea, & non tacta ab eis: vel mutuo se tangunt agens & patientes, quādo utriusque naturæ est tangere & tangi, sicut cum ignis agit in aqua, vel econuerso. Vnde & in spiritualibus quando natus esse est mutus contactus non completur actio sine contactu mutuo, alioquin sufficit quod agens tangat patientem. Ipse autem Deus qui iustificat impium, tangit animam gratiā in ea causando: unde & in Psal. 143. Tange mōtes, glossa, de gratia tua. Mens autem humana aliquo modo tangit Deum cum cognoscendo, vel amando, unde & in adultis, qui possunt Deum cognoscere & amare requiritur aliquod usum liberi arbitrii quo Deum cognoscant & amet, & ista est cōuersio ad Deum, de qua dicitur Zachar. 1. Conuertimini ad me, & ego cōuertar ad uos. Pueri autem carentes usu liberi arbitrii non possunt Deum cognoscere & amare: unde in eis sufficit ad iustificationem quod ab eo tangantur per gratiæ infusionem. Secunda ratio sumitur ex ipsa ratione iustificationis. Iustitia enim secundum Anselmum in lib. de Veritate, est rectitudo voluntatis propter se seruata: unde iustificatio est quædam voluntatis immutatio. Voluntas autem accipitur & pro ipsa potētia & pro actu potētiae. Actus autem potētiae uoluntatis immutari non potest, nisi ipsa cooperante: si enim non esset in ipsa, non esset eius actus. Ipsa uero potētia uoluntatis sicut sine sua cooperatione est facta, ita sine sua cooperatione potest immutari. In adultis autem requiritur immutatio actus uoluntatis ad iustificationem, sunt enim per actum uoluntatis ad aliquid inordinate cōuersi. Que quidem cōuersio immutari non potest nisi per actum contrarium uoluntatis, & ideo ad iustificationem adultorum actus liberi arbitrii requiritur. Sed pueri qui non habent per actum uoluntatis propriam uoluntatem ad aliquid cōuersam, sed habent solā potētiam uoluntatis culpabiliter originali iustitia destituta, possunt iustificari sine motu propriæ uoluntatis. Tertia ratio sumitur ex similitudine diuinæ operationis in rebus corporalibus. Deus enim aliquem effectum producit, quæ iterum potest producere natura, secundum eandem dispositionem producit sicut & natura. Sicut si Deus aliquem miraculose sanat, sanitatem in eo causabit cum quadam adæquatione humorum, quæ etiā natura operando interdum aliquem sanat, secundum illud Philof. in 2. Physic. quod si natura faceret opus artis, eodem modo faceret sicut ars facit, & econuerso. Ex naturalibus autem homo iustitiā habere potest dupliciter. Vno modo vt naturalem, vel innatam secundum quod quidam ex ipsa natura sunt proni ad opera iustitiæ: alio modo vt acquisitam. Iustitiæ igitur acquisitæ ex operibus similis est iustitiæ infusæ, per quam iustificatur adulti: unde sicut in iustitia politica acquisita requiritur actus voluntatis, quo quis amat iustitiā, ita etiam in adultis iustificatio non completur sine vsu liberi arbitrii. Iustitia uero infusa, per quam iustificatur paruuli, similis est naturali aptitudini ad iustitiam, quæ etiam in pueris inuenitur, & ad neutram usum liberi arbitrii requiritur.

¶ 8 Præt. Secundum Apost. Rom. 4. Et qui operatur, merces non imputat secundum gratiam, sed secundum debitum: vsus autem liberi arbitrii quædam operatio est, si ergo vsus liberi arbitrii ad iustificationem requiritur, iustificatio non erit ex gratia, sed ex debito, quod est hereticum.

¶ 9 Præt. Magis est remotus ille a gratia qui contra operatur gratiæ, quam ille qui penitus non operatur: sed Deus aliquando dat gratiam alicui qui per liberum arbitrium contra operatur, sicut patet de Paulo Act. 9. cui dictum est, Durum est tibi contra stimulum calcitrare, ergo multo fortius alicui absque vsu liberi arbitrii quandoque gratia infunditur.

¶ 20 Præt. Agens in infinita virtutis non requirit aliquam dispositionem in patiente, quanto enim agens est virtuosius, tanto minori dispositione præexistente complet suum effectum: sed Deus est agens in infinita virtutis, intantum quod non requirit materiam præexistentem, sed operatur ex nihilo, ergo multo minus requirit dispositionem, & ita in iustificatione impii, quæ est opus diuinum, non requirit usum liberi arbitrii quasi dispositionem ex parte hominis.

SEDCONTRA est, quod super illud 3. Reg. 3. Postula quod vis ut dem tibi, dicit gloss. Gratia Dei liberum requirit arbitrium: sed iustificatio fit per gratiam Dei, vt habetur Rom. 3. ergo ad iustificationem requiritur usum liberi arbitrii.

¶ 2 Præt. Ber. dicit, quod iustificatio non absque consensu non potest esse recipientis, quam absque gratia datur: sed consensus recipientis est actus liberi arbitrii, ergo absque usu liberi arbitrii homo iustificari non potest.

¶ 3 Præt. Ad receptionem formæ requiritur aliqua dispositio in recipiente, non enim qualibet forma in quo liber recipitur: sed actus liberi arbitrii se habet vt dispositio ad gratiam, ergo ad receptionem gratiæ iustificantis usum liberi arbitrii requiritur.

¶ 4 Præt. In iustificatione impii contrahitur quoddam spirituale matrimonium hominis ad Deum, Osee 2. Sponsabo te mihi in iustitia: sed in matrimonio carnali requiritur mutus consensus, ergo multo fortius in iustificatione impii, & sic requiritur ibi usum liberi arbitrii.

¶ 5 Præt. Iustificatio impii non fit sine charitate, quia ut dicitur Prou. 10. Vniuersa delicta operit charitas: sed charitas, cum sit quædam amicitia cum readamatione est, ut patet per Philof. in 8. Ethic. mutus autem amor requirit in utroque usum liberi arbitrii, ergo iustificatio

ADPRIMUM ergo dicendum, quod quia pueri non

In li. de cōceptu originali ca. 1. u. medio, & li. de ueritate cap. 13.

In li. de cōceptu originali ca. 1. u. medio, & li. de ueritate cap. 13.

non habent unde possint conuerti ad causam iustificatam, ipsa cō iustificans, scilicet passio Christi, applicatur eis per sacramentum baptismi, & ex hoc iustificatur.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod de adulto qui non est suæ mentis cōpos distinguendum est, quia si nunquam habuit usum suæ rationis, idem iudicium est de eo, quod de paruulis. Si autem iudicium rationis aliquando habuit, si in illo tempore quo usum rationis habuit, baptismum desiderauit, si tēpore amentię baptizetur non sentiens, vel retinens consequitur effectum baptismi propter uoluntatem præcedentem, & tunc præcipue quando post baptismum recuperat usum liberi arbitrii, & placet ei quod factum est, in quo casu loquitur Aug. Hoc enim quod contra nititur non sibi imputatur, cum non uoluntate agat, sed phantasia agatur. Si autem dum erat suæ mentis cōpos usum baptismum non desiderauit, non est sibi vel non sentienti, vel retinenti baptismus exhibendus in quāocumque sit mortis periculo. Iudicabitur enim secundum uultum instantis, in quo suæ mentis cōpos fuit, & si sibi exhibetur non accipit nec sacramentum, nec rem sacramenti, quāuis ex ipsa inuocatione Trinitatis, & sanctificatione aquæ miraculose possit in eo aliqua dispositio relinqui, vt cum recuperauerit usum liberi arbitrii facilius ad bonum immutetur.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod etiā sine sacramento Deus aliquibus paruulis gratiā infundit, sicut patet de sanctificatis in utero. Similiter et possit alicui adulto qui non esset cōpos suæ mentis absque sacramento gratiam cōferre eodem modo quo cum sacramento confert.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod ista positio apud quosdam impossibilis reputatur, quod aliquis adultus habeat peccatum originale sine actuali. Cum enim adultus esse incipit, si quod in se esse faciat, gratia ei dabitur per quam a peccato originali erit immunis, quod si non faciat, reus erit peccati omissionis. Cū enim quilibet teneat peccatum vitare, & hoc fieri non possit nisi p̄stito sibi debito sine, tenetur quilibet cū primo suæ mentis est cōpos, ad Deum se conuertere, & in eo sine consistere, & per hoc ad gratiā disponitur. Et præterea August. dicit quod cōcupiscētia peccati originalis paruulū facit habitile ad concupiscendum, adultus uero actu concupiscere. Non enim de facili contingere potest, vt aliquis peccato originali infectus, concupiscētię peccati se per consensum peccati non subdat.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod iustificatio secundum vnā cōmunem causam inest paruulo & adulto, scilicet secundum gratiā, quæ tamen recipitur in paruulo & adulto diuersimode secundum diuersam utriusque conditionem: omne enim quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Et inde est quod in adulto recipitur gratia cum vsu liberi arbitrii, non autem in paruulo.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod ad hoc potest tripliciter responderi. Vno modo, vt dicatur quod somnus ille in quo Salomoni fuit sapientia infusa, non fuit somnus naturalis, sed somnus prophetiæ, de quo habetur Num. 12. Si quis fuerit inter uos Propheta Domini in uisione apparebo ei, vel per somnium loquar ad eum: in hoc autem somno vsus liberi arbitrii non ligatur. Alio modo potest dici quod sicut ad infusionem iustitiæ requiritur quod uoluntas, quæ est eius obiectū, conuertatur ad Deum, ita in infusione sapientiæ requiritur quod intellectus cōuertatur ad Deum. In somno autem potest intellectus conuerti ad Deum, non autem liberum arbitrium, vel uoluntas, cuius ratio est, quia ad intellectū duo pertinent, scilicet percipere, & iudicare de perceptis. Intellectus autem in dormiendo non impeditur quin aliquid percipiat, vel ex his quæ prius considerauit, unde quādoque homo dormiendo syllogizat: vel ex illustratione alicuius substantiæ superioris, ad cuius præceptionem intellectus dormientis est habilior propter quietem ab actibus sensuum, & præcipue phantasmatibus quietatis: unde dicitur Iob. 38. per somnium in uisione nocturna quādo sopor solet occupare homines, & dormiunt in lectulo suo, tunc aperit aures uirorū, & erudiens eos instruit disciplinā, & ista est cā præcipua quare in somnis præuidentur futura: sed perfectum iudicium intellectus non potest esse in dormiendo, eo quod tunc ligatus est sensus, qui est primum principium nostræ cognitionis. Iudicium enim fit per resolutionem in principia: unde de omnibus oportet nos iudicare secundum id quod sensu accipimus, vt dicitur in 3. Cæli & Mundi. Vnus autem liberi arbitrii sequitur iudicium rationis: & ideo vsus liberi arbitrii, per quæ uoluntas in Deum cōuertitur, in dormiendo sufficiens esse non potest, quia & si sit aliquis motus uoluntatis, magis sequitur phantasia quam iudicium completum rationis: & ideo homo in dormiendo percipere potest sapientiā non autem iustitiā. Tertio modo potest dici quod in intellectu cogitur ab intelligibili, uoluntas autem non potest cogi ab appetibili: & ideo absque vsu liberi arbitrii potest infundi sapientia, quæ est rectitudo intellectus, non autem iustitia, quæ est rectitudo uoluntatis.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod motus liberi arbitrii qui præcedit in uigilante, non potest facere vt actus dormientis sit meritorius, vel demeritorius secundum se consideratus: potest tamen facere quod habeat aliquam rationem bonitatis vel malitiæ, in quantum uirtus actus uigilantis relinquitur in operibus dormientis, sicut uirtus causæ relinquitur in effectu. Et inde est quod uirtuosus nascitur in dormiendo meliora theoremata præ alijs non uirtuosus, vt dicitur in 1. Ethic. Et inde est etiā quod nocturna pollutio interdum culpabilis imputatur. Et sic etiam Salomon in uigilando potuit se disponere ad sapientiam accipiendam in dormiendo.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod sacramentum baptismi non est exhibendum ægroto dum non est suæ mentis cōpos, etiam si prius habuit uotum baptismi, nisi quando timeretur periculum mortis, quod quidem de dormiente non timeretur: unde quantum ad hoc est dissimile, quantum uero ad alia simile.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod aer secundum naturam sue speciei est in ultima dispositione ad lumen suscipiendum ratione diaphaneitatis: & ideo statim ad præsentiam illuminatis illuminatur, nec requiritur aliqua alia præparatio, nisi forte remotio prohibētis. Sed mens intellectualis non est in ultima dispositione ad susceptionem iustitiæ, nisi cū est actu uolens, quia potentia completur per actum, per quæ determinatur ad alterum oppositum de se in potentia existens ad utrumque, sicut materia in potentia existens ad plures formas per dispositiones aptatur ad vnā formam magis quam ad aliam.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod Deus infinita bonitate seipsum cōmunicat creaturis secundum aliquam similitudinem suæ bonitatis quam eis largitur ex hoc ipso quod optimo modo suam bonitatem cōmunicat, ad quæ modum pertinet vt ordinare secundum suam sapientiā dona sua largiatur, hoc est, unicuique secundum suam conditionem: & inde est quod requiritur dispositio, vel præparatio aliqua ex parte eorū quibus. Deus sua dona largitur, vel potest dici, quod obiectio illa procedit de præparatione quæ tēpore præcedit gratiæ infusionem, sine qua Deus quandoque gratiā tribuit, subito in aliquo motu cō

tritionis

Cap. vlt. a med. 10. 5.

In p̄f. Hierem. ex Origene.

Concione. 118. to. 8. re fertur in 2. sen. dist. 27.

In lineariis ibid.

In li. de gratia & li. arbitrii non 16. ge a prin.

Ca. 3. to. 5.

tritionis operans, & gratiâ infundens: quia vt dicitur Ecclesia. 11. Facile est in oculis Dei non estare pauperé. Nô autē per hoc excluditur vsus liberi arbitrij, qui est in ipso instanti quo gratia infunditur. In hoc enim ostēditur perfectior cōmunicatio diuinæ bonitatis, quod simul facit in homine habitū & actum iustitiæ, quam si faceret habitum tantum.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod sicut sol est causa luminis non solum quantum ad esse, sed quantum ad fieri, ita etiam Deus est causa gratiæ & quantum ad esse, & quantum ad fieri. Aliquid autē requiritur ad fieri rei quod importat quandam imitationem, quod non requiritur ad esse ipsius, sicut quod fit lumen in aere, requiritur quod aer se habeat in alio respectu ad solē quam ante, quod fit per motum solis, sine quo posset esse cōseruatio luminis in aere sole semper præsentē. Et similiter ad fieri ipsius gratiæ requiritur quod voluntas alio modo se habeat ad Deū quam prius, ad quod exigitur immutatio voluntatis, quæ sine vsu liberi arbitrij non est in adultis, vt dictum est.

In isto art.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod aliqua dispositio requiritur ad fieri rei, quæ nõ requiritur ad esse rei, sicut patet, precipue in generatione animalium & platarū. Vnde prohibet talibus dispositionibus cessantibus, postquæ res iā facta est, eā nihilominus in suo esse cōseruari. Et sic celsante motu liberi arbitrij qui erat necessarius ad iustificationem, potest iustitia habitualiter remanere.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod nihil prohibet aliquid naturaliter prius non posse fieri sine posteriori, quod tamen sine posteriori esse potest, sicut anima quæ cū sit causa corporis formalis, efficiēs, & finalis, vt dicitur in 2. de Anima, est naturaliter prior corpore, potest esse sine corpore, cum tamen secundum ordinem naturæ non possit fieri, nisi in corpore, & similiter est de gratia & vsu liberi arbitrij.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod corpus inficit animam originali peccato ex hoc ipso quod ei vnitur. Hoc autem peccatū non respicit voluntatem ipsius qui inficitur, sed naturam: & ideo non est mirum si ad huiusmodi infectionem vsus liberi arbitrij non requiratur. Similiter autem anima pueri gratiam consequitur ex hoc ipso quod Christo per sacramentum baptismi vnitur absque vsu liberi arbitrij. In adultis vero requiritur vsus liberi arbitrij ratione iam dicta.

In Cor. ar.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod ex hoc, quod dicitur Deus prior ad miserendum, quam ad puniendum, non excluditur tam bonum, quod miserendo Deus in nobis operatur, quam malum quod Deus in nobis punit: quia bonum, secundum Dionys. consistit ex vna & integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. Sed ex hoc ostenditur, quod Deus miseretur secundum id quod ex eo est, punit autem secundum id quod ex nobis est, quod est tale, vt ordinatum esse non possit nisi in pœnam, vnde ex principali intētionē miseretur, sed punit quasi præter intentionem voluntatis antecedentis secundum voluntatem consequentem. Et tamē ad propositum potest dici quod infectioni peccati originalis, qua anima inficitur antequam vsum liberi arbitrij habeat, respondet per quandam similitudinem iustificatio puerorum ante vsum liberi arbitrij.

Cap. 4. de diu. nomi. parte. 4. a medio.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod res naturales per quandā violentiā possunt disponi ad formā, vt scilicet principij dispositionis sit extra nil conferente vim passo, vnde in eis dispositio ad formā non est ab aliquo principio intrinseco, sed ab extra: voluntas vero violentiā pati non potest, & ideo non est similis ratio.

Ab 17<sup>m</sup> dicendum, quod Deus virtutes in nobis operatur sine nobis virtutes causantibus, non tamen sine nobis consentientibus.

Ad 18<sup>m</sup> dicendum, quod actus liberi arbitrij qui est in iustificatione impij, alio modo se habet ad habitum iustitiæ generalis, de qua dictum est, & alio modo se habet ad eius executionē & augmentū. Ad habitum quidem se non potest habere vt meritū, eo quod in ipso instanti iustitia infunditur quæ est principij meriti, sed se habet vt dispositio tantum. Ad executionē vero iustitiæ & eius augmentum se habet in ratione meriti, quia per primum actum gratia informatum homo meretur diuinum auxilium in prædictis. Sic ergo iustitia non reddit humanis operibus quasi merces, sed iustitiæ augmentum, & continuatio aliquo modo habet rationē mercedis in cōparatione ad actus meritorios præcedentes.

Ad 19<sup>m</sup> dicendum, quod licet Paulus antequam iustificatus esset, immediate gratiā fidei impugnaret, tamē in ipso instanti iustificationis sue consentit per liberū arb. diuina gratia commotum. Motum enim gratiæ voluntatis in instanti potest Deus alicui vniter, sine quo non est iustificatio: sed sine præparatione præcedenti iustificatio esse potest.

Ad 20<sup>m</sup> dicendum, quod ista dispositio non requiritur propter impotentiā agentis, sed per conditionē recipientis, scilicet voluntatis quæ immutari nõ potest per violentiā, sed proprio motu immutatur. Iste autem motus liberi arb. non solū se habet ad gratiā vt dispositio, sed vt cōplementum: operationes enim sunt quædam complexiones habituum. vnde perfectionē agentis attestatur, quod habitus inducatur simul cum sua operatione, quia perfectio effectus demonstrat perfectionem causæ.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum motus liberi arbitrij in Deum ad iustificationem requiratur.

Quarto queritur quis motus liberi arbitrij ad iustificationem requiratur, vtrum scilicet requiratur motus in Deum. Et videtur quod non. Illud enim quod iustificationē sequitur, nõ requirit ad iustificationem: sed moueri in Deum nõ sit ex gratia, iustificationem sequitur, vnde dicitur Trenor. 4. Conuerte nos Dñe, &c. ergo motus libe. arbi. in Deum non est de his quæ requiruntur ad iustificationem.

¶ 2 Præt. Motus liberi arbi. requiritur ad iustificationem vt dispositio quædā ex parte liberi arbi. id autē ad quod homo trahi in diget, non pertinet ad liberum arbitrium. cum ergo ad hoc quod homo conuertatur in Deum, indigeat trahi, secundū illud Io. 6. Nemo venit ad me, nisi pater qui misit me, traxerit eum, videtur quod motus liberi arbitrij in Deum non sit de his quæ ad iustificationem impij requiruntur.

¶ 3 Præt. ad iustitiā homo peruenit per viam timoris, nam qui sine timore est, non poterit iustificari, vt dicitur Ecclesiast. 1. sed per timorē homo nõ mouetur in Deum, sed magis in pœnas. ergo motus libe. arbi. qui requiritur ad iustificationem impij, nõ est motus in Deum: sed dicendum, quod hoc verum est de timore seruilis, non autem de filiali.

¶ 4 Contra, Omnis timor fugā in sui ratione includit: sed per fugā aliquis recedit ab eo quod fugitur, nõ autem accedit ad ipsum. ergo ex hoc quod homo timet Deū, non mouetur in Deum, sed magis recedit à Deo.

¶ 5 Præt.

Artic. 1. huius quest.

¶ 5 Præt. Si motus lib. arb. in Deum ad iustificationē requiritur, præcipue ille deberet requiri, per quē homo in Deum completissime mouetur: completus autē mouetur homo in Deū per charitatē quam per fidē. si ergo motus libe. arb. in Deum ad iustificationē requiritur, nõ deberet attribui iustificationi fidei, sed magis charitati, cui cōtrariū apparet Ro. 5. Iustificati ex fide & c.

¶ 6 Præt. Motus lib. arb. qui in iustificatione requiritur, sicut ultima dispositio ad gratiā, cū qua gratia infundit. Dispositio autem ad formā, cum qua inducitur forma, talis est quod sine forma esse non potest, cū sit necessitas ad formam. cum igitur motus fidei possit esse sine gratia, ut quod iustificatio nõ debeat attribui motui fidei.

¶ 7 Præt. Homo naturali ratione potest Deum cognoscere: sed fides non requiritur ad iustificationem, nisi in quantum facit Deum cognoscere. ergo videtur quod sine motu fidei possit homo iustificari.

¶ 8 Præt. Sicut per actum fidei homo cognoscit Deū, ita per actum sapientiæ. non ergo magis fidei quam sapientiæ iustificatio debet ascribi.

¶ 9 Præt. In fide multi articuli continentur. si ergo motus fidei requiritur ad iustificationē, videtur quod oporteat omnes articulos fidei cogitare, quod nõ potest subito fieri.

¶ 10 Præt. Iac. 4. dicitur quod Deus humilibus dat gratiam, & sic ad iustificationem impij requiritur motus humilitatis, qui non est motus in Deū, alias humilitas haberet Deū pro obiecto & fine, & esset virtus theologica. ergo motus qui requiritur ad iustificationē impij, non est motus liberi arb. in Deum.

¶ 11 Præt. In iustificatione impii voluntas hominis ad iustitiā immutatur, ergo motus libe. arbi. debet esse actus iustitiæ, qui non est motus in Deum.

¶ 12 Præt. Ad iustificationem impii se habet homo ut remouens prohibens, sicut ille qui aperit fenestrā, dicitur causa illuminationis domus: sed impedimentum gratiæ est peccatum. ergo ex parte iustificati non requiritur motus libe. arb. in Deum, sed solum in peccatū.

SED CONTRA est quod dicitur Iac. 4. Appropinquate Deo, & appropinquet vobis: appropinquet autē Deus nobis per gratiæ infusionē. ergo ad hoc quod iustificemur per gratiam, requiritur quod nos appropinquemus Deo per motum liberi arbi. in Deum.

¶ 2 Præt. Iustificatio impii est quædam hominis illuminatio sed in psal. 33. dicitur. Accedite ad eum & illuminamini. cū ergo ad Deū non accedat homo passibus corporis, sed motibus mentis, ut Aug. dicit, videtur quod motus liberi arbi. requiratur ad iustificationem impii.

¶ 3 Præt. Ro. 4. dicitur. Reputabitur fides ad iustitiā credentibus in eū qui iustificat impium. ergo ad hoc quod impius iustificetur, requiritur motus fidei in Deū.

RESPON. Dicendum, quod sicut supra dictū est, motus libe. arb. qui est in iustificatione, requiritur ad hoc quod homo causam iustificantē contingat per actū propriū. Cuius autem iustificationis Deus est, qui nostram operatus est iustificationem per mysterium incarnationis suæ, per quam factus est Dei & hominū mediator. Et ideo motus lib. arb. in Deum ad iustificationem impii requiritur. Sed cum liberum arbit. multipliciter in Deū moueri possit, ille motus de necessitate ad iustificationē requiri videtur, qui est primus inter alios, & in omnibus aliis includitur: hic autē est motus fidei. Accedent enim ad Deum oportet primo credere quia est, ut habetur Heb. 11. Nullus quocūq; alio motu potest Deū moueri, nisi simul cum hoc motu fidei moueat, quia omnes alii motus mentis in Deum iustificantem pertinent ad effectum: solus autem fidei motus ad intellē-

Referē, ex Aug. in gl. ordinaria. Ad Phil. 4. super illud. Ignor. si quomodo cōprehēdā. Et Augu. 7. de triu. pa. nõ a fine 1. 7. Art. præcc.

ctum pertinet. Affectus autem non mouetur in suum obiectum, nisi secundum quod est apprehensum. Bonū enim apprehensum mouet affectū, ut dicitur in 3. de Anima. Vnde motus apprehensiuæ requiritur ad motum affectiuū, sicut motio mouentis ad moueri mobilis. Et per hunc modū motus fidei includitur in motu charitatis, & in quolibet alio motu, quo mens mouetur in Deum. Sed quia iustitia cōpletue in affectu existit, ideo si homo per intellectum tantū conuerteretur in Deum, non contingeret Deum per id quod iustitiā recipit. i. secundum affectum, & sic iustificari nõ posset. Requiritur ergo quod non solum intellectus conuerteretur in Deum, sed affectus. Primus autem motus affectus in aliquo est motus amoris, ut in questione de passionibus animæ dictum est, qui quidem motus in desiderio includitur sicut causa in effectu: desideratur. n. aliquid quasi amatum. Ipsa uero spes desiderij quoddam importat cum quadam animi erectione quasi in quoddam arduum tendens. Sicut ergo simul est motus cognitionis cum motu amoris, ita motus amoris cum motu spei, uel desiderij. Sicut. n. apprehensum mouet amorem, ita amor mouet desiderium, seu spē. Sic ergo liberum arbitrium in iustificatione impii mouetur in Deum motu fidei, charitatis, & spei: oportet. n. iustificatum in Deum conuerti amando ipsum. cū spe ueniat. Et hæc tria computantur pro uno motu cōpleto, in quantum unum includitur in alio: denominatur tamen iste motus a fide, eo quod uirtute cōtinet in se illos motus, & in eis includitur.

Com. 49. & 54. r. 2

q. de passionibus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod moueri in Deū per liberum arbitrium, sequitur quodammodo ordine naturæ gratiæ infusionem, non autem tempore, ut infra patebit. Gratiæ autem infusio est unum eorū, quæ requiruntur ad iustificationem: unde nõ sequitur propter hoc, quod motus liberi arbitrij in Deum iustificationem sequatur.

Ar. 7. sequenti.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod tractus ille non importat violentiam, sed operationem diuinam, qua operatur in liberum arbitrium uertendo id quocumque uoluerit. Et sic illud ad quod homo trahitur, aliquo modo ad liberum arbitrium pertinet.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod timor seruilis, qui habet oculum ad pœnam tantum, requiritur ad iustificationem ut dispositio præcedens, non autem ut intrans substantiam iustificationis, quia simul cum charitate esse non potest, sed introeire charitate timor dilcedit: unde 1. Ioan. 4. Timor nõ est in charitatē. Timor autem filialis qui timet separationē, includitur uirtute in motu amoris, eiusdem enim rationis est desiderare coniunctionem amati, & timere separationem.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod timor filialis includit aliquam fugam, non tamen fugam Dei, sed fugam separationis a Deo, uel adæquationis ad Deum, secundum quod timor importat quandam reuerentiam, per quā homo non audet diuinæ maiestati se comparare, sed ei se subiicit.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod motus charitatis in Deum requiritur, sed tamē in hoc motu includitur motus fidei, ut dictum est.

In corp. ar.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod licet credere Deo, uel Deū possit esse sine iustitia, tamen credere in Deum, quod est actus fidei formata, sine gratia, uel iustitia esse non potest: et tale credere requiritur ad iustificationē, ut patet Rom. 4. Credenti in eum qui iustificat impij, fides reputatur ad iustitiā.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod quia post lapsum humanæ naturæ. Q. D. S. Tho. PPP homo



homo non pot reparari nisi per mediatorē Dei & hominum Iesum Christū, quod quidem sacramentum. s. mediationem Christi sola fide tenetur: ideo ad iustificationem impii non sufficit cognitio naturalis, sed regitur fides Iesu Christi uel explicitē, uel implicite s. m. diuersa tempora, & diuersas personas. Et hoc est quod dicitur Ro. 3. Iustitia autem Dei per fidē Iesu Christi.

Ad 8<sup>m</sup> dicendū, quod sicut intellectus principiorū naturaliter cognitorum se habet ad sapientiā, uel sciētiā ratione acquisitam in ratione principii, ita fides ad sapientiā infusam: unde primus motus cognitionis gratuitē Deū nō ē sapiētiā, uel sciētiā infusā, sed fidei.

Ad 9<sup>m</sup> dicendū, qd licet sint multi articuli fidei, non tñ oportet qd actu omnes cogitēt in ipso instāti iustificationis, sed solū qd cogitetur Deus s. m. hunc articulū, qui est iustificans, & peccata remittēs, in quo includitur implicite articulus incarnationis et passionis Christi, & aliorū quæ ad nostrā iustificationē requirūt.

Ad 10<sup>m</sup> dicendū, quod motus humilitatis consequitur motum fidei s. m. quod aliquis considerata altitudine diuinæ maiestatis seipsū et subiicit, & ita motus humilitatis nō est primus, qui requiritur in iustificatione.

Ad 11<sup>m</sup> dicendū, qd in iustitia generali, de qua nūc loquimur, includit ordinatio debita hominis ad Deū, ut supra dictum est, et sic tam fides quam spes, quā charitas sub huiusmodi iustitia continentur.

Ad 12<sup>m</sup> dicendū, quod peccatum prohibet gratiam præcipue ratione auersionis, et ideo ad remouēdū hoc prohibens, requiritur conuersio liberi arbitrii in Deū.

ARTICVLVS V.

Utrum in impii iustificatione requiratur motus liberi arbitrii in peccatum.

Art. r. huius quæst.

1.2. q. 113. art. 5

Quinto quæritur, utrum in iustificatione impii requiratur motus liberi arb. in peccatū. Et uidetur quod non. Motus. n. charitatis ad remissionē peccatorum sufficit. Luc. 7. Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum: sed motus charitatis est directe in Deum, ergo ad iustificationem impii sufficit motus in Deum, & non requiritur motus in peccatum.

¶ 2 Præt. Bonum incommutabile est efficacius, quā bonū commutabile: sed conuersio ad bonū commutabile sufficit ad hoc, quod hō incurrat peccatum, ergo conuersio ad bonum incommutabile sufficit ad hoc qd homo iustificetur.

¶ 3 Præt. Homo non pot moueri in peccatū nisi de peccato cogitet: nullus aut cogitat pot de eo qd memoria nō tenet, contingit autem aliquem oblitum esse peccati commissi. si ergo ad iustificationē impii requiritur motus liberi arbitrii in peccatum, uidetur quod talis, qui est peccatorum suorum oblitus, numquam possit iustificari.

¶ 4 Præt. Contingit aliquem multis esse criminibus inuolutum, si ergo motus liberi arb. in iustificatione requiritur, uidetur pari ratione quod eū oporteat in illo instanti de singulis suis peccatis cogitare, quod est impossibile: non. n. est maior ratio de uno, quā de alio.

¶ 5 Præt. Quicumq; conuertitur in aliquid sicut in finē ultimū, ex hoc ipso ab alio sine auertitur ultimo, quia impossibile est unū esse multos fines ultimos: sed homo quando mouetur per fidem formatam in Deū, mouetur in ipsum sicut in finē ultimū, ergo ex hoc ipso auertitur a peccato, & ita non uidetur esse necessarius aliquis motus liberi arbitrii in peccatum.

¶ 6 Præt. Non est idem motus a peccato, & in peccatū,

sicut nec ab albo & in album: sed iustificatio est motus a peccato, ergo non est motus ad peccatum.

SED CONTRA est, qd in psal. 31. dicitur Confitebor aduersum me in iustitiam meam Domino, & tu remisisti impietatem peccati mei: sed homo non potest hoc dicere, nisi de peccato cogitando, ergo motus liberi arbitrii in peccatum ad iustificationem requiritur.

¶ 2 Præt. Ad iustificationem impii contritio requiritur, quæ est prima penitentiae pars, per quam peccata tolluntur: sed contritio est dolor de peccato, ergo motus liberi arbitrii in peccatum requiritur in iustificatione impii.

RESPON. Dicendū, quod iustificatio impii addit aliquid supra iustificationem simpliciter. Nam iustificatio simpliciter importat solummodo iustitiæ infusionem, sed super hoc addit iustificatio impii remissionē culpæ: quæ quidem remissio non fit solum per hoc, quod homo desistat a peccato, sed aliquid amplius requiritur. Vnde August. dicit in lib. de Nup. & concup.

Si a peccando desistere, hoc esset non habere peccata, sufficeret ut hoc nos moneret scriptura; Fili peccasti, non autem sufficit, sed addidit, Et de præteritis deprecare, ut tibi remittantur. Sic ergo ad iustificationē simpliciter requiritur conuersio hominis per liberum arbitrium in causam iustificantem, quæ est motus liberi arbitrii in Deum: sed supra hoc in iustificatione impii requiritur, quod conuertatur ad destructionē peccati præteriti. Sicut autem conuersio in Deum fit per hoc, quod homo cognoscit Deum per fidem, & eum amat, et gratiam desiderat, seu sperat: ita oportet quod conuersio liberi arbitrii in peccatum sit per hoc, quod homo se peccatorem recognoscit, quod est humilitatis, & peccatum præteritum detestatur, ut pigeat fecisse, & iterare non uelit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod dilectio non potest esse sine detestatione eius quod a Deo separat: et ideo præter motum dilectionis in Deum requiritur in iustificatione peccati detestatio. Vnde & Magdalena cui dictū est, dimissa sunt ei peccata multa, lacrymas emiserat pro peccatis.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod conuersio in bonum incommutabile sufficit ad iustificationem simpliciter, sed ad iustificationem impii requiritur etiam motus in peccatum, ut dictum est: quia ad hoc quod homo iustificetur a peccato præterito, non solum sufficit quod iustitiam uelit, & non peccet, sed quod contra præteritā iniquitatem operetur detestando ipsam. Non autē in eo qui peccat requiritur detestatio Dei, uel iustitiæ, nisi ex consequenti: quia id quod est bonum, nullus habet odio, nisi in quantum est incommpossibile alteri bono quod diligit. Vnde peccator non nisi per accidens odit iustitiam, & Deum, ex hoc ipso uidelicet qd amat immoderate bonum commutabile.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod non est necessarium, quod aliquis in ipso momento iustificationis de hoc, uel illo peccato determinate cogitet: sed solū quod doleat se propria culpa a Deo esse auersum uel absolute, uel sub conditione, si scilicet auersus est, quādo scilicet aliquis ignorat an unquam per peccatum mortale a Deo auersus fuerit: et per huiusmodi motum ille qui oblitus est de peccato conteri potest.

AD 4<sup>m</sup> dicendū, quod omnia peccata conueniunt in auersione a Deo, ratione cuius gratiā impediūt: unde ad iustificationē non requiritur qd in ipso iustificationis momento aliq; de peccatis singulis cogitet, sed sufficit qd cogitet de hoc, qd culpa sua est auersus a Deo. Recogitatio

AD 5<sup>m</sup> dicendū, quod motus a peccato, & in peccatum, sicut nec ab albo & in album: sed iustificatio est motus a peccato, ergo non est motus ad peccatum.

SED CONTRA est, qd in psal. 31. dicitur Confitebor aduersum me in iustitiam meam Domino, & tu remisisti impietatem peccati mei: sed homo non potest hoc dicere, nisi de peccato cogitando, ergo motus liberi arbitrii in peccatum ad iustificationem requiritur.

¶ 2 Præt. Ad iustificationem impii contritio requiritur, quæ est prima penitentiae pars, per quam peccata tolluntur: sed contritio est dolor de peccato, ergo motus liberi arbitrii in peccatum requiritur in iustificatione impii.

RESPON. Dicendū, quod iustificatio impii addit aliquid supra iustificationem simpliciter. Nam iustificatio simpliciter importat solummodo iustitiæ infusionem, sed super hoc addit iustificatio impii remissionē culpæ: quæ quidem remissio non fit solum per hoc, quod homo desistat a peccato, sed aliquid amplius requiritur. Vnde August. dicit in lib. de Nup. & concup.

Si a peccando desistere, hoc esset non habere peccata, sufficeret ut hoc nos moneret scriptura; Fili peccasti, non autem sufficit, sed addidit, Et de præteritis deprecare, ut tibi remittantur. Sic ergo ad iustificationē simpliciter requiritur conuersio hominis per liberum arbitrium in causam iustificantem, quæ est motus liberi arbitrii in Deum: sed supra hoc in iustificatione impii requiritur, quod conuertatur ad destructionē peccati præteriti. Sicut autem conuersio in Deum fit per hoc, quod homo cognoscit Deum per fidem, & eum amat, et gratiam desiderat, seu sperat: ita oportet quod conuersio liberi arbitrii in peccatum sit per hoc, quod homo se peccatorem recognoscit, quod est humilitatis, & peccatum præteritum detestatur, ut pigeat fecisse, & iterare non uelit.

gitatio autē singulorū peccatorū debet uel præcedere, A uel saltem sequi iustificationem.

AD 5<sup>m</sup> dicendū, qd ex hoc quod aliquis sibi Deum finem constituit, sequitur quod non constituat sibi finem in peccato, & ita quod auertitur a proposito peccati: hoc autem non sufficit ad deletionem peccati præteriti, ut dictum est, & ideo ratio non sequitur.

AD 6<sup>m</sup> dicendū, qd motus lib. arb. in peccatum prosequendum, uel amplectendum iustificationi opponitur, non autem motus lib. arb. in peccatum fugiendū: hic enim motus cū iustificatione conuenit quæ est motus a peccato. Nam fuga alicuius est motus ab illo.

ARTICVLVS VI.

Utrum gratiæ infusio, & culpæ remissio idem sint.

1.2. q. 113. art. 6

Sexto quæritur, utrum gratiæ infusio, & culpæ remissio sint idem. et uidetur quod sic. Idem enim est positio affirmationis, & remotio negationis: sed culpa nihil aliud esse uidetur quam defectus gratiæ, ergo idem uidetur esse remotio culpæ, & infusio gratiæ.

¶ 2 Præt. Gratiæ & culpa apponuntur sicut tenebra, & lux: sed remotio tenebræ, & inductio lucis sunt idem, ergo remissio culpæ & infusio gratiæ sunt idem.

¶ 3 Præt. Remotio culpæ præcipue attenditur quantum ad deletionem maculæ: macula autem non uidetur esse aliquid positum in anima, quia sic aliquo modo esset a Deo, & sic uidetur quod sit priuatio sola: nō autē est priuatio nisi eius cum quo simul esse non pot, qd ē gratiæ. remotio ergo culpæ nihil est aliud quā infusio gratiæ. Sed dicere, qd macula non solū ponit absentiam gratiæ, sed aptitudinē & debitū respectu gratiæ habēde.

¶ 4 Sed contra. Omnis priuatio ponit aptitudinē in subiecto, cum remotio priuationis, & inductio habitus sint idem, ergo hoc non impedit, quin remotio culpæ & infusio gratiæ sint idem.

¶ 5 Præt. Secundum Philosophum. Generatio unius est corruptio alterius, cū ergo remotio culpæ sit quedā ipisus corruptio: infusio aut gratiæ est quedā ipisus generatio, ergo idem est infusio gratiæ, qd remotio culpæ.

SED CONTRA est, quod inter quatuor quæ requiruntur ad iustificationem impii, connumerantur duo, infusio gratiæ, & culpæ remissio.

¶ 2 Præt. Quæcumq; sic se habent quod unum potest esse sine altero, non sunt idem: sed infusio gratiæ pot esse sine remissione alicuius culpæ, sicut in angelis beatis, et in primo homine ante casum, et in Christo, ergo remissio culpæ, & infusio gratiæ non sunt idem.

RESPON. Dicendū, quod remissio culpæ, & infusio gratiæ non sunt idem, & hoc sic patet. Mutationes. n. penes terminos distinguuntur, infusionis autē gratiæ terminus est gratiā inesse, remissionis uero culpæ culpa non esse. Est autē oppositorum quantum ad hoc attendenda quedā differentia: nā quedā opposita sunt, quorū utrūq; ponit naturā aliquā, ut album & nigrū, & in talibus oppositis negatio utriusq; est negatio realis, id est alicuius rei. Et ideo cum affirmatio non sit negatio, quia esse albū non est idē qd non esse nigrum, sed realiter differūt, ideo corruptio nigri, cuius terminus est nō esse nigrū: & generatio albi, cuius terminus est esse albū, sunt realiter diuersæ mutationes, quibus sit unus motus, ut supra dictū est. Quedam uero opposita sūt, quorū alterum sūt natura quedā, reliquū uero non est nisi remotio, uel negatio ipsi, sicut patet in oppositis s. m. affirmationem & negationem, uel s. m. priuationem & habitum. Et in talibus negatio oppositi, quod po-

ide Gene. 1.17. art. 2

In corp. art.

Art. r. huius quæst.

nit naturā aliquam, est realis, quia est alicuius rei: negatio uero alterius oppositi non est realis, quia nō est alicuius rei. Est enim negatio negationis, quæ est negatio alterius oppositi. Et ideo hæc negatio negationis nihil differt secundum rem a positione alterius: unde secundum rem idē est generatio albi, & corruptio nō albi. Sed quia negatio, quamuis non sit res naturæ, est tamen res rationis: ideo negatio negationis secundum rationem, siue secundum modum intelligēdi, est aliud a positione affirmationis. Et sic corruptio non albi secundum modum intelligēdi est aliud quam generatio albi. Patet igitur quod si culpa omnino non est aliquid positum, idem est infusio gratiæ, & remissio culpæ secundum rem, secundum rationem uero non idē. Si autem culpa aliquid ponit non secundum rationē, sed re, est aliud remissio culpæ, & infusio gratiæ, si consideretur ut mutationes, quamuis in ratione motus sint unum, ut supra dictum est. Culpa autem aliquid ponit, & non solum absentiam gratiæ. Absentia enim gratiæ secundum se considerata, habet tantum rationem penæ, non autem rationem culpæ, nisi secundum quod relinquitur ex actu uoluntario præcedente, sicut tenebra non habet rationē umbræ, nisi secundum quod relinquitur ex interpositione corporis opaci. Sicut ergo ablatio umbræ importat non solum remotionē tenebræ, sed remotionem corporis impediētis: ita remissio culpæ non solum importat ablationē absentiae gratiæ, sed ablationem impediētis gratiæ, quod erat ex actu peccati præcedente, non ut actus ille non fuerit, quia hoc est impossibile, sed ut propter illum influxus gratiæ non impediatur. Patet igitur quod remissio culpæ, & infusio gratiæ non sunt idem secundum rem.

ET PER hæc patet solutio ad prima quatuor.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod generatio unius dicitur esse a Philosopho corruptio alterius per concomitantiam, quia de necessitate inter sunt, uel propter unitatem motus, qui ad has duas mutationes terminatur.

ARTICVLVS VII.

Utrum culpæ remissio infusionem gratiæ præcedat.

1.2. q. 113. art. 8

Primo quæritur, utrū remissio culpæ naturaliter præcedat infusionē gratiæ, et uidetur quod sic, quia super illud psal. Sic in sancto apparui tibi, dicit gl. Nisi quis prius deficiat in malo, nunquam perueniet ad bonum: sed remissio culpæ facit deficere a malo, infusio autem gratiæ peruenire ad bonum, ergo prius naturaliter est remissio culpæ quā infusio gratiæ.

¶ 2 Præt. Prius in ordine naturæ est intelligere recipiēs quā ipsam receptionem: sed forma nō recipitur nisi in propria materia. ergo prius est intelligere materiā propriam, quam receptionem formæ: sed ad hoc quod materia sit propria alicui formæ, requiritur qd sit denudata a forma contraria, ergo prius naturaliter materia denudatur ab una forma, quam recipiat aliā, & sic naturaliter prius ē remissio culpæ, quā infusio gratiæ. Sed diceretur, qd gratia secundū quod habet respectū ad Deū infundentē gratiā est prior naturaliter quā remissio culpæ, secundum uero quod habet ordinem ad subiectum, sic est posterior quā remissio culpæ.

¶ 3 Sed contra. In infusione gratiæ includitur respectus gratiæ ad suum subiectum cui infunditur. si ergo secundum hunc respectum ad subiectum est posterior, uidetur quod simpliciter infusio gratiæ naturaliter sit post remissionem culpæ. Sed diceretur, quod gratia habet duplicem respectum ad subiectum. Vnū secundum Qd. Dif. S. Tho. PPP 2 quod

quod informat subiectum, & quantum ad hunc respectum est posterior quam remissio culpæ: aliū quo culpam expellit a subiecto, & sic infusio gratiæ naturaliter præcedit remissionem culpæ.

¶ 4 Sed contra. Gratia expellit culpam ratione oppositionis quam habet ad ipsam: opposita autē mutuo se expellantur ex hoc, quod non patiuntur se in eodē subiecto. ergo ex hoc ipso quod gratia informat subiectū, expellit culpam, & sic non potest esse quod gratia secū dum respectum quē habet ad subiectum quod informat, sit posterior, & secundum respectum quē habet ad culpam quam expellit, sit prior.

¶ 5 Præt. Essē rei naturaliter prius est quā agere ipsius: sed gratia cum sit accidēs, ei⁹ esse est inesse. ergo prior est naturaliter respectus quem habet gratia ad subiectum quod informat, quam respectus quem habet ad contrarium quod expellit, & sic prædicta responsio non uidetur posse stare.

¶ 6 Præt. Prius naturaliter est declinare a malo, quā facere bonum: sed remissio culpæ pertinet ad declinationem mali, infusio autem gratiæ ordinatur ad operationem boni. ergo prius naturaliter est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

¶ 7 Præt. Secundum ordinem effectuum est ordo causarum: sed effectus remissionis culpæ est esse mundū, effectus autem infusionis gratiæ est esse gratum: prius autem est naturaliter esse mundum, quam esse gratū, nam omne naturam est mundum, sed non cōueritur: prius autem secundum Philosophum est a quo nō cōuertitur subsistendi consequentia. ergo prius naturaliter est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

¶ 8 Præt. Culpæ & gratiæ se habent adinuicem sicut formæ contrarię in natura. sed in rebus naturalibus prius naturaliter est expulsio unius formæ quam introductio alterius, eo quod non contingit formas cōtrariās esse simul in materia, unde oportet quod forma quæ prius erāt, intelligatur expulsa antequam noua forma introducat. ergo & remissio culpæ naturaliter prius est, quam infusio gratiæ.

¶ 9 Præt. Prius naturaliter est recedere a termino a quo, quā puenire ad terminum ad quem: sed in iustificatione impij culpa se habet ut terminus a quo receditur per culpæ remissionem: terminus autem ad quē est ipsa gratia, ad quam peruenitur per eius infusionē. ergo prius naturaliter est culpæ remissio quam gratiæ infusio. Sed diceretur, quod gratiæ infusio ē posterior inquantū gratia est terminus iustificationis, sed inquantū est principū disponēs remouēdo cōtrariū, sic est prius.

¶ 10 Sed contra. Agens in finitē uirtutis non exigit dispositionem in materia in quam operatur: sed gratiæ infusio est ab agente in finitē uirtutis, scilicet a Deo. ergo non exigitur aliqua dispositio.

¶ 11 Præt. Nulla forma quæ totaliter est ab extrinseco, exigit dispositionē in materia: sed grā est hmoi. ergo &c.

¶ 12 Præt. Remissio culpæ, & infusio gratiæ se habent sicut purgatio & illuminatio: sed secundum Dion. purgatio antepositur illuminationi. ergo remissio culpæ naturaliter præcedit gratiæ infusionem.

¶ 13 Præt. Si Deus successine operaretur in iustificatione impij, pri⁹ tēpore remoueret culpā, quā infunderet gratiā, sicut in dealbatione natura prius remouet nigredinē quā inducat albedinē: sed hoc quod Deus subito operatur iustificationē, remouet ordinem tēporis, nō naturæ. ergo naturaliter pri⁹ est remissio culpæ quā infusio gratiæ.

SED CONTRA. Cā naturaliter præcedit effectū: sed gratia est causa remissionis culpæ, nō nisi fm quod est in-

fulsa. ergo grā infusio naturaliter præcedit culpæ remissionē. ¶ 2 Præt. Agens naturale non expellit formā contrariā a materia, nisi per hoc quod inducit similitudinē suę formæ in materia. ergo eadem ratione & Deus nō remouet culpam ab anima, nisi per hoc quod similitudinē suę bonitatis, scilicet gratiam, in ea inducit, & sic infusio gratiæ naturaliter præcedit remissionem.

¶ 3 Præt. Sicut quandoq; culpa remittitur per gratiam, ita aliquando gratia expellitur per culpam: sed gratia expellitur per culpam præcedentem expulsionem gratiæ. ergo similiter culpa remittitur per gratiam præcedentem culpæ remissionem.

¶ 4 Præt. Gratia creando infunditur, & infundendo creatur: sed creatio gratiæ est prius naturaliter, quam remissio culpæ. ergo infusio gratiæ naturaliter prior est quam culpæ remissio.

¶ 5 Præt. Agens naturaliter est prius patiente: sed in iustificatione impij gratia est ex parte agentis, culpa ex parte patientis, seu recipientis. ergo prius naturaliter est gratiæ infusio quam culpæ remissio.

RESPON. Dicendū, quod in quolibet genere causæ causa naturaliter est prior causato. Contingit autē secundum diuersa genera causarum idem respectu eiusdem esse causam & causatum: sicut purgatio est causa sanitatis in genere causæ efficientis, sanitas uero est cā purgationis secundum genus causæ finalis: similiter materia causa est formæ aliquo modo inquantū sustinet formam, & forma est aliquo modo causa materiæ inquantū dat materię esse actū. Et ideo nihil prohibet aliquid altero esse prius & posterius fm diuersum genus causæ. Sed tamen illud est prius simpliciter dicendū ordine naturę, quod est prius fm genus illius causę: quæ est prior in ratione causalitatis: sicut finis, qui dicitur causa causarum, quia a causa finali omnes alię causę recipiunt quod sint causę, quia efficiens non agit nisi pp finem, & ex actione efficientis forma perficit materiā, & materia sustinet formam. Sic ergo dicendum, quod quandoocunq; a materiā una forma expellitur, & alia inducitur, expulsio formæ præcedentis est prior naturaliter in rōne causæ materialis: omnis. n. dispositio ad formam reducitur ad causam materialem: denudatio autē materiæ a forma contraria est quedā dispositio ad formæ susceptionem. Subiectum etiam. i. materia, ut dicitur in 1. Phisic. numerabilis est: numeratur enim secundum rationē inquantū in eo præter subiecti substantiam inuenitur priuatio, quæ se tenet ex parte materiæ & subiecti. Sed in ratione causæ formalis est prior naturaliter introductio formæ, quæ formaliter perficit subiectum, & expellit contrarium. Et quia forma & finis in idem numero incidunt, forma uero & efficiens in idem specie inquantū forma est similitudo agentis, ideo formæ introductio est prior naturaliter fm ordinem causæ efficientis & finalis: et ex hoc patet fm prædicta, quod ordine naturæ sit simpliciter prior. Sic ergo patet quod simpliciter loquendo fm ordinē naturæ prior est gratiæ infusio quā culpæ remissio: sed secundū ordinē causæ materialis est eōuerſo.

AD PRIMVM ergo dicendū, quod glo. illa loquitur quantum ad uitationē operis mali & operationē operis boni, minus est enim dimittere malum quā operari bonum, & ideo naturaliter prius: non autē loquitur quantum ad habitus, qui infunduntur, uel expelluntur.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit secundū ordinem causæ materialis, secundum quem in respectu ad subiectum infusio gratiæ posterior est.

Vnde patet solutio ad tertium.

AD

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod obiectio illa procedit secundum ordinem causæ formalis: formaliter enim gratia inhærenter expellit culpam.

Ad 5<sup>m</sup> dicendū, quod gratia nō expellit culpā effectiue, sed formaliter: unō nō ē pri⁹ quæ expellat culpā, sed simul.

Ad 6<sup>m</sup> dicendū, quod obiectio illa procedit quantum ad operationes, & nō quātū ad habit⁹, sicut & prima.

Ad 7<sup>m</sup> dicendū, quod esse mundū nō est proprius effectus remissionis culpæ, quia potest esse nō intellecta remissione culpæ, ut in homine in statu innocentiæ: sed pprius effectus remissionis culpæ est fieri mundū, et hoc nō est cōius quæ esse gratū, quia nullus potest fieri mundū, nisi p grā. Sciendū tñ quod per hoc nō probaretur prioritas naturalis, nisi fm ordinem causæ materialis: nam genera se habent per modū materię comparatione ad species.

Ad 8<sup>m</sup> dicendū, quod eadem distinctione opus est in formis naturalibus, & in proposito.

Ad 9<sup>m</sup> dicendū, quod recessus a termino a quo, est prius in uia gnationis & motus, cū reducatur ad ordinē materiæ (nā mot⁹ ē act⁹ existētis in potētia) sed accessus ad terminū ad quē ē prior fm ordinē causæ finalis.

Ad 10<sup>m</sup> dicendū, quod in operibus Dei non requiritur dispositio propter impotentiam agentis: sed pp cōditionē effectus, & præcipue talis dispositio, scilicet remotio contrarij: quia contraria simul esse non possunt.

Ad 11<sup>m</sup> dicendū, quod forma quæ est totaliter ab extrinseco requirit dispositionem debitam in subiecto, uel præexistentem, sicut lumen diaphanitem in aere: uel simul impressam ab eodem agente, sicut calor cōsummatus simul introducit cū forma ignis: & similiter a Deo simul cum infusione gratiæ expellit culpā.

Ad 12<sup>m</sup> dicendū, quod simili distinctione utendū est in ordine purgatiōis & illuminationis, sicut in proposito.

Ad 13<sup>m</sup> dicendū, quod si Deus successine iustificationē operaret, expulsio culpæ esset prior tēpore, sed posterior natura. Ordo. n. temporis sequitur ordinē motus & materiæ. Et fm hūc modū Philosophus dicit, quod in eodē act⁹ est posterior tempore quæ potētia: sed natura prior: quia fm illud dicitur aliquid esse simpliciter natura prius, quod est prius secundū ordinē causæ finalis, ut dictū est.

ARTICVLVS VIII.

Utrum in impij iustificatione motus liberi arbitrij gratiæ infusionem præcedat.

Octauo queritur, utrum in iustificatione impij mot⁹ libe. arbi. naturaliter præcedat gratiæ infusio, et ut quod sic. Causa. n. naturaliter præcedit effectū: sed cōtritio est cā remissionis culpæ. ergo naturaliter eā præcedit, & per consequens infusionem, quia se concomitantur. Sed diceretur, quod cōtritio non est causa remissionis culpæ, nisi per modum dispositionis materialis.

¶ 2 Sed cōtra. Cōtritio est cā sacramentalis remissionis culpæ, & infusionis gratiæ. Pœnitentia. n. cū sit sacramētū nouæ legis, gratiā causat, & sic remissionē culpæ, nec hoc facit ratione aliarū suarū partiū. l. confessionis, & satisfactionis quæ gratiā, & culpæ remissionē presupponit, & sic relinquunt quod ipsa cōtritio sit sacramētalis cā remissionis culpæ & infusionis gratiæ: sed cā sacramētalis ē cā instrumentalis, ut ex præcedenti quæst. patet. ergo cū instrumentū reducat ad genus causæ efficientis, cōtritio nō erit causa remissionis culpæ, ut dispositio materialis, sed magis in genere causæ efficientis.

¶ 3 Præt. Attritio præcedit gratiæ infusionem, et culpæ remissionem: sed cōtritio ab attritione non differt nisi secundum intentionem doloris, quæ speciem non ua-

riat. ergo cōtritio naturaliter ad minus præcedit gratiæ infusionem, & culpæ remissionem.

¶ 4 Præt. In psal. dicitur. Iustitia & iudiciū preparatio sedis eius: anima autem efficitur sedes Dei per gratiæ infusionem, & culpæ remissionem. cum ergo homo iustitiam & iudiciū faciat per hoc, quod de peccato cōteritur, uidetur quod cōtritio sit preparatio ad gratiæ infusionem, & ita naturaliter est prior.

¶ 5 Præt. Motus ad terminum naturaliter præcedit terminū: sed cōtritio est quidā motus tēdēs in destructionē peccati. ergo naturaliter præcedit remissionē culpæ.

¶ 6 Præt. Aug. dicit. Qui creauit te sine te, nō iustificabit te sine te, & ita motus liberi arbitrij quæ ex parte nostra est, requiritur ad iustificationem, & naturaliter præcedit eā: sed iustificatio terminatur in remissionē culpæ. ergo mot⁹ lib. arb. præcedit naturaliter remissionē culpæ.

¶ 7 Præt. In matrimonio carnali consensus mutuus naturaliter matrimonii copulā præcedit: sed per gratiæ infusionem cōtrahitur quoddam spirituale matrimonium animæ cum Deo, secundum illud Osee. 2. Sponſabo te mihi in iustitia. ergo motus liberi arbitrij, per quem est animæ consensus in Deum, præcedit naturaliter gratiæ infusionem.

¶ 8 Præt. Sicut in his quæ mouentur ab alio, se habet motio mouentis exterioris ad moueri mobilis; ita in his quæ mouentur a seipsis: sed motio qua exterioris agēs mouet, siue moueat ut principale agēs, siue ut coadiuuans, naturaliter præcedit moueri ipsius mobilis. ergo cum in iustificatione impij anima nō totaliter moueatur, sed ipsa quodammodo se moueat ut coadiuuans, secundum illud 1. Cor. 1. Dei adiutores sumus, uidetur quod ipsa operatio animæ, scilicet motus libe. arb. naturaliter præcedat remissionem culpæ, secundū quam mouetur anima de uitio in uirtutem.

SED CONTRA. Cōtritio est actus meritorius: sed actus meritorius non est nisi a gratia. ergo gratia ē causa cōtritionis: sed causa naturaliter præcedit effectū. ergo gratiæ infusio naturaliter præcedit cōtritionē.

¶ 2 Præt. Ro. 5. super illud. Iustificati igitur ex fide &c. dicit gl. Gratiam Dei non præcedit aliquod meritū humanum: sed cōtritio est quoddam humanū meritū. ergo non præcedit gratiæ infusionem. Sed diceretur, quod præcedit sicut quedam dispositio.

¶ 3 Sed cōtra. Dispositio ē minus perfecta quam forma ad quam disponit: sed cōtritio dicit aliquid magis perfectum quam gratia. ergo cōtritio non est dispositio ad gratiam. Probatio mediæ. Actus secundus est maioris perfectionis quam primus, cum se habeat per modum habitus: cōtritio autem est actus secundus, cum sit operatio gratiæ, sicut considerare est operatio scientiæ. ergo sicut consideratio est perfectius quæ scientiā, ita cōtritio est perfectius quam gratia.

¶ 4 Præt. Effectus causæ efficientis numquam est dispositio ad causam efficientem, quia in uia motus sequitur efficientem, cum tamen in eadem uia dispositio præcedat id ad quod disponit: sed cōtritio se habet ad gratiam sicut effectus causæ efficientis ad suā causam efficientem. ergo cōtritio non est dispositio ad gratiā, & sic idē quod pri⁹. Probatio mediæ. Habitus & potētia ad idē genus causæ reducuntur, cū habitus suppleat quod potētia deest: sed potētia est causa actus in genere causæ efficientis. ergo & habitus: sed gratia comparatur ad cōtritionē sicut habitus ad actū. ergo cōtritio comparatur ad gratiā sicut effectus ad causam efficientem.

¶ 5 Præt. Quod nihil facit ad introductionē formæ, non est dispositio ad formā: sed cōtritio nihil facit ad gra-

Q6. Dif. S. Tho. PPP 3 tic

In post prædicamentis c. de prioritate to. 1.

Cap. 3. c. 1. Hic.

de anima text. 27. & 10. 10. 2. in corp. ar.

D. 5. 24

Com. 82. 1. 2

11. q. 113. ut. 8

Colligitur ex tract. 72 in Ioannē 10. 9.

Ro. 3. gloss. ordin. 2. ibi.



tiæ infusionem, quia sine contritione potest esse gratiæ infusio, sicut patet in Christo, angelis, & primo homine in statu innocentie. ergo contritio non est dispositio ad gratiam, & sic idem quod prius.

Lib. de gratia & lib. arbit. fere in prin.

¶ 6 Præt. Bernardus dicit, quod ad opus salutis nostre duo requiruntur, scilicet Deus dans, & liberum arbitrium recipiens: sed datio naturaliter est prius quam receptio. ergo gratia que in iustificatione nostra est ex parte Dei dantis, naturaliter præcedit contritionem, que est ex parte liberi arbitrii recipientis.

¶ 7 Præt. Contritio non potest esse simul cum peccato. ergo remissio peccati naturaliter cõtritione præcedit.

RESPON. Dicendum, quod circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt quod motus liberi arbitrii naturaliter præcedit gratiæ infusionem absolute.

Quidam autem dicunt quod motus liberi arbitrii non est contritio, sed attritio, quæ non est actus fidei formata, sed fidei informis: sed hoc non videtur esse ad propositum. Nam omnis dolor de peccato in habente gratiam est contritio, & similiter omnis actus fidei gratiæ coniunctus est fidei formatae actus. ergo actus fidei informis & attritio, de quibus isti loquuntur, tempore præcedunt gratiæ infusionem. Et de talibus moribus liberi arbitrii ad præsens non loquimur, sed de illis qui sunt simul cum gratiæ infusionem, sine quibus iustificatio esse non potest in adultis: nam sine præcedentibus potest, ut ex supra dictis patet. Et ideo alii dicunt, quod motus isti sunt meritorii, & gratia informati, unde naturaliter gratiam sequuntur. Præcedunt autem remissionem culpæ naturaliter, quia gratia per hos actus remissionem culpæ operatur. Sed hoc non potest esse. Nam quod causat aliquid per operationem, causat per modum causæ efficientis. gratia igitur, si per actum contritionis, & fidei formatae remissionem culpæ causat, causabit eam per modum causæ efficientis, quod esse non potest. Nam causa effectiue destruens aliquid, prius ponitur inesse, quam hoc quod destruit sit in non esse. Non enim ageret ad eius destructionem quod iam non est: unde sequeretur, quod gratia prius esset in anima, quam culpa esset remissa, quod est impossibile: unde patet quod gratia non per aliquam operationem est causa remissionis culpæ, sed per informationem subiecti, quæ importatur per gratiæ infusionem, & culpæ remissionem: & ideo inter gratiæ infusionem & culpæ remissionem nihil cadit medium. Oportet igitur dicere secundum aliam opinionem, quod prædicti motus eodem ordine se habeat ad utrumque, ut quodammodo præcedat, quodammodo sequantur ordine naturæ. Nam si ordo naturæ attendatur secundum rationem causæ materialis, sic motus liberi arbitrii præcedit naturaliter gratiæ infusionem, sicut dispositio materialis formam. Si autem attendatur secundum rationem causæ formalis, est econverso. Et est simile in rebus naturalibus de dispositione, quæ est necessitas ad formam, quæ quodammodo præcedit formam substantialem, scilicet secundum rationem causæ materialis. Dispositio enim materialis ex parte materiæ se tenet, sed alio modo, scilicet ex parte causæ formalis forma substantialis est prior, in quantum perficit & materiæ, & accidentia materialia.

¶ 2 Præt. Bernardus dicit, quod ad opus salutis nostre duo requiruntur, scilicet Deus dans, & liberum arbitrium recipiens: sed datio naturaliter est prius quam receptio. ergo gratia que in iustificatione nostra est ex parte Dei dantis, naturaliter præcedit contritionem, que est ex parte liberi arbitrii recipientis.

¶ 3 Præt. Quando cumque inter extrema mutationis est aliquod medium, mutatio est successiva, non momentanea: sed inter culpam & gratiam est aliquid medium, scilicet status naturæ conditæ. ergo iustificatio impii est mutatio successiva.

¶ 4 Præt. Culpæ & gratiæ non sunt simul in anima. ergo instans, in quo ultimo culpa inest, est aliud ab instanti, in quo primo gratia inest. sed inter quilibet duo instans cadit ipsius mediū. ergo iter expulsionis culpæ & infusionis gratiæ cadit tempus mediū: sed iustificatio utriusque horum includit. ergo iustificatio est in tempore, & non in instanti.

SED CONTRA. Iustificatio impii est quedam spiritalis illuminatio: sed illuminatio corporalis fit in instanti, non in tempore. cum ergo spiritalia sint simpliciora corporalibus, & minus temporis subiecta, videtur quod iustificatio impii fit in instanti.

¶ 2 Præt. Quanto aliquod agens est potentius, tanto in minori tempore suū effectū producit: sed actor iustificationis est Deus, qui est infinita virtutis. ergo iustificatio est in instanti.

¶ 3 Præt. In lib. de causis dicitur, quod substantiæ spiritalis, cuiusmodi est anima, & substantia, & actio, est in momento æternitatis, & non in tempore.

¶ 4 Præt. In eodem instanti in quo est dispositio cõpleta in materia, est et forma: sed motus liberi arbitrii qui in iustificatione requiritur, est dispositio cõpleta ad gratiæ. ergo in eodem instanti in quo sunt illi motus, est gratia.

RESPON. Dicendum, quod iustificatio impii est instanti. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod quando dicitur aliqua mutatio esse in instanti, non intelligitur quod duo termini eius sint in instanti, hoc enim est impossibile, cum omnis mutatio sit inter terminos oppositos per se loquendo: sed intelligitur quod transitus de uno termino in alium est in instanti, quod quidem in aliquibus oppositis contingit, in aliquibus non contingit. Quando enim inter terminos motus est accipere aliquod mediū, oportet quod transitus de uno termino in alium sit successivus, quia mediū est in quo primo mutatur quod movetur continue, quam in ultimam, ut patet per Philosophum in 5. Physic. & intelligitur mediū per qualemcumque distantia ab extremis, siue sit distantia in situ, sicut in motu locali, siue sit distantia secundum rationem quantitatis, sicut in motu augmenti et diminutionis, siue secundum rationem formæ, ut in alteratione: & hoc siue illud mediū sit alterius speciei, sicut pallidum inter albū & nigrū, siue eiusdem speciei, sicut minus calidum inter magis calidum & frigidum. Quando vero inter duos terminos mutationis, vel motus, non potest esse mediū aliquo prædictorum modorum, tunc transitus de uno termino in alterum non est in tempore, sed in instanti, hoc autem est, quando duo termini motus, vel mutationis sunt affirmatio & negatio, siue privatio & forma. Nam inter affirmationem & negationem nullo modo est mediū, neque inter privationem & formam circa proprium susceptibile. Et hoc dico per modum, quo aliquid alterius speciei est mediū inter extrema. Sed per modum, quo aliquid est mediū secundum intentionem & remissionem, & si non possit esse mediū per se, potest tamen esse mediū per accidens. Nam negatio, siue privatio per se loquendo, non intenditur, neque remittitur.

¶ 5 Præt. Quando cumque inter extrema mutationis est aliquod medium, mutatio est successiva, non momentanea: sed inter culpam & gratiam est aliquid medium, scilicet status naturæ conditæ. ergo iustificatio impii est mutatio successiva.

¶ 6 Præt. Culpæ & gratiæ non sunt simul in anima. ergo instans, in quo ultimo culpa inest, est aliud ab instanti, in quo primo gratia inest. sed inter quilibet duo instans cadit ipsius mediū. ergo iter expulsionis culpæ & infusionis gratiæ cadit tempus mediū: sed iustificatio utriusque horum includit. ergo iustificatio est in tempore, & non in instanti.

SED CONTRA. Iustificatio impii est quedam spiritalis illuminatio: sed illuminatio corporalis fit in instanti, non in tempore. cum ergo spiritalia sint simpliciora corporalibus, & minus temporis subiecta, videtur quod iustificatio impii fit in instanti.

¶ 2 Præt. Quanto aliquod agens est potentius, tanto in minori tempore suū effectū producit: sed actor iustificationis est Deus, qui est infinita virtutis. ergo iustificatio est in instanti.

¶ 3 Præt. In lib. de causis dicitur, quod substantiæ spiritalis, cuiusmodi est anima, & substantia, & actio, est in momento æternitatis, & non in tempore.

¶ 4 Præt. In eodem instanti in quo est dispositio cõpleta in materia, est et forma: sed motus liberi arbitrii qui in iustificatione requiritur, est dispositio cõpleta ad gratiæ. ergo in eodem instanti in quo sunt illi motus, est gratia.

RESPON. Dicendum, quod iustificatio impii est instanti. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod quando dicitur aliqua mutatio esse in instanti, non intelligitur quod duo termini eius sint in instanti, hoc enim est impossibile, cum omnis mutatio sit inter terminos oppositos per se loquendo: sed intelligitur quod transitus de uno termino in alium est in instanti, quod quidem in aliquibus oppositis contingit, in aliquibus non contingit. Quando enim inter terminos motus est accipere aliquod mediū, oportet quod transitus de uno termino in alium sit successivus, quia mediū est in quo primo mutatur quod movetur continue, quam in ultimam, ut patet per Philosophum in 5. Physic. & intelligitur mediū per qualemcumque distantia ab extremis, siue sit distantia in situ, sicut in motu locali, siue sit distantia secundum rationem quantitatis, sicut in motu augmenti et diminutionis, siue secundum rationem formæ, ut in alteratione: & hoc siue illud mediū sit alterius speciei, sicut pallidum inter albū & nigrū, siue eiusdem speciei, sicut minus calidum inter magis calidum & frigidum. Quando vero inter duos terminos mutationis, vel motus, non potest esse mediū aliquo prædictorum modorum, tunc transitus de uno termino in alterum non est in tempore, sed in instanti, hoc autem est, quando duo termini motus, vel mutationis sunt affirmatio & negatio, siue privatio & forma. Nam inter affirmationem & negationem nullo modo est mediū, neque inter privationem & formam circa proprium susceptibile. Et hoc dico per modum, quo aliquid alterius speciei est mediū inter extrema. Sed per modum, quo aliquid est mediū secundum intentionem & remissionem, & si non possit esse mediū per se, potest tamen esse mediū per accidens. Nam negatio, siue privatio per se loquendo, non intenditur, neque remittitur.

¶ 5 Præt. Quando cumque inter extrema mutationis est aliquod medium, mutatio est successiva, non momentanea: sed inter culpam & gratiam est aliquid medium, scilicet status naturæ conditæ. ergo iustificatio impii est mutatio successiva.

¶ 6 Præt. Culpæ & gratiæ non sunt simul in anima. ergo instans, in quo ultimo culpa inest, est aliud ab instanti, in quo primo gratia inest. sed inter quilibet duo instans cadit ipsius mediū. ergo iter expulsionis culpæ & infusionis gratiæ cadit tempus mediū: sed iustificatio utriusque horum includit. ergo iustificatio est in tempore, & non in instanti.

SED CONTRA. Iustificatio impii est quedam spiritalis illuminatio: sed illuminatio corporalis fit in instanti, non in tempore. cum ergo spiritalia sint simpliciora corporalibus, & minus temporis subiecta, videtur quod iustificatio impii fit in instanti.

¶ 2 Præt. Quanto aliquod agens est potentius, tanto in minori tempore suū effectū producit: sed actor iustificationis est Deus, qui est infinita virtutis. ergo iustificatio est in instanti.

¶ 3 Præt. In lib. de causis dicitur, quod substantiæ spiritalis, cuiusmodi est anima, & substantia, & actio, est in momento æternitatis, & non in tempore.

clavium in uoto, sic sacramentaliter operatur in uirtute sacramenti penitentiae, sicut & in uirtute baptismi, ut patet in adulto, qui habet sacramentum baptismi in uoto tantum. Ex hoc igitur non habet quod contritio sit causa efficiens remissionis culpæ: per se loquendo, sed uirtus clavis, uel baptismus. Vel potest dici, quod contritio ad remissionem culpæ quo ad reatum temporaliis penæ se habet per modum causæ efficientis, sed quantum ad maculam & reatum penæ æternæ se habet solum per modum dispositionis.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod contritio ab attritione præcedenti non differt solum secundum intentionem doloris, sed secundum informationem gratiæ: & ita contritio habet aliquem ordinem posterioritatis ad gratiam, quod non habet attritio.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod præparatio illa est per modum dispositionis materialis.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod contritio est motus ad remissionem culpæ non quasi ab ea distans, sed ut ei coniuncta: unde magis consideratur ut in motum esse, quam ut in moueri, et tunc motus præcedit terminum in ordine causæ materialis, quia motus est existens in potentia.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod intelligendum est, non iustificabit te sine te, disponente aliquo ad gratiæ: & sic non oportet quod motus liberi arbitrii præcedat nisi per modum dispositionis.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod consensus est causa efficiens matrimonii carnalis: motus autem liberi arbitrii non est causa efficiens infusionis gratiæ, & ideo non est simile.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod in iustificatione impii homo non est adiutor Dei, quasi cum eo simul efficiens gratiam, sed solum sicut præparans se ad gratiam.

AD PRIMVM quod in contrariū obiicitur dicendum, quod contritio est a gratia sicut ab informante, & ita sequitur quod in ratione causæ formalis gratia sit prior.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod meritum humanum non præcedit gratiam in ratione merendi, ita scilicet quod gratia cadat sub merito, potest tamen præcedere actus humanus gratiam, ut dispositio materialis.

AD 3<sup>m</sup> dicendum, quod contritio est a libero arbitrio, & a gratia. Secundum quod procedit a libero arbitrio est dispositio ad gratiam simul existens cum gratia, sicut dispositio in ratione causæ formalis gratia sit prior.

AD 4<sup>m</sup> dicendum, quod sicut actus formaliter perficit potentiam, ita id quod ex habitu relinquitur in actu, est for male respectu substantiæ actus, quæ potentia ministrat. Et sic habitus est formale principium actus formati, quæ uis respectu formationis habeat rationem causæ efficientis.

AD 5<sup>m</sup> dicendum, quod dispositio non facit aliquid ad formam effectiue, sed materialiter tantum, in quantum per dispositionem materia efficitur congrua ad receptionem formæ: & sic contritio facit ad gratiæ infusionem in eo qui culpam habet, quam uis non requiratur in innocente. Plura enim requiruntur dispositiue ad remotionem formæ contrariæ, & ad introductionem formæ simul, quam ad solam formæ introductionem.

AD 6<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod est ex parte dantis est prius formaliter, sed quod est ex parte recipientis prius materialiter.

AD 7<sup>m</sup> dicendum, quod ex illa ratione non sequitur quod remotio culpæ præcedat cõtritionem, quia per ipsam contritionem quodammodo culpa remittitur, sicut per calorem in summo expellitur forma aquæ, & ita non sunt simul, & similiter nec culpa & contritio.

AD 8<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod est ex parte dantis est prius formaliter, sed quod est ex parte recipientis prius materialiter.

AD 9<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod est ex parte dantis est prius formaliter, sed quod est ex parte recipientis prius materialiter.

AD 10<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod est ex parte dantis est prius formaliter, sed quod est ex parte recipientis prius materialiter.

AD 11<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod est ex parte dantis est prius formaliter, sed quod est ex parte recipientis prius materialiter.

AD 12<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod est ex parte dantis est prius formaliter, sed quod est ex parte recipientis prius materialiter.

AD 13<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod est ex parte dantis est prius formaliter, sed quod est ex parte recipientis prius materialiter.

AD 14<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod est ex parte dantis est prius formaliter, sed quod est ex parte recipientis prius materialiter.

AD 15<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod est ex parte dantis est prius formaliter, sed quod est ex parte recipientis prius materialiter.

AD 16<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod est ex parte dantis est prius formaliter, sed quod est ex parte recipientis prius materialiter.

AD 17<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod est ex parte dantis est prius formaliter, sed quod est ex parte recipientis prius materialiter.

AD 18<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod est ex parte dantis est prius formaliter, sed quod est ex parte recipientis prius materialiter.

AD 19<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod est ex parte dantis est prius formaliter, sed quod est ex parte recipientis prius materialiter.

AD 20<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod est ex parte dantis est prius formaliter, sed quod est ex parte recipientis prius materialiter.

AD 21<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod est ex parte dantis est prius formaliter, sed quod est ex parte recipientis prius materialiter.

AD 22<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod est ex parte dantis est prius formaliter, sed quod est ex parte recipientis prius materialiter.

AD 23<sup>m</sup> dicendum, quod illud quod est ex parte dantis est prius formaliter, sed quod est ex parte recipientis prius materialiter.

ARTICVLVS IX.

Utrum iustificatio impii fiat in instanti.

Nono queritur, utrum iustificatio impii fiat in instanti, et uideatur quod non. Impossibile enim est eiusdem potentie simul & semel esse plures motus, sicut nec una materia simul & semel est sub formis diuersis disparatis: sed in iustificatione impii requiritur duplex motus liberi arbitrii, ut ex dictis patet. ergo iustificatio impii non potest esse in instanti. Sed diceretur, quod illi duo motus sunt diuersarum potentiarum, nam motus liberi arbitrii in Deum est concupiscibilis, motus autem liberi arbitrii in peccatum, cum sit quedam detestatio peccati, est in irascibili.

Art. 4. & 5. huius qu.

¶ 2 Sed contra. Detestari est idem quod odire: sed odium est in concupiscibili sicut & amor, secundum Philosophum in 2. Topic. ergo detestari non est in irascibili.

¶ 3 Præt. Irascibilis & concupiscibilis secundum Dam. sunt partes sensibilis appetitus: sed sensibilis appetitus non se extendit, nisi in bonū quod est ei conueniens, vel in eius contrariū: homo autem non sunt ipse Deus, & peccatum sub ratione peccati inquantum est detestabile. ergo non pertinet isti motus ad concupiscibilem & irascibilem, sed ad uoluntatem, & sic sunt unius potentie. Sed diceretur, quod motus liberi arbitrii in Deū est motus fidei, qui ad intellectum pertinet, cõtritio autem pertinet ad uoluntatem, cuius est de peccato dolere, & sic non sunt unius potentie.

Cap. 3. parū ante mediū 10. 1.

¶ 4 Sed contra. Secundum Aug. credere non potest homo nisi uolens. ergo licet in credendo requiratur actus intellectus, nihilominus requiritur ibi actus uoluntatis: & sic relinquitur quod duo motus eiusdem potentie ad iustificationem impii requiruntur.

16. in Ioan nem aliquā uultū a prin 10. 9.

¶ 5 Præt. Eiusdem est moueri a termino, & ad terminum: sed detestari peccatum est moueri a termino, moueri autem in Deum est moueri ad terminum. ergo contritio, quæ est peccati detestatio, est eiusdem potentie cuius est motus in Deum, & sic non possunt esse simul.

¶ 6 Præt. Nihil mouetur nisi ad diuersos & cõtrarios terminos: sed Deus, & peccatum sunt diuersi & cõtrarii termini. ergo anima non potest simul in Deum & in peccatum moueri, & sic idem quod prius.

¶ 7 Præt. Gratia non datur nisi digno: sed quædā aliquis est subiectus culpæ, non est dignus gratia. ergo oportet quod prius expellatur culpa quam infundatur gratia, et sic iustificatio, quæ hæc duo includit, non est in instanti.

¶ 8 Præt. Forma que recipit magis & minus successiue, ut uis, debet in subiecto fieri, sicut forma que non recipit magis & minus recipitur subito in subiecto, ut patet de formis substantialibus: sed gratia intendit in subiecto. ergo uis que successiue introducat, & ita infusio gratiæ non est in instanti, & per consequens nec iustificatio impii.

¶ 9 Præt. Sicut in qualibet mutatione, ita & in iustificatione impii necesse est ponere duos terminos. scilicet terminum a quo, & terminum ad quem: sed cuiuslibet mutationis duo termini sunt incontinentes. i. qui non possunt simul esse. ergo in iustificatione impii includuntur duo que se habent secundum prius & posterius, & ita iustificatio impii est successiva, & non in instanti.

¶ 10 Præt. Nihil quod prius est in fieri que in facto esse, fit in instanti: sed gratia prius est in fieri, que in facto esse. igitur infusio gratiæ non est in instanti, & sic idem quod prius. Probatio mediæ. In permanentibus quod fit non est: cum uero factum est, iam est: sed gratia est permanentiū. si ergo simul fit & facta est, simul est & non est, quod est impossibile.

¶ 11 Præt. Omnis motus est in tempore: sed in iustificatione impii requiritur quidam motus liberi arbitrii.

ergo iustificatio impii fit in tempore, & ita non in instanti. ¶ 12 Præt. Ad iustificationem impii requiritur contritio de peccatis: sed quando aliquis multa peccata commisit, non potest de omnibus peccatis in eodem instanti contineri, nec cogitare. ergo iustificatio impii non potest esse in instanti.

¶ 13 Præt. Quando cumque inter extrema mutationis est aliquod medium, mutatio est successiva, non momentanea: sed inter culpam & gratiam est aliquid medium, scilicet status naturæ conditæ. ergo iustificatio impii est mutatio successiva.

¶ 14 Præt. Culpæ & gratiæ non sunt simul in anima. ergo instans, in quo ultimo culpa inest, est aliud ab instanti, in quo primo gratia inest. sed inter quilibet duo instans cadit ipsius mediū. ergo iter expulsionis culpæ & infusionis gratiæ cadit tempus mediū: sed iustificatio utriusque horum includit. ergo iustificatio est in tempore, & non in instanti.

SED CONTRA. Iustificatio impii est quedam spiritalis illuminatio: sed illuminatio corporalis fit in instanti, non in tempore. cum ergo spiritalia sint simpliciora corporalibus, & minus temporis subiecta, uidetur quod iustificatio impii fit in instanti.

¶ 2 Præt. Quanto aliquod agens est potentius, tanto in minori tempore suū effectū producit: sed actor iustificationis est Deus, qui est infinita uirtutis. ergo iustificatio est in instanti.

¶ 3 Præt. In lib. de causis dicitur, quod substantiæ spiritalis, cuiusmodi est anima, & substantia, & actio, est in momento æternitatis, & non in tempore.

¶ 4 Præt. In eodem instanti in quo est dispositio cõpleta in materia, est et forma: sed motus liberi arbitrii qui in iustificatione requiritur, est dispositio cõpleta ad gratiæ. ergo in eodem instanti in quo sunt illi motus, est gratia.

RESPON. Dicendum, quod iustificatio impii est instanti. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod quando dicitur aliqua mutatio esse in instanti, non intelligitur quod duo termini eius sint in instanti, hoc enim est impossibile, cum omnis mutatio sit inter terminos oppositos per se loquendo: sed intelligitur quod transitus de uno termino in alium est in instanti, quod quidem in aliquibus oppositis contingit, in aliquibus non contingit. Quando enim inter terminos motus est accipere aliquod mediū, oportet quod transitus de uno termino in alium sit successivus, quia mediū est in quo primo mutatur quod movetur continue, quam in ultimam, ut patet per Philosophum in 5. Physic. & intelligitur mediū per qualemcumque distantia ab extremis, siue sit distantia in situ, sicut in motu locali, siue sit distantia secundum rationem quantitatis, sicut in motu augmenti et diminutionis, siue secundum rationem formæ, ut in alteratione: & hoc siue illud mediū sit alterius speciei, sicut pallidum inter albū & nigrū, siue eiusdem speciei, sicut minus calidum inter magis calidum & frigidum. Quando uero inter duos terminos mutationis, vel motus, non potest esse mediū aliquo prædictorum modorum, tunc transitus de uno termino in alterum non est in tempore, sed in instanti, hoc autem est, quando duo termini motus, vel mutationis sunt affirmatio & negatio, siue privatio & forma. Nam inter affirmationem & negationem nullo modo est mediū, neque inter privationem & formam circa proprium susceptibile. Et hoc dico per modum, quo aliquid alterius speciei est mediū inter extrema. Sed per modum, quo aliquid est mediū secundum intentionem & remissionem, & si non possit esse mediū per se, potest tamen esse mediū per accidens. Nam negatio, siue privatio per se loquendo, non intenditur, neque remittitur.

¶ 5 Præt. Quando cumque inter extrema mutationis est aliquod medium, mutatio est successiva, non momentanea: sed inter culpam & gratiam est aliquid medium, scilicet status naturæ conditæ. ergo iustificatio impii est mutatio successiva.

¶ 6 Præt. Culpæ & gratiæ non sunt simul in anima. ergo instans, in quo ultimo culpa inest, est aliud ab instanti, in quo primo gratia inest. sed inter quilibet duo instans cadit ipsius mediū. ergo iter expulsionis culpæ & infusionis gratiæ cadit tempus mediū: sed iustificatio utriusque horum includit. ergo iustificatio est in tempore, & non in instanti.

SED CONTRA. Iustificatio impii est quedam spiritalis illuminatio: sed illuminatio corporalis fit in instanti, non in tempore. cum ergo spiritalia sint simpliciora corporalibus, & minus temporis subiecta, uidetur quod iustificatio impii fit in instanti.

¶ 2 Præt. Quanto aliquod agens est potentius, tanto in minori tempore suū effectū producit: sed actor iustificationis est Deus, qui est infinita uirtutis. ergo iustificatio est in instanti.

¶ 3 Præt. In lib. de causis dicitur, quod substantiæ spiritalis, cuiusmodi est anima, & substantia, & actio, est in momento æternitatis, & non in tempore.

¶ 4 Præt. In eodem instanti in quo est dispositio cõpleta in materia, est et forma: sed motus liberi arbitrii qui in iustificatione requiritur, est dispositio cõpleta ad gratiæ. ergo in eodem instanti in quo sunt illi motus, est gratia.

RESPON. Dicendum, quod iustificatio impii est instanti. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod quando dicitur aliqua mutatio esse in instanti, non intelligitur quod duo termini eius sint in instanti, hoc enim est impossibile, cum omnis mutatio sit inter terminos oppositos per se loquendo: sed intelligitur quod transitus de uno termino in alium est in instanti, quod quidem in aliquibus oppositis contingit, in aliquibus non contingit. Quando enim inter terminos motus est accipere aliquod mediū, oportet quod transitus de uno termino in alium sit successivus, quia mediū est in quo primo mutatur quod movetur continue, quam in ultimam, ut patet per Philosophum in 5. Physic. & intelligitur mediū per qualemcumque distantia ab extremis, siue sit distantia in situ, sicut in motu locali, siue sit distantia secundum rationem quantitatis, sicut in motu augmenti et diminutionis, siue secundum rationem formæ, ut in alteratione: & hoc siue illud mediū sit alterius speciei, sicut pallidum inter albū & nigrū, siue eiusdem speciei, sicut minus calidum inter magis calidum & frigidum. Quando uero inter duos terminos mutationis, vel motus, non potest esse mediū aliquo prædictorum modorum, tunc transitus de uno termino in alterum non est in tempore, sed in instanti, hoc autem est, quando duo termini motus, vel mutationis sunt affirmatio & negatio, siue privatio & forma. Nam inter affirmationem & negationem nullo modo est mediū, neque inter privationem & formam circa proprium susceptibile. Et hoc dico per modum, quo aliquid alterius speciei est mediū inter extrema. Sed per modum, quo aliquid est mediū secundum intentionem & remissionem, & si non possit esse mediū per se, potest tamen esse mediū per accidens. Nam negatio, siue privatio per se loquendo, non intenditur, neque remittitur.

¶ 5 Præt. Quando cumque inter extrema mutationis est aliquod medium, mutatio est successiva, non momentanea: sed inter culpam & gratiam est aliquid medium, scilicet status naturæ conditæ. ergo iustificatio impii est mutatio successiva.

¶ 6 Præt. Culpæ & gratiæ non sunt simul in anima. ergo instans, in quo ultimo culpa inest, est aliud ab instanti, in quo primo gratia inest. sed inter quilibet duo instans cadit ipsius mediū. ergo iter expulsionis culpæ & infusionis gratiæ cadit tempus mediū: sed iustificatio utriusque horum includit. ergo iustificatio est in tempore, & non in instanti.

SED CONTRA. Iustificatio impii est quedam spiritalis illuminatio: sed illuminatio corporalis fit in instanti, non in tempore. cum ergo spiritalia sint simpliciora corporalibus, & minus temporis subiecta, uidetur quod iustificatio impii fit in instanti.

¶ 2 Præt. Quanto aliquod agens est potentius, tanto in minori tempore suū effectū producit: sed actor iustificationis est Deus, qui est infinita uirtutis. ergo iustificatio est in instanti.

¶ 3 Præt. In lib. de causis dicitur, quod substantiæ spiritalis, cuiusmodi est anima, & substantia, & actio, est in momento æternitatis, & non in tempore.

¶ 4 Præt. In eodem instanti in quo est dispositio cõpleta in materia, est et forma: sed motus liberi arbitrii qui in iustificatione requiritur, est dispositio cõpleta ad gratiæ. ergo in eodem instanti in quo sunt illi motus, est gratia.

RESPON. Dicendum, quod iustificatio impii est instanti. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod quando dicitur aliqua mutatio esse in instanti, non intelligitur quod duo termini eius sint in instanti, hoc enim est impossibile, cum omnis mutatio sit inter terminos oppositos per se loquendo: sed intelligitur quod transitus de uno termino in alium est in instanti, quod quidem in aliquibus oppositis contingit, in aliquibus non contingit. Quando enim inter terminos motus est accipere aliquod mediū, oportet quod transitus de uno termino in alium sit successivus, quia mediū est in quo primo mutatur quod movetur continue, quam in ultimam, ut patet per Philosophum in 5. Physic. & intelligitur mediū per qualemcumque distantia ab extremis, siue sit distantia in situ, sicut in motu locali, siue sit distantia secundum rationem quantitatis, sicut in motu augmenti et diminutionis, siue secundum rationem formæ, ut in alteratione: & hoc siue illud mediū sit alterius speciei, sicut pallidum inter albū & nigrū, siue eiusdem speciei, sicut minus calidum inter magis calidum & frigidum. Quando uero inter duos terminos mutationis, vel motus, non potest esse mediū aliquo prædictorum modorum, tunc transitus de uno termino in alterum non est in tempore, sed in instanti, hoc autem est, quando duo termini motus, vel mutationis sunt affirmatio & negatio, siue priv

sed per accidens fm suam causam potest considerari ali qua eius in tensio, uel remissio, ut si dicatur magis esse cecus ille qui habet oculu erutum, quam qui habet ali quem pannum in oculo, ex eo quod causa cecitatis est efficacior. Sic igitur accipiēdo huiusmodi mutationes fm proprios terminos, per se loquēdo, oportet eas esse instantaneas, & non in tempore, sicut est illuminatio; generatio, & corruptio, et alia huiusmodi. Accipiēdo uero eas quantum ad causas suorū terminorū, pōt in eis considerari successio, sicut patet in illuminatione. Nam quātuis aer subito transeat de tenebris ad lumen, tñ causa tenebrositatis successiue tollitur. Absētia solis, qui per motum localem successiue fit presēs. Et sic illuminatio est terminus motus localis, & est in diuisibilis, sicut & quilibet terminus cōtinui. dico igitur quod extrema iustificationis sunt gratia, & priuatio gratiæ, inter quæ non cadit mediū circa proprium susceptibile: unde oportet quod transitus de uno in alterum sit in instanti, quamuis causa huius priuationis successiue tollatur, uel secundum quod homo cogitādo disponit se ad gratiam, uel saltem secundum quod tempore præterit postquam Deus se gratiam daturum præordinauit, & sic gratiæ infusio fit in instanti. Et quia expulsio culpæ est formalis effectus gratiæ infusæ, inde est quod tota iustificatio impii in instanti est. Nam forma, & dispositio ad formam completā, & abiectio alterius formæ, totum est in instanti.

AD PRIMVM ergo dicendū, quod qñ duo sūt motus omnino disparati, non possunt esse simul in eadē potentia, nisi unū sit ratio alterius. Tunc .n. simul esse possunt, quia quodammodo sunt unus motus, sicut cum aliquis appetit aliquid propter finem, & id quod est ad finem: & similiter cum aliquis fugit illud quod est fini repugnans simul appetit finem, & fugit contrarium. Et similiter uoluntas simul mouetur in Deū, & odit peccatum, quia est contra Deum.

AD 2<sup>m</sup> dicendū, quod huiusmodi motus liberi arbitrii ad uoluntatem pertinent, non ad irascibile & concupiscibile, & hoc ideo quia obiectū eorū est aliquid intelligibile, non aliquid sensibile: inueniuntur tamē aliquando attribui irascibili & concupiscibili, in quantum uoluntas ipsa dicitur irascibilis & concupiscibilis propter similitudinem actus: et tunc contritio potest attribui & concupiscibili in quantum homo odit peccatum, & irascibili in quantum cōtra peccatum irascitur, uindictam de eo sumere proponens.

Et per hoc patet solutio ad tertium, ad quartum, & ad quintum.

AD 6<sup>m</sup> dicendū, quod uoluntas non mouetur simul, ad contraria prosequenda, sed simul potest moueri ad unum fugiendum, & aliud prosequendū, & præcipue si prosecutio unius sit ratio fuge alterius.

AD 7<sup>m</sup> dicendū, quod gratia datur digno, nō ita qđ aliquis sit sufficēter dignus anteq gratiā habeat, sed quia ex hoc ipso quod datur, facit hominem dignum: unde simul est dignus gratia, & gratiam habens.

AD 8<sup>m</sup> dicendū, quod ad hoc quod aliqua forma successiue recipiatur in subiecto, nihil operatur intentio, uel remissio eius in subiecto, sed intentio, uel remissio formæ contrariæ, uel oppositi termini. Priuatio autem gratiæ non suscipit magis uel minus, nisi per accidens ratione suæ causæ, ut iam dictum est: et ideo nō oportet quod gratia successiue recipiatur in subiecto. Si aut in subiecto remitteretur, posset hoc aliquid cōferre ad hoc quod successiue gratia abiceretur. Sed gratia non remittitur in eodem subiecto, & ideo nec successiue:

abicitur pp hoc quod ipsa non remittitur, nec successiue iducit, ppter hoc quod eius priuatio nō remittit.

AD 9<sup>m</sup> patet solutio ex prædictis: nam non ideo dicitur mutatio esse instanti, quia duo termini eius sint in eodem instanti, ut dictum est.

AD 10<sup>m</sup> dicendū, qđ fieri alicuius rei permanentis pōt accipi dupliciter. Vno modo proprie, & sic dī res fieri quādā durat motus, cuius terminus est rei generatio: et sic quod sit nō est in pmanētibus, sed fieri est rei p successione, fm qđ Philosophus dicit in 6. Phis. Quod sit, fiebat & fiet. Alio modo dī fieri improprie, ut si dicatur aliquid fieri in illo instanti, in quo primo factū est. Et hoc ideo, quia illud instās in quātū ē terminus prioris tēporis, in quo fiebat, usurpat sibi hoc qđ prior tēpori debet. Et sic nō est uerū, qđ id qđ sit, nō ē: sed qđ nūc primo ē, & ante hoc nō erat, & sic ē intelligēdū qđ in his q̄ sūt subito, simul est fieri & factum esse.

AD 11<sup>m</sup> dicendū, quod motus nō accipit hic fm quod est exitus de potentia in actum, sic .n. tēpore mēsurat: sed accipitur motus liberi arbitrii pro ipsa eius operatione, q̄ est actus perfecti, ut dicitur in 3. de Anima, et ita pōt esse in instanti, sicut perfectum est in instanti.

AD 12<sup>m</sup> dicendū, quod in illo instanti quo homo iustificatur, non requiritur quod sit contritio specialiter de singulis peccatis, sed generaliter de oībus contritio ne speciali de singulis peccatis pcedēte, uel subteq̄nte.

AD 13<sup>m</sup> dicendū, quod postquam homo in culpā incidit, nō potest esse medium inter gratiam & culpā, quia culpa non aufertur nisi per gratiam, ut ex supradictis patet: nec gratia perditur nisi per culpā, quamuis ante culpam esset status medius. inter gratiam & culpam secundum quorundam opinionem.

AD 14<sup>m</sup> dicendū, qđ nō est accipere ultimū instās, in quo culpa fuit, sed ultimum tēpus, ut supra dictū est.

QVASTIO XXIX.

DE GRATIA CHRISTI, IN OCTO Articulis diuisa.

- Primo enim querit, Verū in Christo sit gratia creata. Secundo, Vtrum ad hoc quod natura humana uerbo uniretur in persona, requiratur habitualis gratia. Tertio, Vtrum gratia Christi sit infinita. Quarto, Vtrum gratia capitis Christo conueniat secundum humanam naturam. Quinto, Verū in Christo requiratur habitualis gratia ad hoc quod sic caput. Sexto, Vtrum Christus mereri potuit. Septimo, Vtrum Christus aliis mereri potuit. Octauro, Vtrum Christus in primo instanti suæ conceptionis mereri potuit.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum in Christo sit gratia creata.

QVASTIO est de gratia Christi. Et primo queritur, utrum in Christo sit gratia creata, & ut quod nō. Homo .n. dī per gratiā creatā filius adoptiuus: sed Christus fm sanctos, nō fuit filius adoptiuus, ergo non habuit gratiam creatam. ¶ 1<sup>a</sup> Præt. Vbi est coniunctio rei per essentiā, nō ē necessaria coniunctio per similitudinē, sicut ad cognoscēdū requiritur unio cognoscibilis ad rē cognitā, & tñ qñ aliqua sunt in anima per sui essentiā, nō est necessariū ad cognitionē, quod sint in ea per similitudinē: sed Deus est aīe Chrii unitus p essentiā realiter in unitate psonę. ergo

ergo non requiritur quod uniat per gratiam, quæ est unio per similitudinē.

¶ 3<sup>a</sup> Præt. Ad ea quæ possumus per nostra naturalia, non indigemus gratia: sed Christus poterat peruenire ad gloriā per id quod erat sibi naturale, est .n. filius naturalis, & hī filius, & hæres. cū ergo gratia infundatur mentibus ad consequendam gloriā, uidetur quod Christi gratia creata non indiguerit.

¶ 4<sup>a</sup> Præt. Subiectū pōt sine accidente intelligi: sed gratia si fuit in Christo accidens fuit, potest ergo Christus intelligi sine gratia, sic ergo intellecto, aut ei debet uita æterna, aut non. si sic, ergo frustra addet ei gratia: si aut non, cum filiis adoptiuis uita æterna debeatur ex hoc quod sunt filii, uidetur quod filiatio adoptionis præpōderet filiatiōni naturali, quod est inconueniēs.

¶ 5<sup>a</sup> Præt. Quod est bonū p essentiā, nō indiget bonitate participata: sed Christus est bonus per essentiā, quia ē uerus Deus, ergo nō indiget grā, quæ ē bonitas participata.

¶ 6<sup>a</sup> Præt. Plus superat bonitas increata bonitatē gratiæ, quam lumen solis lumen candelæ: sed ille cui adest lumen solis non indiget lumine candelæ. ergo cum Christo affuerit bonitas increata per unionē, uidetur quod non indigerit gratia.

¶ 7<sup>a</sup> Præt. Unio diuinitatis ad Christum aut sufficit ei, aut non: si non, prædicta unio imperfecta fuit. Si aut sufficit, ergo appositio gratiæ superflua erit: nihil autem in operibus Dei superfluum inuenitur, ergo Christus creatam gratiam non habuit.

¶ 8<sup>a</sup> Præt. Qui scit aliquid notitia nobiliori, utpote, per medium demonstratiuū, non indiget ut cognoscat idē notitia minus nobili, utpote per mediū probabile: sed Christus erat bonus bonitate nobilissima, scilicet bonitate increata, ergo non indiget ut esset bonus bonitate minus nobili, scilicet bonitate creata.

¶ 9<sup>a</sup> Præt. Instrumentū non indiget habitu ad suā operationē, præcipue si agens cuius est instrumentū, sit perfectæ uirtutis: sed humanitas Christi est sicut instrumentū diuinitatis sibi unitæ, ut Dam. dicit in 3. lib. cū ergo uirtus diuina sit perfectissima, uidetur quod humanitas Christi gratia non indiguerit.

¶ 10<sup>a</sup> Præt. Habēt plenitudinē omni boni, nihil super addi est necesse: sed anima Christi omni boni plenitudinē habuit ex hoc ipso quod uerbum fuit sibi unitū, in quo est thesaurus omni boni, ergo nō fuit necessariū quod superadderetur bonitas gratiæ.

¶ 11<sup>a</sup> Præt. Id quo aliquid fit melius, est nobilior eo: sed nulla creatura ē nobilior anima uerbo unita, ergo per nullam gratiam creatam anima Christi potest fieri melior. frustra igitur in ea creata gratia esset.

¶ 12<sup>a</sup> Præt. Duplex est imago Dei in nobis, ut hī ex glo. sup illud Psal. 4. Signatū est & c. una creationis q̄ consistit in mēte fm unā essentiā, & tres potētiæ, alia recreationis quæ attenditur fm lumen gratiæ: aut ergo imago gratiæ est Deo similior quam imago mētis Christi, aut nō. Si est Deo similior, ergo gratia est nobilior creatura quam anima Christi: si uero nō est similior, ergo per eā mens Christi non propinquius accederet ad Dei conformitatem, ad quod solum gratia menti infunditur. frustra igitur gratia in anima Christi poneretur.

¶ 13<sup>a</sup> Præt. Si effectus sunt repugnantes, & causas repugnantes habebunt. Sicut .n. congregatio & disgregatio uisus adinuicem repugnant, ita albedo & nigredo: sed filiatio naturalis, cuius principium est natiuitas æterna, repugnat filiatiōni adoptionis, cuius principium est infusio gratiæ, ergo & gratia infusa repugnat natiuitati æternæ, cum ergo natiuitas æterna Christo cōueniat, uidetur quod gratia ei infusa non sit.

SEDE CONTRA. Ioannis 1. dicitur. Vidimus eum plenum gratiæ & ueritatis: sed in Christo fuit scientia creata, ad quem pertinet ueritas, ergo & gratia creata.

¶ 2<sup>a</sup> Præt. Meritū requirit gratiam: sed Christus meruit sibi & nobis, ut sancti dicūt, ergo Christus habuit gratiam creatam, nam creatoris non est mereri.

¶ 3<sup>a</sup> Præt. Christus fuit simul uiator & comprehensor: sed perfectio uiatoris est gratia creata, ergo Christus gratiam creatam habuit.

¶ 4<sup>a</sup> Præt. Nulla perfectio animæ Christi defuit, quæ aliis infuit, cum sit perfectissima: sed alia sanctorum animæ non solum habent perfectionem naturæ, sed gratiæ, ergo utraq; perfectio fuit in Christo.

¶ 5<sup>a</sup> Præt. Sicut se habet gloria ad comprehendētem, ita gratia ad uiatorē: sed in Christo qui erat uiator & comprehensor fuit gloria creata, quia per actum creatum diuinitate fruebatur, ergo fuit in eo gratia creata.

RESPON. Dicendū, quod necesse est ponere in Christo gratiam creatam. Cuius ratio necessitatis hinc sumi pōt, quod animæ ad Deū duplex potest esse coniunctio. Vna secundū esse in una persona, quæ singulariter est animæ Christi. Alia secundum operationē, quæ est cōmunis omnibus cognoscentibus & amātibz Deū.

Prima quidem coniunctio sine secūda ad beatitudinē nō sufficit, quia nec ipse Deus beatus esset, si se nō cognosceret & amaret. Non .n. in seipso delectaret, quod ad beatitudinem requiritur. Ad hoc ergo quod anima Christi sit beata præter unionem ipsius ad uerbum in persona, requiritur unio per operationē, ut si uideat Deū per essentiā, & uidendo fruatur: hoc aut excedit naturalem potentiam cuiuslibet creature, soli autē Deo secundum naturam suam conueniens est. oportet igitur supra naturā animæ Christi aliquid sibi addi, per quod ordinetur ad prædictam beatitudinem, & hoc dicim⁹ gratiam, unde necesse est in anima Christi gratiā creatam ponere. Ex quo patet falsitas cuiusdā opinionis, quæ posuit in superiori parte animæ Christi gratiam habitualem nō esse, sed immediate uniri uerbo, & ex tali unione efficiere gratiam in inferiores uires. Nam si loquatur de unione in persona, nō solum pars superior animæ Christi unitur uerbo, sed tota anima: si autem loquatur de unione per operationem, ad hanc requiritur habitualis gratia, ut dictum est.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod illa, quæ nata sunt personæ conuenire ratione sui ipsius, non possunt dici de Christo, si habent repugnantiam ad proprietates personæ æternæ, quæ sola in eo est, sicut patet de hoc nomine creatura. Ea uero, quæ non sunt nata conuenire personæ, nisi ratione nature, uel partis nature, possunt dici de Christo, quamuis habeant repugnantiam ad personam æternam, & hoc propter dualitatem naturarum, sicut pati, & mori, & alia huiusmodi. Filiatio autem per prius respicit personam: gratia autē nō respicit personam nisi ratione mentis, quæ est pars nature, & ideo filiatio adoptionis nullo modo cōuenit Christo: conuenit tamen gratiam habere.

AD 2<sup>m</sup> dicendum, quod ratio illa procedit quando unio per essentiā & per similitudinē ad idem ordīnantur: hoc autem non est in proposito. Nam realis unio diuinitatis ad animam Christi ordinatur ad unitatem persone: unio autem per similitudinē gratiæ ad fruitionem beatitudinis.

AD 3<sup>m</sup> dicendū, quod beatitudo est naturalis Christo secundum naturam diuinam, non autem secundum humanam naturam, & ideo ad hoc indiget gratia.

Q6. dis. S. Tho. PPP 5 A b



Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod si ponatur anima Christi non habere gratiam, tunc Christo cōueniet beatitudo increata in quantum est filius naturalis, non autē beatitudo creata, quæ debetur filiis adoptiuis.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod Christus secundum diuinā naturam est bonus per essentiam, non autem secundū humanam naturam, & quantum ad hanc indiget participatione gratiæ.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod lumen solis & candelæ ad idem ordinant, non aut vno diuinitatis ad animam Christi & personā per gratiam, & ideo non est simile.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod unio diuinitatis ad animā Christi sufficit ad hoc quod est, non tamen sequitur quod unio gratiæ superfluat, quia ad aliud ordinatur.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod scientia nobilior & ignobilior ad idem ordinantur, scilicet ad cognitionem rei, non aut ita est in proposito: unde ratio non sequitur.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod duplex est instrumentum, quoddam inanimatum quod agit, & non agit, vt securis, & tale non indiget habitu. Quoddam uero animatum, vt seruus quod agit & agitur, & hoc indiget habitu, & tale instrumentū est humanitas diuinitatis.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod anima Christi unita erat plenitudo omnis boni ex ipsa personā uerbivnionem, non tamen formaliter, sed personaliter, & ideo indigebat informari per gratiam.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod anima unita uerbo personaliter nulla creatura est melior simpliciter loquendo, sed secundum quod nihil prohibet. Sicut enim eius corpore nobilior fuit color secundum quid, prout scilicet erat aspectus eius: ita & anima Christi melior est gratia eius, in quantum est perfectio ipsius.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod gratia est similior quantum ad aliquid, in quantum comparatur ad animam Christi ut actus ad potentiam, et secundum hoc per gratiā anima Christi Deo conformabatur: sed quantum ad alia ipsa mens est similior, scilicet quantum ad naturales proprietates, in quibus Deum imitatur.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum sicut ad primum.

ARTICVLVS II.

*Virum ad hoc quod humana natura uerbo uniretur in persona, requiratur habitualis gratia.*

3. p. 9. 7.

Secundo queritur, utrum ad hoc quod humana natura uerbo uniretur in persona, requiratur habitualis gratia. Et uidetur quod non. Prius enim est intelligere substantiam in esse supposito, quam aliquod accidens ei inherens: sed per unionem humanæ naturæ cum uerbo constituitur humana natura in esse supposito, cum ergo gratia sit accidens, uidetur quod prius sit intelligere unionem humanæ naturæ ad uerbum quam gratiam, & ita gratia non requiritur ad unionem.

¶ 2. Præ. Humana natura est assumptibilis a uerbo in quantum est rationalis: hoc autem non datur sibi per gratiam, ergo per gratiam non disponitur ad unionem.

¶ 3. Præ. Anima ad hoc infunditur corpori, ut in ea perficiatur scientia & uirtutibus, ut patet per Magistrum 2. dist. 2. lib. Senten. sed per prius unitur uerbo, quam corpori anima Christi, alias sequeretur quod suppositum esset assumptum, nam ex unione animæ ad corpus constituitur suppositum, ergo prius est intelligere unionem animæ Christi ad uerbum, quod sit intelligere gratiam in ipsa, & sic gratia ad unionem prædictam non disponit.

Lib. 1. Senten. ex parte.

¶ 4. Præ. Inter naturam & suppositū nō cadit aliquod accidens mediū: sed natura humana unitur uerbo sicut supposito. nō ergo cadit ibi gta sicut mediū disponēs.

¶ 5. Præ. Natura humana unitur uerbo non solum animā, sed etiam secundū corpus, corpus autē non est gratiæ susceptiuū. ergo ad vnionem humanæ naturæ ad uerbum non exigitur gratia sicut dispositio media.

¶ 6. Præ. Sicut dicit August. in Epistola ad Volusianū. In his q̄ mirabiliter fiunt, tota ratio facti est potentia facientis: sed unio humanæ naturæ ad diuinā est super omnia mirabiliter facta. ergo non oportet ex parte facti aliquam dispositionem ponere, sed sufficit potentia facientis, & sic non requiritur aliqua gratia media.

SED CONTRA est, qd̄ Aug. dicit, q̄ quicquid conuenit filio Dei per naturā, conuenit filio hominis per gratiā: sed esse Deū conuenit filio Dei per naturā, ergo & filio hominis cōuenit per gratiā: cōuenit autē ei per vnionem, ergo ad vnionem requiritur gratia.

¶ 2. Præ. Excellentior est unio in persona, quam per fruitionem: sed ad hanc vnionem vnionem requiritur gratia, ergo & ad primam.

RESPON. Dicendū, q̄ habitualement gratiam ad vnionem prædictā requiri, potest intelligi dupliciter. Vno modo p̄ modū principij causantis, & sic ponere vnionem in Christo esse factā per gratiā sonat hæresim Nestorij, q̄ ponebat nō aliter humanitatē esse in Christo uerbo unitā, nisi s̄m perfectā similitudinē gratiæ. Alio modo per modum dispositionis, et hoc potest esse dupliciter, vel secundum modum dispositionis necessitatis, vel congruitatis. Necessitatis quidē, sicut calor est dispositio ad formā ignis, vel raritas: quia materia non potest esse propria materia ignis, nisi intelligatur cum calore & raritate. Congruitatis uero, sicut pulchritudo est quadā dispositio ad matrimoniu. Dicunt ergo quidā, q̄ gratia habitualis est dispositio per modum necessitatis, quasi faciens humanā naturā esse assumptibilem: sed istud nō uidetur. Nam gratia magis est finis assumptionis, q̄ dispositio ad assumptionem. Dicit enim Damascenus, q̄ Christus ad hoc assumptus humanā naturam, ut eam curaret, quæ quidē curatio est per gratiā, unde gratia habitualis in Christo magis intelligitur ut effectus vnionis, quam ut preparatio ad vnionem. Et hoc significatur Ioan. 1. Vidimus eum quasi unigenitum a patre, plenum gratia & ueritatis. Quasi ex hoc ipso plenitudo gratiæ Christo cōueniat, q̄ est unigenitus patris per vnionem: et sic habitualis gratia nō intelligitur dispositio ad vnionem nisi per modum congruitatis. Et p̄ hunc modū habitualis gratia potest dici gratia vnionis, quamuis conuenientius, & magis secundū intentionem sanctorū, gratia vnionis intelligatur ipsum esse in persona uerbi, quod humanæ naturæ absque meritis præcedentibus collatum est, ad quod non requiritur gratia habitualis, sicut ad fruitionem, quæ in operatione consistit: nam habitus non est principium essendi, sed operandi.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

ARTICVLVS III.

*Virum gratia Christi sit infinita.*

Tertio queritur, utrum gratia Christi sit infinita. Et uidetur quod sic. Omne enim finitū est mensuratum: sed gratia Christi non est mensurata, quia spiritus datus est Christo non ad mensuram, ut dicitur Ioan. 3. ergo gratia Christi est infinita.

¶ 2. Præ. Quolibet finito Deus potest quodlibet maius facere,

Non multum remouete ante me dium ro. 2.

Aug. ench. C. 4. 10. 3.

Et dist. 1. 8. ex parte. 8.

Cap. 1. 10. 8.

Cap. 3. circa medium 10. 3.

In libro. 2. Cur Deus Homo. cap. 8. 14. & 1. 1.

facere: sed Deus non potuisset maiorem gratiam dare Christo, ut Magister dicit 3. lib. dist. 1. 3. ergo gratia Christi est infinita. Sed dicendum, quod hoc non dicitur pro tanto quod Deus nō posset maiorem gratiam facere, sed quia anima Christi non poterat maiore recipere: erat. n. tota capacitas eius gratia repleta.

¶ 3. Sed contra. Augustinus dicit in libro de natura boni, quod bonum consistit in modo, specie, & ordine, & ubi hæc tria magna sunt, ibi magnū bonū est: ubi parua, paruū. ergo secundū hoc quod crescit creatura aliqua in bonitate, secundū hoc & modus eius crescit, et per consequens eius capacitatis mensura ampliatur. Nā modus mensuræ sequitur, ut Augustinus dicit 3. super Gene. ad literā, Et ita quanto plus augetur gratia tanto plus augetur capacitas in anima Christi.

¶ 4. Præ. Anselmus in lib. Cur Deus homo probat quod oportuit Deū incarnari, quia satisfactio pro natura humana non poterat fieri, nisi per meritū infinitū, quod non potest esse hominis puri, ex quo patet quod meritum hominis Christi fuit infinitū: sed causa meriti est gratia, ergo gratia Christi est infinita, quia a causa finita non potest egredi effectus infinitus.

¶ 5. Præ. Caritas uicioris in infinitum augeri potest, quia quantumcumque homo in hac uita proficiat, semper potest in amplius proficere. si ergo gratia Christi esset finita, gratia alterius hominis posset tantum crescere, quod esset maior gratia Christi, & sic ille esset melior Christo, quod est inconueniens.

¶ 6. Præ. Aut capacitas animæ Christi est finita, aut infinita: si infinita, & tota sua capacitas plena est, ergo habet gratiā infinitā. Si autē sit finita, quolibet aut finito potest Deus quodlibet maius facere, ergo potest facere maiore capacitatem, q̄ habeat anima Christi, & sic potest facere meliorem Christū, quod est absurdū. Sed dicendum, quod Deus posset facere maiore capacitatem quantum in se est, sed creatura non posset maiorem recipere.

¶ 7. Sed contra. Optima creatura distat a Deo in infinitū, ergo sunt infiniti gradus mediij inter Deum & creaturam optimam, & sic qualibet bonitate, uel capacitate creata potest Deus facere meliorem.

¶ 8. Præ. Nullum finitum potest super infinita: sed gratia Christi poterat super infinita, poterat. n. super saluā infinitorem hominum, & super abolitionem infinitorum peccatorum. ergo gratia Christi erat infinita.

SED CONTRA. Nullum creatum est infinitum, alias creatura creatori æquaretur: sed gratia Christi erat quid creatum, ergo finita.

¶ 2. Præ. Sap. 11. dicitur. Omnia in potestate, numero, & mensura dispositi sunt: sed nullum infinitum habet pondus & mensuram determinatā, ergo omnia quæ sunt facta a Deo ita sunt finita, & ita gratia non est infinita.

RESPON. Dicendū, quod questio ista introducit occasione illorum uerborū, quæ habentur Io. 3. Non ad mensurā dat Deus Spiritū: et ideo horū uerborum intellectum accipere oportet ad ueritatē præsentis questionis considerandā. Potest aut in primis occurrere talis intellectus uerborū dictorū, ut dicatur spiritus nō ad mensurā Christo datus, quia Spiritus sanctus, qui in se est infinitus, Christū repleuit p̄ gratiā. Sed iste intellectus non est secundum intentionem literæ. Nam uerba p̄missa inducuntur ad distinguendū inter Christum, & Ioan. nē, & omnes sanctos. ut gl. ibidē dicit. Secundū aut intellectum prædictū Christū quantum ad hoc nō differt a creaturis. Nā Spiritus sanctus, qui est tertia persona in Trinitate, & est in se infinitus, & quilibet sanctorū inhabitat. Et ideo ponitur in gl. alius intellectus, ut præ-

lib. in prin. corp. scere.

Super illud dicitur omnia in maius.

3. par. 9. 7. ar. 1. 1.

dicta uerba referantur ad generationē æternā, secundū quā pater dedit filio naturā infinitā, ut sic per Spiritū spiritualis natura diuina intelligatur: unde dicit glo. ibidē, ut tātus sit filius, quantus & pater, æqualem. n. sibi genuit filiū. Sed hic sensus uerbis sequētibz non concordat, quia subiungitur, Pater diligit filiū, ut quasi dilectio patris ad filiū ratio prædictæ donationis intelligatur. Nec potest dici, quod dilectio sit ratio generationis æternæ, cū magis dilectio p̄sonalis ex generato sit: dilectio aut essentialis ad uoluntatē pertinet. Nō autē conceditur quod pater genuit filiū uoluntate: et ideo ponitur in gl. alius intellectus, ut referat ad unioenerbi ad humanā naturā. Ipsum. n. Dei uerbum, quod est diuina sapientia, singulis creaturis secundū aliquā determinatam mensuram communicatur, in quantum Deus per omnia opera sua suæ sapientiæ spatium in dicit, secundum illud. Eccl. 1. Effudit Deus illam. s. sapientiā, super omnia opera sua, & super omne carnē secundū datum suum præbens illā diligentibus se. Sed humanæ naturæ in Christo ipsum uerbum absq̄ mensura plenarie est unitū, ut sic per Spiritū, qui non est ad mensurā datus, ipsum Dei uerbum intelligatur: unde glo. ibidē dicit. Sicut pater plenus & perfectus genuit uerbum, sic plenus & perfectus est unitū humanæ naturæ. Sed hic est intellectus sequentibus uerbis nō usquequaq; concordat. Hęc. n. datio, de qua præmissa uerba loquuntur, filio facta esse ostenditur cū subiungitur, Pater diligit filiū, & omnia dedit in manu eius. Per unionem aut nō est aliud datum filio, sed datum est homini ut sit filius. Et ideo proprie prædicta uerba uidentur ad gratiā habitualement pertinere, in qua. s. Spiritus sanctus animæ Christi datus esse ostenditur præsupposita unione, per quā ille homo erat filius Dei: hæc aut gratia simpliciter loquendo, finita erat, sed quodammodo infinita. Ad cuius euidentiā sciendū est, quod finitū & infinitū circa quantitatem intelligitur, ut patet per Philosophū in 1. Physi. Est aut duplex quantitas, s. dimensua, quæ secundū extensionem consideratur: & uirtualis, quæ attenditur secundū intensiōnem. Virtus. n. rei est ipsius perfectio, secundū illud Philosophi in 7. Physi. Vnumquodq; perfectū est, q̄n attingit p̄prie uirtuti. Et sic quantitas uirtualis uniuscuiusq; formæ attendit secundū modū suæ perfectionis. Vtraq; aut quantitas per multa diuersificatur: nā sub quāta re dimensua continetur longitudo, latitudo, & profundū, & numerus in potentia. Quantitas aut uirtualis in tot distinguuntur, quot sunt naturæ, uel formæ, quarum perfectionis modus totā mensurā quantitatis facit. Cōtingit aut id quod est secundū unā quantitatem finitū, esse secundum aliam infinitū. Potest. n. intelligi aliqua superficies finita secundū latitudinē, & infinita secundū longitudinē: patet et hoc si accipiat una quantitas dimensua, & alia uirtualis. Si. n. intelligatur corpus albū infinitū, non p̄ hoc albedo intensiue infinita erit, sed solū extēsiue & per accidēs, poterit. n. aliquid albus inueniri, patet nihilominus idē, si utraq; quantitas sit uirtualis. Nā in uno & eodē diuersa quantitas uirtualis atredij potest secundum diuersas rationes eorū quæ de ipso prædicant: sicut ex hoc quod dicitur, consideratur in eo quantitas uirtualis quantum ad perfectionem essendi: & ex hoc quod dicitur sensibilis, consideratur in eo quantitas uirtualis ex p̄fectione sentiendi, & sic de alijs. Quātū igitur ad rationem essendi, infinitū esse nō potest nisi illud, in quo omnis essendi perfectio includit, quæ in diuersis infinitis modis uariari potest. Et hoc modo solus Deus finitus est s̄m essentiā, quia eius essentia non limitatur ad aliquā determinatā perfectionem, sed in se includit omnem

C6. 15. 10. 2

C6. 18. 10. 2

D. 7. 16.

omne modū perfectionis, ad quē ratio entitatis se extēdere potest. Et deo ipse est infinitus secundū essentiā, hæc aut infinitas nulli creaturæ competere potest: nā cuiuslibet creaturæ esse est limitatū ad perfectionē proprię speciei. Si ergo intelligat aliqua anima sensibilis, quæ habeat in se quicquid potest cōcurrere ad perfectionē sentiendi qualitercūq; illa quidē anima erit finita secundū essentiā, quia esse suū est limitatū ad aliquā perfectionē essendi. f. sensibilē, quā excedit perfectio intelligibilis: esset tñ infinita s̄m rationē sensibilitatis, quia eius sensibilitas ad nullū determinatū modū essendi limitaret. Et similiter dico de gratia habituali Christi, quod est finita s̄m essentiā, quia esse suū est limitatū ad aliquā speciē entis. f. ad rationē gratiæ: est tñ infinita secundū rationē gratiæ, quia cū infinitis modis possit considerari perfectio alicuius quantū ad gratiā, nullus eorū desuit Christo, sed habuit in se gratiā secundū omnē plenitudinē & perfectionē, ad quā ratio huius speciei, quæ est gratia, potest se extendere, et hūc intellectū manifeste ponit gl. ibidē dicens. Ad mensurā dat Deus Spiritū hominibus, filio autē non ad mensurā: sed sicut totū ex seipso genuit filiū suū, ita incarnato filio suo totū Spiritū suū dedit nō particulariter, nec p̄ subdivisiōnē, sed uniuersaliter & ḡnāliter. Et Aug. dicit ad Dardanū, q̄ Christus est caput, in quo sūt oēs sensus, sed ī sanctis quasi sol⁹ tactus est, quib⁹ dat⁹ est Spirit⁹ ad mēsurā. Sic ergo dicēdū ē q̄ gratia Chrii fuit finita s̄m eētā, sed infinita fuit secundū p̄fectionē rationis gratiæ.

**AD PRIMVM** ergo patet solutio ex dictis.

**AD 2<sup>m</sup>** dicēdū, q̄ gratia est finita secundū essentiā, sed infinita secundū rationē gratiæ. Potest. n. Deus facere meliorem essentiam, quā sit essentia gratiæ, nō tamen aliquid melius in genere gratiæ, cū gratia Christi omnia includat, ad quæ ratio gratiæ se potest extendere.

**AD 3<sup>m</sup>** dicēdū, quod capacitas creaturæ dī fecundā potentiā receptibilitatis quæ est in ipsa. Est aut duplex potētia creaturæ ad recipiendū. Vna naturalis, quæ potest tota impleri, quia hæc nō se extēdit nisi ad p̄fectiones naturales. Alia ē potētia obediētis secundum quod potest recipere aliquid a Deo, & talis capacitas non potest impleri, quia quicquid Deus de creatura faciat, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo. Modus aut qui crescit bonitate crescit, sequitur magis mensurā p̄fectionis receptæ, quā capacitas ad recipiendum.

**AD 4<sup>m</sup>** dicēdū, quod forma est principii actus, secundum autē quod habet esse in actu, non est possibile quod a forma cuius est essētia finita, procedat actio infinita secundum intentionē: unde & meritū Christi non fuit infinitū secundū intentionē actus, si finite. n. diligebat & cognoscebat: sed habuit quandam infinitatem ex circumstantia personæ, quæ erat dignitatis infinitæ. Quanto enim maior est qui se humiliat, tanto eius humilitas laudabilior est.

**AD 5<sup>m</sup>** dicēdū quod quāuis charitas, uel gratia maioris in infinitū augeri possit, nūquā tñ potest peruenire ad æqualitatem gratiæ Christi. Quod. n. finitū aliq̄d per continuū augmentū possit attingere ad quātūcūq; finitū, ueritatē habet, si accipiat eadē ratio quātūtatē utroq; finito, sicut si cōparemus lineā ad lineā, uel albedinē ad albedinē, nō aut si accipiat alia & alia ratio quantitatis, et hoc patet in quantitate dimensua. Quātūcūq; n. linea augeatur in longū, nunquā perueniet ad latitudinē superficiē, et similiter patet in quantitate uirtuali, uel intēsiua. Quātūcūq; n. cognitio cognoscentis Deū per similitudinē proficiat, nūquā potest æquare cognitioni cōphēforis, qui uidet Deū p̄ essētiā.

tiā. Et similiter charitas maioris nō potest adæquari charitati cōprehensoris, aliter. n. aliquis afficitur ad præsentia, & aliter ad absentia. Similiter etiam quātūcūq; crescat gratia alicuius hominis, qui gratiā s̄m aliquā particularē participationē possidet, numq̄ potest adæquare gratiam Christi, quæ uniuersaliter plena existit.

**AD 6<sup>m</sup>** dicēdū, q̄ capacitas animæ Chrii ē finita, et potest Deus maiore capacitate facere, & meliorem creaturā q̄ sit anima Chrii, si p̄ intellectū separet a uerbo. Nō tñ sequitur qd possit facere meliorem Christū, quia Christ⁹ habet ex alio bonitatē. f. ex unione ad uerbum, ex qua parte eius bonitas maior intelligi non potest.

Et per hoc patet solutio ad septimum.

**AD 8<sup>m</sup>** dicēdū, q̄ ex circumstantia personæ habet anima Christi quod possit super infinita, ex quo meritum eius habet infinitatem, ut prius dictum est.

ARTICVLVS IIII.

Utrū gratia capitis conueniat Christo secundū humanā naturā

**QVARTO** querit, utrū gratia capitis conueniat Christo s̄m humanā naturā, et ut q̄ non, Capitis. n. est influere in mēbra: sed Christ⁹ nō influit ī homines s̄m humanā naturā p̄ spirituale influxū, q̄ præcipue ad animas p̄inet, quia sicut dicit gl. Aug. Io. 5. Per uerbū Dei uiuificant animæ: sed p̄ uerbū caro factū uiuificat corpora. ergo Christus s̄m humanā naturā nō ē caput Ecclesiæ. Sed dicēdū, qd Christ⁹ influit ī animas effectiue s̄m diuinam naturam, sed dispositiue secundū humanā.

**¶ 2** Sed cōtra. Ministri Ecclesiæ in quātū sacramēta dispēnant, ad uitā spirituale disponūt, nā sacramētū ē cā dispositiua gratiæ: sed ministri Ecclesiæ nō dicūt Ecclesiæ caput. ergo nec Christ⁹ secundū hoc caput Ecclesiæ dicitur.

**¶ 3** Præter. Ecclesia fuisse ē si homo nō peccasset, nō aut uerbū Dei humanā naturā assumpsisset, ut dicit quēdā gl. sup̄ illud. 1. Thim. 1. Christ⁹ uenit in hūc mūdū: & c. Ecclesia aut sine capite esse nō potest. ergo Christ⁹ nō est caput Ecclesiæ s̄m humanā naturā. Sed diceretur qd homine nō peccatē Chrii fuisse caput Ecclesiæ iquātū ē uerbū Dei, post peccatū autē inq̄tū ē uerbū caro factū.

**¶ 4** Sed cōtra. Ad plenā repationē humani generis equirit qd homo nō sit debitor suę salutis alicui, cui pri⁹ nō fuisse, & pp̄ hoc ut Anselmus dicit in lib. Cur De⁹ homo, reparatio p̄ angelū fieri nō potuit: sed si Christ⁹ ante peccatū fuisse caput Ecclesiæ solū iquātū est uerbū, homo ante peccatū nulli creaturæ debitor fuisse, p̄ sua salute, est aut post peccatū debitor Christo s̄m humanā naturā, si s̄m eā est caput. ergo uidetur quod nō sit plena reparatio humani generis facta, qd est incōueniens.

**¶ 5** Præter. Boni angeli & homines ad unā Ecclesiā pertinent: unius aut Ecclesiæ unum est caput. cū ergo Christus nō sit caput bonorū angelorū, qui numquā peccauerunt, nec sunt ei in natura cōformes, uidetur quod nec hominum caput secundū humanā naturā existat.

**¶ 6** Præter. Caput est corporis mēbrum: sed Christus, ut uidetur, non est membrū Ecclesiæ, quia membrū partialitatem quandam importat, & per consequens imperfectiōnem. ergo Christus non est caput Ecclesiæ.

**¶ 7** Præter. Secundū Philosophū in 3. de Animalibus. Cor est principii sensuū, & motus, & uitę. Si igitur ratione spiritualis influentiæ Christo aliquod nomē debetur, magis debet ei nomē cordis q̄ capitis, præcipue cū caput a corde recipiat, Chrii aut a nullo Ecclesiæ mēbro.

**¶ 8** Præter. Ecclesia ē cōgregatio fidelium: sed Chrii non habuit fidē, si ergo Christus sit caput Ecclesiæ, nō erit caput conformē mēbris, quod est contra rationē capitis.

**¶ 9** Præter.

D. 916 & 417 & 301 & 294

In corp. art.

3. p. q. 3. art.

Traeta. 19. in Ioanē a medio & traet. 23. ante medium to. 9.

Ibi sumitur ex Aug.

Lib. 1. ca. 5. & lib. 1. c. 6

Cap. 4. 10. 4

**¶ 9** Præter. Caput non est posterius mēbris: sed multa mēbra ecclesiæ præcesserunt Christo. ergo Christus non est caput Ecclesiæ. Sed diceret, qd quis Christus nō esset tunc in rerū natura, erat tamen in fide patrum.

**¶ 10** Contra, Chrii s̄m qd est caput Ecclesiæ, gratiā membris Ecclesiæ infundit. si ergo ad rationē capitis sufficit qd Christ⁹ sit in fide credētū, ut qd æqualis copia gratiæ fuerit in ueteri testamēto, sicut in nouo, qd ē falsū.

**¶ 11** Præter. Qd nō est, nō potest agere: sed Christus qñ erat in fide patrum tñ, nō habebat esse in seipso s̄m humanā naturā. ergo nō poterat influere, & ita nō poterat esse caput.

**¶ 12** Præter. Omnis p̄positio, cuius subiectū est res ratio nis, & prædicatū est res natura, est falsa, sicut si dicatur qd genus, uel species currit: sed Christus s̄m quod ē in fide significat ut res rationis. Cū igitur esse caput, uel influere dicat res natura, ut quod hæc p̄positio sit falsa. Christus secundū quod est, in fide est caput ecclesiæ.

**¶ 13** Præter. Vnius corporis unū est caput: sed Chrii ē caput ecclesiæ s̄m diuinitatē. non ergo s̄m humanitatē.

**¶ 14** Præter. Capitis non est caput: sed caput Christi est Deus. 1. Cor. 11. ergo Christus non est caput ecclesiæ.

**¶ 15** Præter. De ratione capitis est qd habeat oēs sensus q̄ sunt in corpore, ut dicit Aug. ad Dardanū: sed aliquis sensus spiritualis est in Ecclesia, qui nō in Christo. f. fides, & spes. ergo Christus non est caput Ecclesiæ.

**¶ 16** Præter. Ephel. 1. super illud. Ipsum dedit caput supra omnem ecclesiā, dicit gl. illi subiciuntur tanquā capiti, a quo habent originē, non tamen habent originē homines & angeli a Christo secundum humanā naturam, sed s̄m diuinitatē. ergo Christus non est caput ecclesiæ secundū humanā naturam, sed secundum diuinitatē.

**¶ 17** Præter. Aug. dicit in lib. 8. 3. quæst. qd illuminare aīas est actus soli Deo conueniens. ergo nō conuenit Christo secundum humanam naturam. ergo Christus secundum humanam naturam non est caput ecclesiæ.

**Sed contra.** A. Ephel. 1. super illud. Ipsum dedit caput supra omnē ecclesiā, dicit gl. secundū humanitatem.

**¶ 2** Præter. Capitis ad corpus est unio secundū conformitatem naturæ: non aut est cōformitas Christi ad ecclesiā s̄m diuinitatē, sed secundū humanā naturam. ergo Christus secundum humanā naturā est caput ecclesiæ.

**R e s p o n s.** Dicēdū, qd in spiritualibus caput dī per transumptionē a capite corporis naturalis, & ideo consideranda est habitudo capitis ad mēbra, ut appareat qualiter Chrii sit ecclesiæ caput. Inuenit aut caput ad alia mēbra esse in duplici habitudine. f. distinctiōnis & conformitatis: distinctiōnis quidē quantū ad dignitatem, quia caput plene possidet omnes sensus, nō autem alia mēbra. Secundo ratione gubernationis, quæ caput omnia alia mēbra in suis actibus gubernat & regulat, tam per sensus exteriores quā per interiores, q̄ in capite sedem habent. Tertio ratione casualitatis, nā caput influit omnibus mēbris sensum & motū: unde & medici dicunt neruos a capite originē ducere, & q̄c quid pertinet ad uires aīales apprehēsus, & motiuas. Inuenit ē triplex cōformitas capitis ad mēbra. Prima qd ē secundū naturā: nā caput, & cetera ad tria. Primo quātū mēbra partes sunt unī naturæ. Secūda rōne ordinis: est. n. qdā unio ordinis inter caput & mēbra, iquātū mēbra subseruiunt sibi inuicem, s̄m qd dī 1. Cor. 12. Tertio est ratione cōtinuitatis: nā caput ceteris mēbris in corpore naturali cōtinuat. Secundum has ergo cōformitates & distinctiōnes nomen capitis diuersimode secundum metaphoram diuersis attribuitur. Quædam. n. sunt, inter quæ est conformitas secundū naturā, & in his alicui eorū nomē capitis attribuitur ratio-

ne solius eminentiæ, seu dignitatis, sicut dī Leo caput esse animalū, uel ciuitas aliqua caput regni rōne suæ dignitatis. Itā. 7. Caput Syrię Damasc⁹. Quæda uero conformitatē adinuitē secundū ordinis unionē, quia. f. ad unū finem ordinantur, et in istis attribuitur nomē capitis ratione gubernationis, quæ est per ordinē ad finē, & sic principes dicūt capita populi, s̄m illud Amos 6. Optimates capita populorū. Sed ubi est cōtinuitas dī caput ratione influentiæ, sicut fons dī caput fluminis: & istis tribus modis Christus s̄m humanā naturā dicitur ecclesiæ caput. Est. n. eiusdē naturæ s̄m speciē cum ceteris hominibus, & sic cōpetit ei caput ratione dignitatis, s̄m qd gratia in eo abundantior inuenitur. Est et in ecclesia inuenire ordinis unitatē, s̄m qd membra ecclesiæ sibi inuicē deseruiunt & ordinant in Deū, et sic Christus dī ecclesię caput ut gubernator. Est etiā in ecclesia cōtinuitas quæda ratione Spiritus sancti, qui unus & idē numero totā ecclesiā replet et unit: unde etiam & Christus s̄m humanā naturā dī caput rōne influentiæ. Sed ad spirituale sensum & motum potest aliquis intelligi influere dupliciter. Vno modo sicut p̄cipale agens, & sic solius Dei est influere gratiā in membra Ecclesiæ. Alio modo instrumentaliter, & sic et humanitas Christi causa est influentiæ prædicatæ, quæ ut Dam. dicit, sicut ferrū urit pp̄ ignē sibi coniunctū, ita actiōnis humanitatis Christi erant pp̄ diuinitatē unitā, cuius quasi organū erat ipsa humanitas, & hoc ad rationem capitis sufficere nō. Nā & caput naturalis corporis non influit in mēbra, nisi ratione latentis uirtutis: Christus tñ s̄m duas ultimas conditiones capitis potest dici caput angelorū secundū humanā naturā, & caput utrorumq; secundū diuinitatē: nō aut secundū primā, nisi accipiat cōmunitas quantū ad naturā generis, secundū qd homo & angelus in natura rationali cōueniūt, & ulterius cōmunitas analogiæ secundū qd filio cum omnibus creaturis cōmune est a patre accipere, ut Basil. lius dicit, ratione cuius dicitur primogenitus oīs creaturę. Colof. 1. Ut ergo proprie loquamur Christus tot⁹ secundū utramq; naturam simul est caput totius Ecclesiæ secundum tres conditiones prædicatas. Et p̄ has tres conditiones Apost. probat ad Colof. 1. Christū Ecclesiæ caputū c̄ dicēs. Ipse est caput corporis Ecclesiæ, qui ē principii, primogenitus ex mortuis, ut sit ī oib⁹ ipse primatū tenens, quo ad gubernationē: quia in ipso cōplacuit omnem plenitudinē habitare, quo ad dignitatē: & per eū reconciliare omnia, quo ad influentiā.

**AD PRIMVM** ergo dicēdū, quod uiuificare tā aīas q̄ corpora attribuitur diuinitati uerbi sicut principali ter agenti, humanitati uero sicut instrumentō. Attribuitur tñ uita aīarū diuinitati uerbi, & uita corporū humanitati per quandā appropriationē, ut attendatur conformitas inter caput & mēbra, sicut dicit qd passio est cā remissionis culpæ, & resurrectio cā iustificationis.

**AD 2<sup>m</sup>** dicēdū, qd alii ministri Ecclesiæ nō disponūt, nec operāt ad spirituale uitā quasi ex propria uirtute, sed uirtute aliena, Christus aut uirtute propria, et inde est quod Christus poterat per seipsum effectum sacramentorū præbere, quia tota efficacia sacramentorū in eo originaliter erat: non aut hoc possunt alii qui sunt Ecclesiæ ministri, unde nō possunt dici caput, nisi forte rōne gubernationis, sicut quilibet p̄ceps dī caput.

**AD 3<sup>m</sup>** dicēdū, quod supposita illa opinione, quod Christus non fuisse incarnatus si homo nō peccasset, Christus ante peccatū fuisse caput Ecclesiæ secundū diuinam naturam solū: sed post peccatū oportet quod sit Ecclesiæ caput et s̄m humanā. Nā per peccatū natu-

Epistola 57 declinando ad finē r. 2.

Lib. 3. c. 15 circa mediū & c. 17. in fine & ca. 8. circa finem

In Homel. de fide & c. 15. circa mediū

Interlinea- ni habetur in sentētia.

Ex q. 62. r. 4

Glofa ordi- naria ibi.



ra humana vulnerata est, et ad sensibilia demersa, ut ad inuitabilem uel gubernationem non sit sufficienter idonea. Unde oportuit medicinam uulneri adhiberi per humanitatem Christi, per quam Christus satisfecit, & oportuit quod uisibilem naturam assumeret, ut per uisibilem gubernationem ad inuisibilia homo reuocaretur.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod humana natura quoad infinitatem dignitatis sortitur ex hoc ipso, quod diuina unita est in persona, ut non sit iniuriosum homini, quod Christo secundum humanam naturam debitor efficiatur suae salutis, quia humana natura operatur uirtute diuinae, ut dictum est: unde & una ueneratione Christum in utraque natura ueneramus, scilicet latria.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod Christus non solum secundum diuinam naturam, sed etiam secundum humanam est angelorum caput, quia eos illuminat secundum humanam naturam, ut Dion. dicit 7. c. de Diuinis nominibus: unde & ad Coloss. 2. dicitur, quod ipse est caput omnis principatus & potestatis. Sed tamen humanitas Christi aliter se habet ad angelos quam ad homines quantum ad duo. Primo, quantum ad naturae conformitatem, per quam est in eadem specie cum hominibus, non autem cum angelis. Secundo, quantum ad finem incarnationis, quae quidem principaliter facta est pro hominum liberatione a peccato, et sic humanitas Christi ordinatur ad influentiam quam facit in homines, sicut ad finem intentum. Influxus autem in angelos non est finis incarnationis, sed ut incarnationem consequens.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod Christus ab Apostolo expressus est de Ecclesiae membrum. 1. Cor. 12. Vos estis corpus Christi, & membrum de membro. De autem membrum ratione distinctionis ab aliis Ecclesiae membris: distinguitur autem ab aliis membris ratione suae perfectionis, quia in Christo est uersaliter gratia, non autem in aliquo aliorum, sicut & caput corporis naturalis ab aliis membris distinguitur: unde non oportet quod Christo attribuat aliqua imperfectio.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod cor est membrum latens, caput autem apparatus: unde per cor potest significari diuinitas Christi, uel Spiritus sancti: per caput autem ipse Christus secundum naturam uisibilem, cui natura diuinitatis inuisibilis inluit.

Ad 8<sup>m</sup> dicendum, quod Christus habuit cognitionem perfectam eorum, de quibus alii fide habent, & ita quantum ad cognitionem aliis conformatur, sicut perfectum imperfecto. Talis autem conformitas inter caput & membrum attenditur.

Ad 9<sup>m</sup> dicendum, quod Christus secundum quod homo, mediator est inter Deum & homines, ut dicitur 1. Timotheo 2. Unde sicut Deus dupliciter nos iustificat deus, principaliter scilicet per actionem suam, in quantum est causa efficiens nostrae salutis, & etiam per operationem nostram, in quantum est finis a nobis cognitus & amatus: ita etiam Christus secundum quod homo dupliciter nos iustificat dicitur. Vno modo secundum suam actionem in quantum nobis meruit, & pro nobis satisfecit, & quantum ad hoc non poterat dicitur caput Ecclesiae ante incarnationem. Alio modo per operationem nostram in ipsum, secundum quod dicimus per fidem eius iustificari, & per hunc modum etiam poterat esse caput Ecclesiae ante incarnationem secundum humanitatem: utroque autem modo est caput Ecclesiae secundum diuinitatem, & ante, & post.

Ad 10<sup>m</sup> dicendum, quod quia nondum erat meritum Christi in actu, nec satisfactio ante incarnationem: ideo non erat tanta gratiae plenitudo, sicut & post.

Ad 11<sup>m</sup> dicendum, quod Christo conuenit ratio capitis non solum per actionem suam, sed per actionem nostram in ipsum: unde ratio non sequitur.

Ad 12<sup>m</sup> dicendum, quod esse caput, uel influere per operationem nostram in ipsum in quantum in eum cre-

ditum, non est predicatum, quod sit res natura, sed quod sit res rationis: unde ratio non sequitur.

Ad 13<sup>m</sup> dicendum, quod Deus & homo unus est Christus: unde per hoc quod Christus est caput secundum humanitatem, & secundum diuinitatem, non sequitur quod Ecclesia habeat duo capita.

Ad 14<sup>m</sup> dicendum, quod non secundum eandem rationem omnino dicitur Deus caput Christi, & Deus caput Ecclesiae: unde ratio procedit quasi ex aequiuocatione.

Ad 15<sup>m</sup> dicendum, quod quicquid est perfectionis in fide & spe, totum conuenit Christo, solum autem quantum ad id quod imperfectionis est, de ipso negatur.

Ad 16<sup>m</sup> dicendum, quod licet Christus uno modo sit caput secundum diuinitatem, non tamen remouetur quin sit caput alio modo secundum humanitatem, quia ab ipso Christo secundum humanitatem spirituale originem sumimus, secundum illud Ioan. 1. De plenitudine eius omnes accepimus.

Ad 17<sup>m</sup> dicendum, quod solius Dei est illuminare animas principaliter, & effectiue: sic autem humanitas Christi spiritualiter non inluit in nos, sed alio modo, ut dictum est.

ARTICVLVS V.

Utrum in Christo requiratur aliqua habitualis gratia ad hoc quod sit caput.

Quinto quaeritur, utrum in Christo requiratur aliqua habitualis gratia ad hoc quod sit caput, et uideatur quod non: quia Apostolus ad Coloss. 1. ex hoc ponit in Christo capitis rationem, quia coplacuit in ipso omnem plenitudinem inhabitare, ut in autoritate supradicta patet: sed omnis plenitudo diuinitatis Christum inhabitauit ex unione, ergo praeter unionem non requiritur alia gratia ad hoc quod sit caput.

¶ 2. Praet. Christus caput ecclesiae est secundum quod ad nostram salutem operatur: operatio autem humanitatis eius salutem nobis contulit, ut Damasc. dicit secundum quod humanitas quasi instrumentum diuinitatis erat. cum igitur in instrumento non requiratur aliquis habitus, sed tantum motus a principali agente mouetur, ut quod dicitur Christo, ad hoc quod est caput ecclesiae, nulla habitualis gratia requireret.

¶ 3. Praet. Dupliciter alicuius hominis actio alteri potest esse salubris. Vno modo secundum quod agit ut persona singularis, & sic ad hoc quod eius actio sibi uel alteri meritoria esse possit, requiritur gratia. Alio modo ut persona communis, et sic sunt ministri ecclesiae, qui sacramenta dispensant, & per orationes quas ex persona ecclesiae Deo fundunt, ad salutem aliorum operantur, & ad hoc non requiritur aliqua gratia, sed solum modo potestas, uel status (sicut n. homo non solum per bonos, sed et per malos) Christus autem in quantum est ecclesiae caput, consideratur ut persona communis, cuius uicem obtinent omnes ecclesiae ministri, ergo ad hoc quod esset caput, habituali gratia non indigebat.

¶ 4. Praet. Christus fuit caput ecclesiae secundum quod eius meritum fuit infinitum, sic n. in omnia membra ecclesiae influere potuit ad deletionem omnium peccatorum: sed meritum infinitum non habuit ex gratia habituali quae finita erat. ergo Christus non fuit caput ratione alicuius habitualis gratiae.

¶ 5. Praet. Christus est caput ecclesiae in quantum est Dei et hominum mediator: sed mediator Dei & hominum est in quantum est medius inter Deum & homines, habens cum Deo diuinitatem, cum hominibus humanitatem, quod quidem est per unionem, ergo sola unio absque habituali gratia sufficit ad capitis rationem.

¶ 6. Praet. Vnius subiecti una est uita: gratia autem est uita anime, ergo in una anima est una gratia, & ita in Christo propter gratiam, quae est eius ut est singularis persona, non

non requiritur aliqua habitualis gratia per quam sit caput. ¶ 7. Praet. Ex hoc Christus est caput, quod inluit in ecclesiam membra: sed Christus influere non posset quantumcumque gratiam haberet, nisi esset Deus, & homo, ergo non requiritur gratia habitualis, per quam sit caput, sed hoc ex sola unione habet.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. 1. De plenitudine eius nos omnes accepimus gratiam pro gratia, & ita gratiam aliquam habuit, per quam in nos gratiam refudit. ¶ 2. Praet. Caput corporis mystici similitudinem habet cum capite corporis naturalis: sed ad perfectionem corporis naturalis requiritur quod sit in eo uis sensitiua plenissime ad hoc, quod sensum in membra refundere possit, ergo in Christo ad hoc quod sit caput requiritur gratiae plenitudo.

¶ 3. Praet. Dionysius 2. c. Cael. Hierar. dicit quod illi qui sunt alios illuminantes, perfectiores, & purgantes praesentibus lumen, puritatem, & perfectionem: sed Christus in quantum est caput ecclesiae, purgat, illuminat, & perficit, ergo oportet ad hoc quod sit caput, quod in eo sit gratiae plenitudo, per quam sit purus, lucidus, & perfectus.

RESPON. Dicendum, quod sicut dicit Damasc. humanitas Christi quasi instrumentum diuinitatis fuit, & ideo actiones eius nobis poterant esse salubres. In quantum ergo speciale diuinitatis instrumentum fuit, oportuit quandam specialem coniunctionem ipsius ad diuinitatem esse. Vnaqueque autem substantia tanto a Deo plenius bonitatem eius participat, quanto ad eius bonitatem appropinquat, ut patet per Dionysium 12. c. Cael. Hierar. Unde & humanitas Christi ex hoc ipso quod praesentibus aliis uicinius & specialius diuinitati erat coniuncta, excellentius bonitatem diuinam participauit per gratiam donum. Ex quo idoneitas in ea fuit, ut non solum gratiam haberet, sed etiam per eam gratia in alios transfunderetur, sicut per corpora magis lucentia lumen solis ad alia transit. Et quia Christus in omnes creaturas rationales quodammodo effectus gratiarum inluit, inde est quod ipse est principium quodammodo omnium gratiarum secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnium esse: unde sicut in Deo omnis essendi perfectio adunata, ita in Christo omnis gratiae plenitudo & uirtutis inuenitur, per quam non solum ipse possit in gratiae opus, sed et alios in gratiam adducere, & per hoc habet capitis rationem. In capite n. naturali non solum est uis sensitiua ad hoc, quod sentiat per uisum, auditum, & tactum, & huiusmodi sensus, sed et est in eo ut in radice, a qua in alia membra sensus effluit. Sic ergo una & eadem gratia habitualis in Christo dicitur gratia unionis, in quantum congruit naturae diuinitati unitae: & capitis, in quantum per eam sit refusio in alios ad salutem: singularis uero personae, in quantum ad opera meritoria perficiebat.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in Christo intelligitur duplex plenitudo. Vna diuinitatis, secundum quam Christus est plenus Deus: alia gratiae, secundum quam dicitur plenus gratiae & ueritatis, et de hac plenitudine loquitur Apostolus ad Coloss. 1. De prima autem Coloss. 2. haec autem secunda a prima deriuatur, & per eam gratiam capitis completur.

Ad 2<sup>m</sup> dicendum, quod instrumentum inanimatum, quale est securis, habitu non indiget: instrumentum autem animatum, quale est seruus, indiget, & tale instrumentum diuinitatis est humana natura in Christo.

Ad 3<sup>m</sup> dicendum, quod minister ecclesiae non agit in sacramentis quasi ex propria uirtute, sed ex uirtute alterius, scilicet Christi: et ideo in eo non requiritur gratia personalis, sed solum auctoritas ordinis, per quam quasi

Christi Vicarius constituitur. Christus autem operatus est nostram salutem quasi ex propria uirtute, & ideo oportuit quod in eo esset gratiae plenitudo.

Ad 4<sup>m</sup> dicendum, quod quantumuis meritum Christi quandam infinitatis rationem habeat ex dignitate personae, tamen rationem meriti habet ex gratia habituali, sine qua meritum esse non potest.

Ad 5<sup>m</sup> dicendum, quod Christus est mediator Dei, & hominum etiam secundum humanam naturam, in quantum cum hominibus habet passibilitatem: cum Deo uero iustitiam, quae est in eo per gratiam. Et ideo requiritur praeter unionem habitualis gratiae in Christo ad hoc quod sit mediator, & caput.

Ad 6<sup>m</sup> dicendum, quod una & eadem gratia habitualis diuersa ratione est gratia capitis, & singularis personae, & unionis, per modum superius dictum.

Ad 7<sup>m</sup> dicendum, quod licet in Christo requiratur ad hoc quod sit caput utraque natura, tamen ex ipsa unione diuinae naturae ad humanam sequitur in humana quaedam gratiae plenitudo, ex qua in alios redundantia fiat a capite Christo.

ARTICVLVS VI.

Utrum Christus mereri potuerit.

Sexto quaeritur, utrum Christus mereri potuerit, et scilicet quod non. Omne n. meritum ex libertate arbitrii procedit, quia indeterminate se habet ad multa: sed liberum arbitrium in Christo determinate se habebat ad bonum, ergo mereri non potuit.

¶ 2. Praet. Quae est comparatio recipientis ad receptum, eadem est comparatio merentis ad praemium, quia ad hoc meretur aliquis ut recipiat quod meretur: sed recipiens debet esse denudatum a recepto, ut patet in lib. de Anima. ergo ille qui meretur, debet esse absque praemio, quod de Christo dici non potest, cum ipse fuerit uerus comprehensor: ergo uidetur quod Christus mereri non potuit. ¶ 3. Praet. Id quod debetur alicui, non oportet quod mereatur: sed ex hoc ipso quod Christus comprehensor erat, debebatur ei impassibilitas mentis & corporis, ergo ista non meruit.

¶ 4. Praet. Meritum non est respectu eorum quae necessario consequuntur quasi naturali ordine, quia meritum est respectu eius quod ex uoluntate alterius redditur quasi merces: sed gloria corporis quodam naturali ordine ex gloria animae habetur per Aug. in epistola ad Diocorū. ergo cum Christus esset beatus quantum ad animam, utpote qui diuinitate fruebatur, uidetur quod gloria corporis mereri non potuerit.

¶ 5. Praet. Sicut Christus ante passionem habuit gloriam animae & non corporis, ita & sancti qui nunc sunt in gloria: sed sancti nunc non merentur gloriam corporis, ergo nec Christus meruit.

¶ 6. Praet. Non potest esse idem praemium & principium merendi: sed charitas quae erat in Christo ad praemium eius pertinebat, quia erat de perfectione beatitudinis, cum per eam frueretur, ergo non poterat esse principium merendi: omne autem meritum est ex charitate, ergo in Christo meritum esse non potuit.

¶ 7. Praet. Remoto priori remouetur posterius: sed meritum per prius respicit beatitudinem animae quam Christus non meruit, quia ab instanti conceptionis eam habuit, ergo nec aliquid aliud mereri potuit.

SED CONTRA est quod in psal. 135. super illud. Conserua me domine, dicitur gratia praemium quoniam speraui in te etiam meritum, ergo Christus meruit.

¶ 2. Praet.

In corp. art.

C. 4 caelest. therar. non procul a fine.

Cap. 4. ha. om. a. h. b. e.

Lib. 3. ortho. dox. a. fidei. c. 15. a. m. edo. illius.

Cap. 4. non s. m. o. t. e. a. p. r. i. c. i. p. i. o.

Lib. 3. ex. c.

B

In corp. ar.

1. par. q. 193 art. 3

Ad Diocorum episto. 58. ante medium to. 2.

Interlinearis habet partem.

¶ 2 Præ. Cuicūq; redditur merces aliqua pro suis operibus meretur: sed Christo propter suam humilitatē passionis, reddita est merces exaltationis, ut patet Philip. 2. Propter quod Deus exaltavit illum, & donavit illi nomē, qd̄ est super omne nomē. ergo Christus meruit.

¶ 3 Præ. Sicut fruitio est actus comprehensivus, ita meritum viatoris: sed Christus fruebatur in quantum comprehensivus, ergo merebatur in quantum viator.

R E S P O N. Dicendū, qd̄ Christus meruit ante passionē qm̄ erat viator & comprehensivus, qd̄ sic patet. Ad meritū. n. duo requirunt. scilicet status merentis, & facultas merēdi. Ad statū quidē merēdi requirit, qd̄ desit sibi id qd̄ mereri dē: quāvis qdā dicat qd̄ aliquis potest mereri id qd̄ iā habet, sicut dicitur de angelis qd̄ beatitudinē, quā simul cū gratia acceperunt, meruerunt per opera sequētia, quæ circa nos faciunt. Sed hoc non ut esse verū p̄ duo. Primo, quia cōtrariat̄ probationi Aug. per quā cōtra Pelagianos pbat̄ grām sub merito cadere nō posse, q̄ ante grām nullas ut merita, nisi mala, cū ante grām homo sit impius, & meritis impij nō gratia, sed pōna debet. Nō ergo posset dici qd̄ gratiā q̄ mereat̄ per opera, quæ q̄ post acceptā gratiā faciūt. Secundo, q̄ est cōtrariationē meriti. Nā meritū ē causa p̄mii nō quidē p̄ modū finalis causæ, sic. n. magis p̄mii est cā meriti, sed magis s̄m̄ reductionē ad causā efficientē, in quantum meritū facit dignū p̄mii, & p̄ hoc ad p̄mii d̄sponit. Id autē qd̄ est cā p̄ modū efficiētis, nullo modo potest esse posterius tēpore eo, cuius est cā: unde nō potest esse q̄ aliquis mereat̄ qd̄ iā habet. Qd̄ autē in humanis aliquis p̄ accepto beneficio domino suo seruit, magis habet rationē grātū actionis, q̄ meriti. Facultas vero merēdi requirit̄ ex parte naturæ, & ex parte græ. Ex parte naturæ qd̄, quia p̄ actū propriū quis mereri nō potest nisi sit dñs sui act̄, sic. n. suū actū quasi pretiū pro p̄mii dare potest. Est autē quis dñs sui actus p̄ liberū arbitriū, unde naturalis facultas lib. arb. requirit̄ ad merēdū. Ex parte vero græ, quia cū p̄mii beatitudinis facultatē humanæ naturæ excedat, p̄ naturalia pura ad illud merēdū homo nō potest sufficere, & id requirit̄ grā, p̄ quā mereri possit. Hęc autē oīa i Ch̄so fuerūt, defuit tm̄ aliquid eorū quæ ad beatitudinē perfectā requirūt. scilicet impassibilitas aiæ, & gloria corporis, rōne cui⁹ viator erat. Fuit et̄ in eo facultas naturæ rōne volūtatis creatæ, & facultas græ p̄ plenitudinē gratiarū, et ideo mereri potuit.

AD PRIMVM ergo dicēdū, qd̄ licet anima Christi esset determinata ad unū s̄m̄ genus moris. scilicet ad bonum, non tamen erat determinata ad unū simpliciter: poterat enim hoc, vel illud facere et nō facere, & ideo libertas in eo remanebat, quæ requiritur ad merendum.

AD 2<sup>m</sup> dicēdū, quod beatitudinē animæ ratione cuius erat comprehensivus, nō meruit, sed solū beatitudinē corporis, & impassibilitatē animæ, quæ sibi deerāt.

AD 3<sup>m</sup> dicēdū, quod Ch̄s nō meruit aliquid quasi sibi nō debitū, ut fieret ei debitū, sicut homines i primo actu meritorio merēt. Nec iterū ut id qd̄ erat debitū, fiat magis debitum, sicut in his quorum gratia auget̄, sed ut id quod erat uno modo debitum ratione gratiæ, fieret ei alio modo debitum ratione meriti.

AD 4<sup>m</sup> dicēdū, quod gloria corporis sequit̄ ex gloria animæ, qm̄ anima est omnimodo glorificata s̄m̄ ordinē ad Deum, & secundū ordinē ad corpus. Sic autē anima Christi nō erat glorificata, sed solū in ordine ad Deū: secundū autē quod erat forma corporis, passibilis erat.

AD 5<sup>m</sup> dicēdū, qd̄ aię sanctorū i patria sunt totaliter extra statū viatorū, quia iā sūt & beatē per fruitionē, et impassibiles, qd̄ de aię Ch̄si nō erat, & ideo nō est simile.

AD 6<sup>m</sup> dicēdū, qd̄ charitas quātū de se est, semp̄ nata est esse merēdi principiū: sed quāq; nō est merēdi principii p̄p̄ habentē qui est extra merēdi statū, sicut patet d̄ factis i patria. Ch̄s autē nō erat extra statū merēdi, quia viator erat: & ideo charitate eadē fruebat̄ & merebat̄, sicut & eadē volūtate. Nec tñ erat idē principii meriti & p̄mii, quia nō merebatur gloriam animæ, ad quā pertinet charitas, sed gloriam corporis, ut dictum est.

AD 7<sup>m</sup> dicēdū, quod ratio illa sequeretur, si ex defectu Christi contingeret quod gloriam animæ mereri non potuerit, quod patet ex prædictis esse falsum.

ARTICVLVS VII.

Utrum Christus alijs mereri potuerit.

SEPTIMO queritur, utrum Christus alijs mereri potuerit, et videtur quod non. Christus enim non meruit nisi secundum quod homo: sed alij homines non possunt alijs mereri ex condigno: ergo nec Christus.

¶ 2 Præ. Sicut meritum consistit in actu virtutis, ita & laus: sed nullus laudatur ex opere alterius, sed solum ex proprio. ergo nec alicui imputatur ad merēdū opus alienum, & ita opera Christi non sunt alijs meritoria.

¶ 3 Præ. Ch̄s caput est ecclesię, in quantum in ecclesia primatū tenet: patet Eph. 1. sed alij plati primatū ecclesię hñtes nō pnt̄ subditis mereri. ergo nec Ch̄s potuit.

¶ 4 Præ. Meritū Christi equaliter se habet ad oēs homines quātū est de se, si igitur alicui Christus meruit salutē, omnibus meruit: sed meritū Ch̄i frustrari nō potest. ergo omnes salutē cōsequuntur, quod patet esse falsū.

¶ 5 Præ. Sicut Christus est caput hominum, ita & angelorum: angelis vero nō meruit. ergo nec hominibus.

¶ 6 Præ. Si Christus alijs mereri potuit, quilibet suus actus nobis meritorius fuit: sed non nisi salutis. ergo eius passio non erat necessaria ad nostram salutem.

¶ 7 Præ. Quod per unum fieri potest, superfluum est si per duo fiat: sed gratia quæ datur homini sufficiens est ad hoc, quod homo pro se mereatur uitam æternā. ergo superfluum esset si Christus eam nobis meruisset.

¶ 8 Præ. Aut Christus sufficenter meruit nobis, aut insufficienter: si sufficenter, meritū nostrū nō requirit ad salutē: si insufficienter, insufficientis gratiæ fuit, quorū utrūq; est inconueniens. ergo Christus nobis non meruit.

¶ 9 Præ. Sicut mēbris Christi aliquid ad gloriā deerat ante passionem ipsius, ita & nunc: sed nunc nobis nō meretur. ergo nec tunc merebatur.

¶ 10 Præ. Si Christus nobis meruisset, eius merito nostra cōditio immutata fuisset: sed eadē ut esse hominis cōditio post Christū sicut ante erat, quia sicut ante diabolo tētare poterat, sed nō cogere, ita et modo: sicut et p̄ctorib⁹ pōna debebat, ita & modo: ergo Ch̄s nobis nō meruit.

¶ 11 Præ. In psalmis dicitur. Tu reddes unicuique iuxta opera sua: hoc autem non esset, si merita Christi nobis imputaretur. ergo Christus nobis non meruit.

¶ 12 Præ. P̄mii mēsurat̄ s̄m̄ radicem meriti. si ergo Ch̄s nobis meruit, unicuique nostrū p̄mii glorię reddetur s̄m̄ quantitatē gratię Christi, quod patet esse falsū.

¶ 13 Præ. Id quod pro meritis datur, potius redditur q̄ gratis detur. si ergo Christus nobis iustificatiōē meruit, videtur quod non gratis iustificemur a Deo, et sic gratia nō erit gratia. ergo Ch̄s nihil nobis meruit.

S E D C O N T R A. Christus pro nobis satisfecit. Io. 2. Ipse est p̄pitiatio pro peccatis nostris: sed satisfactio sine merito esse nō potest. ergo Ch̄s nobis meruit.

¶ 2 Præ. Caput in corpore naturali nō solū sibi, sed mēbris

In corp. ar. & ad 2. arg.

In corp. ar. & ad 2. arg.

3. p. qu. 19. art. 4.

libi super illud, clamabo, & nō ex audies.

lib. 3. c. 1. §. 2. medio.

D. 898

bris operatur oibus: sed Christus est caput corporis sui, scilicet Ecclesię. ergo ei⁹ opatio mēbris meritoria fuit. ¶ 3 Præ. Christus & Ecclesia sunt quasi una p̄sona: sed rōne unitatis prædictæ ex p̄sona ecclesię loq̄t̄, ut patet in gl. sup̄ psal. Deus de⁹ me⁹ respice &c. ergo similiter rōne unitatis p̄dictę Ch̄s q̄ si ex p̄sona aliorū mereri potuit.

R E S P O N. Dicendū, qd̄ opus humanū gratia informatum ad uitā æternam cōsequendā dupliciter ualet, s̄m̄ qd̄ duo sunt, quibus homo deficit a glorię cōsecutione. Quorū primū est dignitas p̄sonę, sicut patet in eo qui nō habet charitatē, qui nō est idoneus, nec dignus quod habeat uitā æternā, & s̄m̄ hoc opus humanū ualet ad uitā æternā consequendā, in quantum p̄ ipsum quādā dignitas, & idoneitas in homine cōsequit̄ uis cōsecutionis glorię. Sicut. n. actus peccati reddit in quādā aię deformitatē, ita & actus meritorius in quādā animi decorē & dignitatē, & ex hoc d̄ meritū condignū.

Aliud, p̄ qd̄ deficit homo a consecutione glorię, est aliqd̄ impedimentū sup̄ueniēs, ut homo, qui alias est dignus, gloriā nō cōsequatur, & hoc est reatus alicui⁹ pōnæ tēporalis. Et sic opus humanū ordinatur ad gloriā quasi p̄ modū cuiusdā pretii, quo a reatu pōnæ absoluitur, et ex hoc habet op⁹ humanū rōne satisfactionis.

Quantū ergo ad utruq; horū opus Ch̄i efficacius fuit operibus aliorū hominū. Nā p̄ opus alterius hominis nō redditur idoneus ad glorię p̄ceptionē nisi ille q̄ opatur, eo qd̄ unus homo in aliū spiritualiter influere nō potest: et ideo unus alio ex cōdigno mereri nō potuit gratiā, uel uitā æternā. Sed Ch̄s s̄m̄ suā humanitatē spiritualiter influere potuit in alios homines: unde & eius opus in alijs causare potuit idoneitatē ad cōsecutionē glorię, & ideo potuit alijs ex cōdigno mereri s̄m̄ qd̄ influere in alios poterat in quantum erat humanitas eius diuinitatis instrumentū s̄m̄ Dam. Similiter et̄ quantum ad s̄m̄ maior efficaciam cōsideratur in Christo, q̄ in alijs hominibus. Nā licet unus hō possit p̄ altero satisfacere, dūmodo ille sit in grā cōstitutus, nō tñ potest satisfacere p̄ tota natura, quia opus unius puri hominis nō equi ualet bono totius naturæ. Sed opus Ch̄i in quantum erat Dei & hominis, habuit quādā dignitatē, ut æquiualeat bono totius naturæ, & id p̄ tota natura satisfacere potuit.

AD PRIMVM ergo dicēdū, qd̄ Christus s̄m̄ qd̄ homo, est alijs hominibus dignior: unde non oportet qd̄ alijs conueniat quod Christo homini conuenit.

AD 2<sup>m</sup> dicēdū, qd̄ actus uirtutis habet rōnē laudis per cōparationē ad agentē, et ideo nō potest unus p̄ actū alterius laudari: sed rationē meriti habet ex ordine ad finem, ad quem potest aliquis idoneus reddi ex influenza Christi, & ideo Christus nobis mereri potuit.

AD 3<sup>m</sup> dicēdū, qd̄ Christus primatū tenet in ecclesia p̄ propriā uirtutē, sed alij prælati in quantum gerūt p̄sonā & uicē Christi: unde Christus pro fidelibus tanquā pro suis mēbris mereri potuit, non autem alij prælati.

AD 4<sup>m</sup> dicēdū, qd̄ meritū Ch̄i quātū ad sufficentiā equaliter se habet ad omnes, nō autē quātū ad efficaciam, qd̄ accidit partim ex lib. arb. partim ex diuina electione, p̄ quā quibusdā misericorditer effectus meritorum Ch̄i cōfertur, quibusdā uero iusto iudicio subtrahit̄.

AD 5<sup>m</sup> dicēdū, qd̄ sicut mereri est uiatoris, ita nō nisi p̄ uiatore aliquis mereri potest, quia oportet ut ei⁹ p̄ quo quis mereat̄, aliquid desit eorū q̄ sub merito cadūt. Angeli autē nō sunt uiatores quātū ad p̄mii essentialē, et ideo quātū ad hoc nihil eis meruit. Sūt autē aliquo modo uiatores i spē p̄mii accidentalis, in quantum nobis ministrāt, ad qd̄ ualet eis meritū Christi: unde d̄ Eph. 1. qd̄ per eū restaurantur quę in cælis, & quę in terra sūt.

AD 6<sup>m</sup> dicēdū, qd̄ licet quilibet actus Christi esset nobis meritorius, tñ ad satisfaciendū p̄ reatu naturæ humanæ, q̄ erat morti ex diuina sententiā obligata, ut patet Gen. 2. oportuit qd̄ loco omnium mortem sustineret.

AD 7<sup>m</sup> dicēdū, qd̄ gratia q̄ alicui personaliter datur, sufficit quantum ad id qd̄ ad personā ipsius pertinet, nō tñ ad absoluitiōnē reatus totius naturæ, quod patet in antiquis patribus, qui gratiā habētes propter reatu in rursū, ad gloriā peruenire nō poterāt. Et ideo requirebatur meritū Christi, & satisfactio, ut reatus ille tolleretur. Grā et̄ p̄sonalis nulli unq̄ post peccatū primi hominis data fuit, nisi p̄ fidē mediatoris explicitā, uel implicitam.

AD 8<sup>m</sup> dicēdū, qd̄ meritū Christi sufficenter opat̄ ut quādā causa uniuersalis salutis humanæ, sed oportet hanc causam applicari singulis per sacramenta, & per fidem formatam, quæ per dilectionē operatur. Et ideo requiritur aliquid aliud ad salutem nostrā præter meritum Christi, cuius tamen meritum Christi est causa.

AD 9<sup>m</sup> dicēdū, qd̄ similitudo non tenet, quia mereri nō cōuenit nisi uiatoribus. Christus autē ante passionē erat uiator & cōphēfor: nūc autē est tantū cōprehensor, & ideo tñ poterat mereri, licet nūc mereri nō possit. Deficit et̄ illa rōq̄a nūc beatis, q̄ sūt mēbra Ch̄i mystica, nihil deest ad gloriā, qui delectat̄ nō solū d̄ uita diuina essentia, sed et̄ de Christi humanitate glorificata.

AD 10<sup>m</sup> dicēdū, qd̄ post passionē Ch̄i humana cōditio est multū immutata, quia iā expiato reatu naturæ humanæ homines pnt̄ libere ad patriā euolā. Pōnæ et̄ æternę p̄ peccatis p̄sonalib⁹ debite p̄ fidē passōis Ch̄i remittūt̄ æternę, et dimittūt̄ t̄pales uirtute clauū, i quibus Ch̄i passio opat̄. Demones et̄ reprimūtur uirtute passionis Ch̄i, ut nō possint tā uolēter tētare. Fidelib⁹ auxilia multa dāt̄ ad resistēdū tētationib⁹: grā et̄ p̄ uirtutē passionis Christi datur in sacramētis ad merēdū.

AD 11<sup>m</sup> dicēdū, qd̄ Ch̄s, & mēbra eius sunt una p̄sona mystica: unde opa capitis sūt aliquo modo mēbrorū. Et sic cū p̄ opa Ch̄i aliquid nobis a Deo dat̄, nō sit cōtra id qd̄ d̄ in psal. Tu reddes unicuique iuxta opera sua. Et tñ ita merita Ch̄i nobis p̄sunt, ut i nobis p̄ sacramēta gratiam causent, p̄ quā ad opera meritoria icitamur.

AD 12<sup>m</sup> dicēdū, quod meritū Christi cōparatur ad p̄mii nostrū sicut causa prima & remota: unde ei nō cōmensuratur, sed illi merito quod est causa proxima, quod consistit in actu proprio illius cui p̄mii reddit̄.

AD 13<sup>m</sup> dicēdū, quod hoc ipsum gratis alicui nostrum a Deo confertur, quod efficaciam meriti Christi consequatur: unde per hoc ratio gratiæ nō euacuatur.

ARTICVLVS VIII.

Utrum Christus i primo instati suæ cōceptiōis mereri potuerit.

OCIAO querit̄, utrum Ch̄s in primo instati suæ cōceptiōis mereri potuerit. et ut qd̄ nō. Ad meritū. n. deliberatio requirit̄: sed deliberatio requirit̄ t̄ps. ergo i primo instati suę creationis aię Ch̄i mereri nō potuit.

¶ 2 Præ. Sicut meritum, ita & demeritū in actu lib. arb. consistit: sed angelus non potuit peccare in primo instanti suæ creationis, quia sic in primo instati suæ creationis malus fuisset, quod est erroneū. ergo nec anima Christi in primo instanti suę creationis mereri potuit.

¶ 3 Præ. Quicūq; sunt duo motus ordinati adinuicē, im possibile est qd̄ in eodē instati terminetur uterq;: sed creatio aię Ch̄i, et motus lib. arb. ipsi⁹ sunt quidā motus ordinati, nā motus lib. arb. creatiōnē præsupponit. ergo impossibile est quod motus lib. arb. terminetur in primo instati in quo creatio terminatur, cum. scilicet. primo creata est anima. Sed dicitur, quod anima Christi

adiuuat.

adiuuat.

In li. de bono perfeu. rantiæ c. 2. & per multa alia to. 7.



adiuabatur ad merendū in primo instanti per gratiā.  
 ¶ 4 Sed cōtra. Nulla grā creaturæ collata trahit eā extra limites creaturæ: sed hoc cōuenit aīa in quātū est creata ut i primo instanti quo est, motū liberi arbitrii habere nō possit, ut ex rōne inducta patet. ergo p gratiā non potest ad hoc adiuuari ut in primo instanti mereatur.  
 ¶ 3 Præt. Gratia perficit animā p modū cuiusdā habitus: habitus uero cū potentiā præsupponat, nō dat animæ posse agere simpliciter, qd̄ alias nō posset agere, sed posse taliter agere, qualiter sine habitu nō posset. ergo si aīa Christi fm suam naturā non poterat usum liberi arbitrii in primo instanti suæ creationis habere, ut qd̄ hoc ei gratia nō contulit, quod in primo instanti mereret.  
 ¶ 6 Præt. Sicut se habet pūctus ad lineā, ita se habet instans ad tēpus: sed fm Philosophū in 8. Phyl. Qñ aliqd̄ mobile utitur uno puncto ut duobus. sicut principio unius lineæ, & sine alterius de necessitate itercedit qes media, ut patet in motu reflexo. cū ergo instās in quo aīa Chri creatā est, accipiat ut terminus creationis, et ut principiu motus liberi arbitrii, et sic uno instanti utimur ut duobus, uidetur quod incidit tēpus mediū, et sic nō in primo instanti suæ creationis aīa Christi merebatur.  
 ¶ 7 Præt. Sicut se habet natura ad actum naturæ, ita grā ad actum gratiæ: sed natura nō potest in actū græ. ergo nec gratia potest in actū naturæ. ergo nō pōt esse, qd̄ p gratiā anima Chri habuerit actū in primo instanti suæ cōceptionis, qui ei naturaliter cōpetit, scilicet eligere.  
 ¶ 8 Præt. Forma habet tres actus, quia dat esse, distinguit, & ordinat in finē: hi aut actus adiuuicē ordinati sunt, sicut & ens, & unū, & bonū. Nā ens a primo actu relinquit unū a secūdo, bonū a tertio. ergo & res aliqua prius est ens, quā ordinat in finē: aīa aut Chri p actū meritoriu in finē ordinabatur. ergo non pōt esse quod in primo instanti suæ creationis in quo esse habuit, mereret.  
 ¶ 9 Præt. Meritū consistit in actu uirtutis, qui præcipue electione perficitur, fm Philosophū: sed aīa Christi nō potuit in primo instanti suæ creationis actū electionis habere, nā electio præsupponit cōsiliū, cū sit appetitus præconscientiati, ut dicitur in 3. Ethic. cōsiliū autē tēpore indiget, cū sit inquisitio quædā. ergo anima Christi in primo instanti suæ creationis mereri nō potuit.  
 ¶ 10 Præt. Imbecillitas organorū usum liberi arbitrii impedit, ut patet in pueris recēter natis: sed hāc imbecillitatē Chri asūpsit, sicut et alias nostras passibilitates. ergo i primo instanti suæ creationis aīa Christi non meruit.  
 SED CONTRA. Chri in instanti suæ creationis fuit perfectissimus fm animā: sed maior perfectio ē q̄ est fm habitū & actū, quā q̄ est fm habitū tm̄. ergo in Chro fuerūt uirtutes in primo instanti suæ creationis nō solū fm habitū, sed fm actū: actus aut uirtutū sunt meritorii. ergo Christus in primo instanti suæ creationis meruit.  
 ¶ 2 Præt. Chri in primo instanti suæ creationis fruebat ut uerus cōprehēsor: fructio autē est p actū charitatis. ergo i primo instanti suæ creatōis actū charitatis habuit: actus autem charitatis erat in Christo meritorius. ergo idem quod prius. Sed diceretur quod actus charitatis non erat meritorius, nisi cum deliberatione.  
 ¶ 3 Sed cōtra. Deliberatio, uel cōsiliū nō est de fine ultimi, sed de his q̄ sunt ad finē, ut dī in 3. Eth. sed motus charitatis sc̄ipue est meritorius, fm qd̄ tēdit in ipsum finē ultimū. ergo nō requiritur ad hoc qd̄ sit meritorius qd̄ sit ibi aliqua collatio, uel deliberatio. Sed diceretur quod motus ille qui est in finē ultimū nō ē meritorius, nisi fm quod aliquis illum refert in finem, & sic est ibi aliqua collatio, quæ non potest esse in instanti.  
 ¶ 4 Sed contra. Pars animæ intellectiua potētiō est in

suā operatione, quā sensitiua: sed simul dum aliquis sentit, sentit se sentire. ergo simul dum affectus fertur in Deū, pōt fieri cōparatio huius motus ad ipsum Deū, & sic non est necessarium, quod hoc fiat successiue.  
 ¶ 5 Præt. Quicūq; intelligit aliquid, simul intelligit qd̄ est de intellectu eius, sicut qui intelligit hominē, simul intelligit animal: sed unū relatiuorū ē de intellectu alterius. ergo quicūq; intelligit unum relatiuorū, simul intelligit alterū. possibile est ergo ut in eodem instanti mens referat motum charitatis in Deum comparādo unum ad alterum, & sic non requiritur ibi tēpus.  
 ¶ 6 Præt. An' elmus dicit qd̄ quicūq; intelligitur esse pfectionis, totum Christo est attribuendum: sed habere perfectam operationem in primo instanti suæ creationis ad pfectionē p̄inet. ergo Christo est attribuendū.  
 ¶ 7 Præt. Christus iuxta animæ meritū nō habuit quod possit proficere: habuisset autem si in primo instanti suæ creationis non meruisset. ergo & c.  
 ¶ 8 Præt. Potentia rationalis in Chro nō fuit minus pfecta quā potētia naturalis alteri creaturæ: sed aliqua potentia alterius creaturæ in primo instanti quo esse incipit, potest habere suā operationē, sicut patet in canela, quæ in ipso instanti quo accenditur, aerē illuminat. ergo anima Christi in primo instanti suæ creationis habuit actū potētiæ rōnalis, & ita potuit mereri.  
 ¶ 9 Præt. Gregorius dicit in Home. Pente. Amor Dei nō est otiosus, nā operatur magna si ē, si uero desinit operari, amor nō est: sed Chri habuit perfectā charitatē in primo instanti suæ creationis. ergo in eo fuit aliquis actus dilectionis, & ita fuit in eo meritū in illo instanti.  
 ¶ 10 Præt. Illud quod est posterius natura, non pōt esse prius tēpore, sed forte simul, meritū autē est prius natura quā premiū: Christus autem in primo instanti suæ cōceptionis habuit premiū, quia fuit uerus comprehēsor. ergo saltem in eodem instanti habuit meritū.  
 RESPON. Dicendū, qd̄ circa hoc est duplex opinio. Quidā. n. dicunt, qd̄ Christus in primo instanti suæ cōceptionis nō meruit, sed statim post primū instās mereri incepit. Alii uero dicūt qd̄ in ipso primo instanti meruit: quæ quidē opinio ut esse rationabilior. Nā quicūq; pfectionis spiritalis est possibile alicui creaturæ, totū credit aīe Chri esse collatū in primo instanti suæ creationis. Quod. n. in aliquo instanti meritū esse nō potest, hoc dupliciter pōt cōtingere. Vno mō ex parte operantis: alio modo ex parte actus. Ex parte quidē operantis pōt hoc cōtingere pp defectū duplicis facultatis. scilicet gratiæ, sicut si dicam⁹ quod in illo instanti, quo aliq; mortaliter peccat, nō pōt mereri, quia gratiā nō habet: & iterū ex defectu facultatis naturalis, sicut puer i primo instanti, quo incipitur mereri nō pōt, quia nō habet usum lib. arb. Neutrū autē horū pōt dici in proposito. Christus. n. in primo instanti habuit facultatē grā, utpote gratia plenus: & facultatē naturæ, utpote plenarie usum lib. arb. hñs, alias nō potuisset esse cōprehēsor. ergo nō fuit ex parte operantis Chri aliqd̄ quo minus posset i primo suæ cōceptionis instanti mereri: similiter nec ex parte actus meritorii. Quod. n. aliquis actus in aliquo instanti esse nō possit, pōt cōtingere dupliciter. Vno modo per hoc, qd̄ in actu illo successio inuenit, & sic i instanti cōpleri nō pōt. Secūdo p hoc, qd̄ actus præsupponit qdā, quæ nō pnt pcedere instās aliqd̄ determinatū: sicut nō pōt esse qd̄ ignis primo instanti suæ generationis, si est extra locū suū generatus, sit in primo loco: quia motus præexistit, qui nō pōt esse ante primū instās generationis. Neutrū aut istorū modorū impediūt, qui Chri in primo instanti meruit, primo quidē, quia mot⁹ lib. arb.

In monologo c. 4. & c. 14. a medio

Homel. 30. in Euangelio paulo a principio.

8. Eth. c. 13. in fine to. 5.

Ca. 3. circa finem to. 5.

Ca. 2. circa medium to. 5.

in quo meritū cōsistit, nō habet successiōnē, sed est simplex & instantaneus. Secundo uero, quia ad motū uoluntatis nō præexistit nisi actus apprehensiuus uirtutis, qui quidem motus in eodē instanti est cum actu uoluntatis, eo qd̄ bonum apprehensum mouet uoluntatē. Simul autē est motio mouentis, & motus mobilis. Ipsa uero apprehēsiō boni in Christo nō præexistebat aliquam inquisitionem ad hoc, quod esset de bono certū iudicium: quia secundum certitudinē Christus statim de omnibus uerū iudiciū habuit. Patet igitur qd̄ nihil prohibet Christo in primo instanti meruisse. Et ideo cōcedendū, quod in primo suæ cōceptionis instanti meruit.  
 AD PRIMVM ergo dicendū, qd̄ deliberatio, duo importat. scilicet perceptionem rationis cum certitudine iudicii de eo, de quo sit deliberatio: et sic potest esse in instanti in eo, in quo non est dubitatio de agendis, & sic fuit in Christo. Pōt etiam dicere discussionem, siue inquisitionem, & sic importat discursum quendam, unde non potest esse in instanti: et tali deliberatione Christus non indigebat, quia nō erat dubitatio de agendis.  
 AD 2<sup>m</sup> dicendū, qd̄ uoluntas rationalis naturæ naturaliter ordinat in bonū, nō aut in malū: et ideo in primo instanti suæ creationis, nisi aliqd̄ impediatur pōt ferri in bonū, nō aut in malū, in quod nō fertur nisi per rōrē, qui incidit in cōferēdo, uel inquirēdo: unū præexistit tempus collationis ad malū, nō autē ad bonum.  
 AD 3<sup>m</sup> dicendū, quod ratio illa procedit in motibus successiuis, non aut in instantaneis, cuius ratio est, quia quā duo motus sunt ordinati, idē instans qd̄ est finis primi motus, pōt esse principiu secūdi: sicut in eodē instanti quo cōpletur generatio ignis extra suū locū naturalē incipit motus localis eiusdē, nisi sit aliqd̄ impediēs. Si ergo principiu secūdi motus, et terminus eiusdē, sūt idē, sicut accidit in motibus instantaneis, tūc principiu motus secūdi est in eodē instanti cū termino motus primi, sicut illuminatio, & uisio in eodē instanti terminat. Si uero terminus secūdi motus nō pōt esse in eodē instanti cū principio eiusdē, sicut accidit in omnibus motibus successiuis, tūc impossibile erit qd̄ termin⁹ secūdi motus sit in eodē instanti cū termino primi motus. Cū igitur motus liberi arb. sit instantaneus, nihil prohibet meritū eius esse in eodē instanti cū termino creationis.  
 Per hoc patet solutio ad quartum. Non enim est extra facultatem creaturæ, ut in primo instanti completur eius motus instantaneus.

FINIS.

Animaduerte lector, complures huius libri locos, sic castigatos fuisse, ut in Vaticanis manu scriptis codicibus legitur, quod tunc facile intelliges cū librū hunc, cum ceteris omnibus, qui antea impressi fuerunt, contuleris, ut de correc. art. 1. argum. 8. & de bono q. 2. r. art. 3. arg. 3. aliisque in locis uidere licet.

SERIES CHARTARVM.

ABCDEFGHIJKLMN OPQRSTVXYZ, AA BB CC DD EE FF GG HH II KK LL MM NN OO PP QQ RR SS TT VV XX YY ZZ, AAA BBB CCC DDD EEE FFF GGG HHH III KKK LLL MMM NNN OOO PPP

Omnes sunt Quaterniones, præter PPP, qui est Quinternio.

ROMAE,  
 Apud Iulium Accoltum: M. D. LXX.

